

EL DESAFÍO DE LA TRANSMISIÓN DE LA FE PARA LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN. LA «NUEVA EVANGELIZACIÓN» COMO EVANGELIZACIÓN LIBERADORA

Jorge Costadoat SJ*

RESUMEN

El desafío actual de transmitir la fe a las siguientes generaciones no constituye una preocupación característica de la Teología de la liberación. A esta le interesa, sobre todo, sumarse al impulso de una nueva evangelización de América Latina comenzado en Medellín, a saber, el de una evangelización liberadora. La presente investigación aborda dos asuntos. En primer lugar, se ocupa de la originalidad teológica de la evangelización propuesta por la Teología de la liberación. Y, segundo, da cuenta de la novedad pastoral que eventualmente pudiera concretar sus planteamientos. Una conclusión importante de este estudio que la actual solicitud por transmitir la fe difícilmente podrá eludir la conflictividad que ha caracterizado a la evangelización del continente en 500 años.

PALABRAS CLAVES

Transmisión de la fe, evangelización, Teología de la liberación.

ABSTRACT

The current challenge of transmitting the faith to the following generations is not a characteristic concern of Liberation Theology. It is of interest to her, above all, to join the impulse of a new evangelization of Latin America begun in Medellin, namely, that of a liberating evangelization. The present investigation addresses two issues. First, it deals with the theological originality of evangelization proposed by Liberation Theology. And, second, it gives an account of the pastoral novelty that could eventually materialize its approaches. An important conclusion of this study is that the current request to transmit the faith can hardly avoid the conflict that has characterized the evangelization of the continent in 500 years. KEYWORDS Transmission of faith, evangelization, Liberation theology

KEY WORDS

Transmission of faith, evangelization, Liberation theology.

INTRODUCCIÓN

En la Teología de la liberación no se da la preocupación por una transmisión de la fe como normalmente se habla de ella. Existen muy pocas publicaciones que usen la expresión¹. Sobre todo, debe decirse que su inquietud evangelizadora va por otro lado. Los teólogos de la liberación ciertamente quieren que América Latina continúe siendo cristiana. Pero les interesa fundamentalmente ilustrar con el Evangelio a un pueblo que sabe muy poco de Jesús de Nazaret y de su anuncio del reino de Dios a los pobres.

A modo de preámbulo, debe tenerse en cuenta que, a cincuenta años de Medellín, y aún más de los primeros trabajos de teología de liberación latinoamericana, habría que incluir a muchos otros en la lista de los teólogos de la liberación². A mí parecer debieran considerarse tales, los teólogos que entienden que la teología latinoamericana es aquella que tiene en cuenta metodológicamente la realidad de América Latina como «lugar teológico» y orientan su aporte a renovar la evangelización en clave liberadora. Otro asunto importante a considerar, es que los pobres por quienes la Iglesia latinoamericana optó en esos años no son exactamente los mismos de ahora³.

El presente artículo se divide en tres partes. En un primer apartado procuro ubicar el tema de la transmisión de la fe, pues como he dicho, al menos el término, no ha interesado mayormente a los teólogos de la liberación. En una segunda sección me concentro en los supuestos teológicos de la Teología de la liberación que está a la base de sus proyectos evangelizadores. Y, en la tercera, reseño dos planteamientos, el de Agenor Brighenti y de José Comblin, que localizan el desafío de la nueva evangelización en el marco histórico más amplio.

-
1. Son pocas las publicaciones latinoamericanas conocidas bajo este título. Ver especialmente: GUILLERMO MELGUIZO, «La nueva evangelización 1965-2012: del Vaticano II al Sínodo de la nueva evangelización para la transmisión de la fe», *Medellín* 38, no 149 (2012) 7-25. CALIXTO VENDRAMÉ, «Inculturación: un reto para la transmisión del mensaje», *Diakonía* 9, no 34 (1985) 93-107. MARÍA CRISTINA ROBAINA, «La nueva evangelización para la transmisión de la fe», *Clar* 50, no 3 (2012) 93-103. «A transmissão da fé e a nova evangelização na perspectiva da América Latina e do Caribe», *Revista eclesialística brasileira* 60, no 239 (2000) 578-90. GUILHERME MIRANDA STORT, «Concílio Vaticano II : contribuição para a transmissão da fé», *Atualização* 42, no 354 (2012) 35-44.
 2. JORGE COSTADOAT, «Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana», *Perspectiva Teológica* (2018) 19-40.
 3. JORGE COSTADOAT, «Realidad social y opción por los pobres en américa latina y el caribe», *Sal Terrae* no 105 (2017) 213-25.

* Jorge Costadoat S.J. Investigador adjunto de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Centro Teológico Manuel Larrain. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1190556. jcostado@uc.cl

Al final ofrezco algunas ideas conclusivas. Aquí procuro recoger los puntos más interesantes y dejar planteada una hipótesis de investigación futura.

I.- UBICACIÓN DEL TEMA

1. La evangelización liberadora

Para los teólogos de la liberación el término transmisión de la fe no es relevante. Sí lo es, en cambio, el de «evangelización». La suya quiere ser una «evangelización liberadora»⁴. Esta, a la vez, suele vincularse a «misión», a «inculturación» y «nueva evangelización». Esta última me parece ser la expresión más cercana a la de transmisión de la fe⁵. Pero a los teólogos de la liberación les preocupa que la nueva evangelización promovida por Juan Pablo II pudiera seguir otro curso que el que le dio Medellín (1968). Para estos teólogos preocupa especialmente que se olvide que la primera evangelización del continente haya sido la otra cara de la Conquista⁶. Para Leonardo Boff, en particular, hay una deuda de evangelización en América Latina:

«La evangelización que tuvo lugar en nuestro continente significó la transposición de las instituciones, los símbolos, los conceptos y los usos morales de la cultura cristiana europea; en modo alguno predominó el encuentro entre fe y realidad indígena, entre evangelio y culturas autóctonas, que permitiera el surgimiento de una expresión cristiana típicamente nuestra; tan solo el catolicismo popular, fruto de la creatividad del pueblo, al margen del catolicismo oficial, ha significado la creación de una fe original en el marco de una dominación que afectaba a todas las instancias de la sociedad. Esta deuda sólo quedará pagada el día en que se den las condiciones que permitan intentar una *evangelización*

-
4. Cf., JUAN CARLOS SCANNONE, «Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina», *Revista del Centro de Investigación y Acción social* 41, no 417 (1992) 457-67. La expresión «evangelización liberadora» también ha sido usada por el magisterio (Puebla 485, 488).
 5. Por cierto, la XIII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos (2012) fue titulada «La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana».
 6. SEGUNDO GALILEA, «Algunas cuestiones difíciles en torno a la nueva evangelización», *Medellín* 17, no 65 (1991) 89-100; GUSTAVO GUTIÉRREZ, «V Centenario de la evangelización: significado y perspectivas», *Educación y comunicaciones* no 66 (1988) 5-28. LEONARDO BOFF, «El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. Reflexiones a partir de los 500 años de evangelización», *Revista latinoamericana de teología* 9, no 25 (1992) 23-42; VÍCTOR CODINA, «500 años de evangelización», *Selecciones de teología* 32, no 125 (1993) 10-14; JOSÉ COMBLIN, «La nueva evangelización después de 500 años», *Revista eclesialística brasileira* 47, no 185 (1987) 171-81.

liberadora, a partir de las matrices culturales del propio pueblo, que es pobre y profundamente religioso. Este parece ser el sentido de esa ‘nueva evangelización’ de la que tanto se habla».⁷

El concepto de nueva evangelización para la Teología de la liberación dice relación con la necesidad de alejarse de la idea de «misión» como colonización y acercarse al de «inculturación» en el mundo de los pobres⁸.

2. La nueva evangelización en América Latina

Bien puede decirse que la Teología de la liberación tiene, entre otras, dos raíces profundas. Una, el arraigo de la Iglesia en el llamado «mundo de los pobres». Otra, el magisterio latinoamericano postconciliar. No es raro identificar la conferencia episcopal de Medellín, el acontecimiento eclesial que hace recepción del Concilio, con el comienzo de la Teología de la liberación. Por cierto, Gustavo Gutiérrez fue el redactor del documento sobre la pobreza en la Iglesia. Esta identificación no corresponde del todo, pues esta teología comenzó bastante antes. Pero es de subrayar que ella ha mantenido una relación dialéctica constructiva con el magisterio durante cincuenta años. Tanto a los teólogos de la liberación como a los obispos del continente les ha preocupado sobre manera la suerte de los pobres, aunque no siempre de la misma manera.

El hito de la proclamación de la nueva evangelización –inquietante para los teólogos de la liberación- fue el discurso de Juan Pablo II del 9 de marzo de 1983 en Puerto Príncipe, Haití, en el que el Papa convocó a la Iglesia latinoamericana a una nueva evangelización⁹. Esta, a poco andar, se convirtió en el signo de su pontificado¹⁰. Preocupaba por entonces a Juan Pablo II la secularización y la difusión de las sectas. En pocas palabras, la nueva evangelización, no debía ser una «reevangelización, pero sí de evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»¹¹.

7. L. BOFF, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Santander, 1991, 12. El destacado es mío.

8. Sobre misión e inculturación conviene tener en cuenta a Paulo Suess (cf. PAULO SUESS, «Para um novo paradigma da missão no atual contexto da América Latina e do Caribe: com Aparecida além de Aparecida», *Revista eclesialística brasileira* 68, no 272 (2008) 870-91.; PAULO SUESS, «Interculturalidade, interculturalização, inculturação: apontamentos a partir do dossiê sistemático e histórico em vista de uma missão pós-colonial», *Revista eclesialística brasileira* 75, no 298 (2015) 450-62.

9. *L'Osservatore romano*, (versión en español) 15 (1983) 179-180.

10. AGENOR BRIGHENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe», *Teologica Xaveriana* 63/2, no 176 (2013) 333.

11. Comentario en JUAN CARLOS SCANNONE, «La nueva evangelización de América Latina», *Cuadernos monásticos* no 96-97 (1991) 91-114. 101-105.

Esto, no obstante, Antonio González Dorado recuerda que las ansias por dar un nuevo impulso a la evangelización del continente eran anteriores¹². La conferencia de Río de Janeiro, según este autor, puede ser considerada como «punto de partida y primera etapa de la nueva evangelización»¹³. La iglesia latinoamericana, en esta ocasión, tuvo delante los cambios sociales y culturales ocurridos a lo largo del siglo XX. Los obispos entonces propusieron realizar una evangelización intensa, renovada, con el objeto profundizar la fe y abordar los problemas sociales de los latinoamericanos. La renovación debía apoyarse en un mejor conocimiento de la palabra de Dios. Por otra parte, era necesario enfrentar agudos problemas sociales. Como condición de esto y de aquello, monseñor Manuel Larraín pedía a las iglesias una mayor integración, lo cual llevó a crear el CELAM, la CLAR (Confederación latinoamericana de religiosos) y la OS-LAM (Organización de Seminarios Latinoamericanos).

La recepción entusiasta y creativa que años después Medellín hizo del Concilio Vaticano II, se tradujo en un discernimiento regional de los signos de los tiempos. Si el Concilio quiso responder a los grandes cambios de la época, los latinoamericanos desearon lo mismo. El título de la conferencia lo indicaba: «Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina». En el documento Pastoral Popular se afirma: «Hay un proceso de transformación cultural y religiosa. La evangelización del continente experimenta serias dificultades, que se ven agravadas por la explosión demográfica, las migraciones internas, los cambios socio-culturales, la escasez de personal apostólico y la deficiente adaptación de las estructuras eclesiales»¹⁴. En Medellín, ante los cambios en curso, se propone una ida a los pobres, una evangelización que se adapte a la maduración en la fe del Pueblo de Dios, una liberación integral y un nuevo modo de ser iglesia (pobre, misionera y pascual, y comprometida con todos los seres humanos)¹⁵.

También es de mencionar, en línea con la segunda conferencia, el encuentro de Melgar el mismo año 1968. En esta oportunidad aparece la queja de los pueblos indígenas a propósito de la evangelización de los últimos quinientos años. Las comunidades aborígenes demandaban una evangelización liberadora¹⁶.

12. ANTONIO GONZALEZ DORADO, «Historia de la nueva evangelización en América», *Medellín* no 73 (1993) 38-41. Otros autores enumeran los textos magisteriales principales sobre el concepto: MELGUIZO, «La nueva evangelización 1965-2012: del Vaticano II al Sínodo de la nueva evangelización para la transmisión de la fe».

13. A. GONZALEZ DORADO, 40.

14. Medellín, Pastoral popular I, 1.

15. Cf., A. GONZALEZ DORADO «Historia de la nueva...», 42-43.

16. A. GONZALEZ DORADO «Historia de la nueva...», 44.

Otro de los hitos de la nueva evangelización en América Latina fue Puebla (1979). La III conferencia, por su parte, asumió el desafío de *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI. Según González Dorado, esta encíclica «no sólo es la carta magna de la misión evangelizadora, sino también de la nueva evangelización latinoamericana»¹⁷. Puebla sigue sus pasos. Se titula: «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina». Por cierto, en el documento de Puebla ya pueden verse los frutos de la actividad misionera postconciliar. Puebla confirma la línea de Medellín especialmente al formular la «opción preferencia por los pobres» que, en los hechos, había sido la línea dominante en la segunda conferencia: «Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos».¹⁸ En Puebla, sin embargo, se hicieron ya fuertes las tensiones entre sectores progresistas y conservadores.

En la conferencia de Santo Domingo (1992) la tensión explotó. La preocupación por la nueva evangelización alcanzó su máxima expresión. La intervención vaticana de la IV conferencia agudizó a tal punto la división entre los obispos que por poco la hace fracasar. Lo que entonces estaba en juego era el tipo de valoración que se hacía de la primera evangelización y de la que a futuro tendría lugar. Esos años se multiplicaron las publicaciones sobre el quinto aniversario del Descubrimiento/Conquista de América Latina. Los teólogos de la liberación, esta vez, fueron drásticamente alejados de los recintos de debate. En ninguna otra de las conferencias se profundizó tanto en el tema de la inculcación. En Santo Domingo la expresión «nueva evangelización» es utilizada numerosas veces. Según Agenor Brighenti¹⁹, su concepto clave ha sido el de «conversión pastoral», al tenor de textos como el siguiente:

«La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinanismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal»²⁰.

17. A. GONZALEZ DORADO «Historia de la nueva...», 45.

18. Puebla 12.

19. A. BRIGHENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral : un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe», 339.

20. Santo Domingo, 30.

La conferencia de Aparecida, por último, rescata y profundiza la idea de una conversión pastoral²¹. Ya el título de la convocatoria indicaba que, para salir en misión, la iglesia entera debía hacer un camino interior profundo: «Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida». En línea con *Evangelii nuntiandi*, los obispos promovieron una conversión de la Iglesia misma como condición de posibilidad de una nueva evangelización. La Iglesia ha de ser sujeto y objeto de conversión para poder volcarse por entero a la misión. La quinta conferencia pretende embarcar a la Iglesia en un «estado permanente de misión»²². Quiere ir a todos, a los que son cristianos y a los que podrían llegar a serlo. La quinta conferencia fue bien acogida por los teólogos de la liberación, aunque no sin reparos²³. Debe recordarse que fue especialmente odiosa la intervención del texto final -que menoscabó, por ejemplo, la definición del método del ver, juzgar y actuar y lo dicho sobre las comunidades eclesiales de base- realizada en las oficinas vaticanas.

3. Contrapunto

El modo de entender la nueva evangelización de los teólogos de la liberación se aclara si se le ubica en un contexto más amplio.

En el discurso de Juan Pablo II a la Asamblea del CELAM en Puerto Príncipe en Haití, el Papa ve necesario profundizar y fortalecer la fe y la religiosidad de los haitianos. Las razones que lo justifican son: falta vocaciones sacerdotales y religiosas, y de otros agentes pastorales; supersticiones, indiferentismo e incluso ateísmo; amargura de algunos sectores por una mala comprensión de la opción por los pobres; e irrespeto de grupos religiosos que ponen dificultades a la misión de la Iglesia. En aquella ocasión, al aproximarse el V centenario del «descubrimiento de América y del principio de la evangelización», Juan Pablo II llamó a los haitianos a «celebrar esa fecha con una seria reflexión sobre los caminos históricos del subcontinente, pero también con alegría y orgullo»²⁴. La mirada del Papa estaba puesta en el futuro. Lo que le interesaba sobre todo era «cómo *consolidar* la obra iniciada»²⁵.

21. Cf., Aparecida 366, 368, 370.

22. Aparecida, 551.

23. CONSUELO VÉLEZ, «Aparecida y la “conversión” pastoral: una reflexión a propósito de la V conferencia», *Nuevo mundo* no 11 (2009) 83-100; MARCELO BARROS DE SOUZA, «Marcelo. Barros de Souza, Aparecida: frenos y conquistas», *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica* 14, no 334 (2007) 69-84; AGENOR BRIGHENTI, «Medellín - Aparecida: pre-textos, con-textos y textos», *Pasos* no137 (2008) 14-20; JOSÉ COMBLIN, «El proyecto de Aparecida», *Revista latinoamericana de teología* no 72 (2007) 271-82.

24. *L'Osservatore romano*, 179.

25. *L'Osservatore romano*, 180. El subrayado es mío.

Años después, en su viaje pastoral a Nigeria, Juan Pablo II recoge el desafío de trabajar por una «auténtica liberación»²⁶. La Iglesia de Nigeria enfrentaba entonces varios desafíos de orden político y social; la necesidad de cultivar el diálogo con los musulmanes y los seguidores de la religión tradicional africana; y favorecer la inculturación. A efecto de cumplir lo anterior, el Papa pide a los mensajeros africanos «credibilidad». «Tanto obispos como sacerdotes deben mostrar de modo claro e inequívoco, que creen firmemente en lo que predicán»²⁷. La nueva evangelización que el Papa impulsa en Nigeria tiene lugar al aproximarse el aniversario de «el nuevo milenio»²⁸. La llegada del cristianismo a África, cumplida a lo largo de dos mil años, habría de ser un motivo de alegría. En la Exhortación apostólica *Ecclesia in África*, Juan Pablo II celebra los cien años de la tercera etapa de la evangelización de África: «Verdaderamente el crecimiento de la Iglesia en África, de cien años a esta parte, es una maravilla de la gracia de Dios»²⁹.

Por último, también es útil considerar cuál es el contexto europeo al que responde la convocación a una nueva evangelización. En el caso de Austria, el Papa sostiene: «Solamente una nueva evangelización podrá asegurar la profundización de una fe auténtica, capaz de transformar en fuerzas liberadoras las tradiciones recibidas». La situación de Europa es preocupante: «La vieja Europa, que quiere convertirse en una familia de naciones, parece haberse secado. El continente está olvidando el mensaje que recibió desde los primeros siglos de la nueva era»³⁰. En *Ecclesia in Europa* sostiene: «De hecho, Europa ha pasado a formar parte de aquellos lugares tradicionalmente cristianos en los que, además de una nueva evangelización, se impone en ciertos casos una primera evangelización»³¹. Los problemas que enfrenta la Iglesia europea son secularización, ateísmo, divisiones entre países y pluralismo religioso.

En estrecha relación con este planteamiento, debe ubicarse la creación del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización (2010) que Benedicto XVI encomendó a Rino Fisichella. Su tarea habría de ser «promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes iglesias de antigua fundación, pero que están viviendo una secularización progresiva de la sociedad y una especie de “eclipse del sen-

26. JUAN PABLO II, A los miembros de la Conferencia episcopal de Nigeria, 23 de marzo de 1998, 1.

27. JUAN PABLO II, A los miembros de la Conferencia episcopal de Nigeria, 23 de marzo de 1998, 2.

28. JUAN PABLO II, A los miembros de la Conferencia episcopal de Nigeria, 23 de marzo de 1998, 1.

29. *Ecclesia in Africa* 33.

30. JUAN PABLO II, En la Catedral de Salzburgo, Visita Pastoral a Austria, 19 de junio de 1998, 5.

31. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 28 de junio de 2003, 46.

tido de Dios”, que constituyen un reto para encontrar los medios adecuados con la finalidad de volver a proponer la verdad perenne del evangelio de Cristo»³². Iglesias distintas requieren un «nuevo impulso misionero»³³. Fisichella entiende que se trata del mismo desafío que encarnó *Evangelii nuntiandi*, a saber, el de «la ruptura entre evangelio y cultura», el «drama de nuestro tiempo»³⁴. Fisichella lo asume el reto como un europeo que deber «dar razón de la fe». «El verdadero desafío se oculta en el modo de *poder y saber* hablar hoy de Dios»³⁵. Por el momento, constata que no están dadas las condiciones para cumplir la tarea. Según él, será necesario todavía elaborar una nueva antropología que permita repensar la sociedad en su conjunto³⁶. Es preciso desarrollar «una nueva reflexión antropológica en clave apologética, como presentación del acontecimiento cristiano que pueda comunicarse con el hombre contemporáneo»³⁷.

Dos años después de la creación del Consejo encabezado por Fisichella, el Sínodo de los obispos sobre «La nueva evangelización para la “transmisión de la fe cristiana” también hizo suyo principalmente el contexto y la preocupación europea»³⁸.

Todo este esfuerzo romano por la nueva evangelización, a mi parecer, debe tenerse muy en cuenta. La preocupación por la transmisión de la fe de los últimos años en América Latina, en alguna medida, puede ser importada.³⁹ El interés de la Teología de la liberación por una «evangelización liberadora» ciertamente tiene otro foco.

32. R. FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Santander, 2012, 11.

33. R. FISICHELLA, 13.

34. *Evangelii nuntiandi* 20.

35. R. FISICHELLA, «La nueva evangelización», 62.

36. Cf., FISICHELLA, «La nueva evangelización», 52.

37. FISICHELLA, «La nueva evangelización», 60.

38. Sínodo de los obispos, «XIII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos». 2.

39. CARLOS MARÍA GALLI, «Novedades de la “nueva” evangelización en y desde la Iglesia de América Latina y el Caribe. Aportes al Sínodo de 2012, del Concilio Vaticano II a Aparecida», *Medellín* 38, no 150 (s. f.),

II CUESTIÓN TEOLÓGICA

1. El «potencial evangelizador de los pobres»

La Teología de la liberación tiene como supuesto fundamental que Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, anunció el Evangelio a los pobres no porque estos fueran mejores que los demás, sino porque Dios los ama, rechaza su opresión y procura su liberación. El Dios que opta por los pobres, es el primer evangelizador⁴⁰.

La evangelización de América Latina para los teólogos de la liberación tiene como punto de partida la convicción de que la pobreza es un *pecado* y que los pobres, en cuanto privilegiados en el reino de Dios, han sido los primeros *sujetos* en oír, vivir y comunicar el Evangelio. Para la Teología de la liberación los pobres son víctimas de un pecado social. La sociedad ha sido injusta con ellos⁴¹. A través de sus mismas miradas, Cristo juzga a la sociedad que los empobrece y a la Iglesia aliada con sus opresores. Así las cosas, los teólogos de la liberación exigen una «conversión» a los pobres⁴². Esta conversión pide cambios sociales estructurales. No es un simple cambios de corazones. Sin embargo, la conversión al nivel del corazón es la raíz teológica de cualquier cambio en favor de los pobres porque ninguna transformación será posible sin un encuentro con la persona del pobre. Su situación ha de gatillar en los no-pobres un cuestionamiento y un deseo de liberarlos, pero sobre todo debiera abrirles la posibilidad de que conozcan el Evangelio. Si Jesús anunció a ellos el reino de Dios, ellos tienen un privilegio epistemológico en su comprensión.

Una primera teología de la liberación no fue del todo consciente de la dimensión teológica más profunda del pobre. En los comienzos el punto de partida de la reflexión teológica fue ilustrado⁴³. Urgía liberar a los pobres de las opresiones sociales, económicas y políticas, pero faltaba tomarlos en cuenta a ellos como sujetos. En un segundo momento, los teólogos latinoamericanos dieron el paso.

40. Cf., BOFF, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*. 49-50. Autores como Juan Noemi, que talvez no se ha considerado a sí mismo teólogo de la liberación, subraya la importancia de este aserto teológico y lo desarrolla: «En Jesús, y sólo en Él, se identifica el ser evangelización y evangelio, de allí su divinidad», JUAN NOEMI, «Presupuestos teológicos de la evangelización», *Teología y vida* XXXII (1991), 130.

41. Cf., PEDRO TRIGO, «Criterios de la nueva evangelización», SIC 518 (1989) 367-74. 368; I. ELLA-CURIA, «Historicidad de la salvación cristiana», en *Mysterium liberationis*, vol. I, Madrid, 1990, 360. ROBERTO OLIVEROS, «Historia de la Teología de la liberación», en *Mysterium liberationis*, vol. I, Madrid, 1990, 18.

42. Cf., RAÚL VIDALES, «Evangelización y liberación popular», *Cristianismo y sociedad* no 47 (1976) 10. Cf., OLIVEROS, «Historia de la Teología de la liberación». 23; J. R. MORENO, «Evangelización», en *Mysterium liberationis*, vol. II, Madrid, 1990, 170.

43. Cf., JOSÉ FRANCISCO GOMEZ HINOJOZA, «Teólogo de la liberación, ¿"intelectual orgánico"?», *Pasos* 10 (1987) 15.

Convirtieron la capacidad espiritual, teológica, liberadora y evangelizadora de los en el punto de partida más hondo de su teología.

Esta pretensión de la Teología de la liberación se ha nutrido en buena medida de las conclusiones del magisterio latinoamericano, con el cual siempre ha mantenido una relación dialéctica constructiva. Los teólogos de la liberación han celebrado asertos claves del magisterio como la «opción preferencial de los pobres»⁴⁴ y el del «potencial evangelizador de los pobres»⁴⁵. Conviene aquí citar un texto clave de Aparecida:

«¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente *nos evangelizan!* En el reconocimiento de esta presencia y cercanía, y en la defensa de los derechos de los excluidos se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo. El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión *constitutiva* de nuestra fe en Jesucristo. De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos. La misma adhesión a Jesucristo es la que nos hace amigos de los pobres y solidarios con su destino»⁴⁶.

En base a este tipo de textos magisteriales, los teólogos latinoamericanos pueden decir que no habrá transmisión de la fe en América Latina que no pase por la criba de los pobres como sujetos del Evangelio. «Si lo que se proclama no es buena noticia para los pobres, no es el evangelio de Jesús»⁴⁷. Ellos pueden evangelizar en la medida que viven de Dios. Ellos, no menos que los demás, han de ser pobres «con Espíritu», pues nada les exime de convertirse y esta misma experiencia evangeliza, es testimonio de su modo agónico de creer⁴⁸. Una evangelización auténtica tendría que hacer ver, como una cuestión «constitutiva» de la fe, que los pobres manifiestan a Cristo y esta visión se traduce en una praxis creyente, misericordiosa y política, en su favor⁴⁹. Esta experiencia, esta praxis cristiana, constituye el contenido de lo que se ha de transmitir, y no simplemente un credo perfecto en su ortodoxia.

44. Puebla, 733 («opción preferencial por los pobres»); Santo Domingo, 180 («opción evangélica y preferencial por los pobres»); Aparecida, 399 («opción por los pobres»).

45. Puebla, 1147; Santo Domingo, 178; Aparecida, 398.

46. Aparecida, 257. El destacado es mío.

47. Cf., J. R. MORENO, «Evangelización», 163.

48. Cf., P. TRIGO, «Criterios de la nueva evangelización», 371-372.

49. Cf., R. VIDALES, «Evangelización y liberación popular», 22.

Pero los teólogos de la liberación van más lejos que el magisterio. Ellos ubican estas convicciones en una visión teológica de la historia. La creación y la historia constituyen una plasmación trinitaria *ad extra*⁵⁰. Dios ha creado el mundo en sí como una realidad distinta de sí pero que solo alcanza su fin, bajo una modalidad escatológica, como obra del amor misericordioso de Dios⁵¹. El mundo existe en el acto mismo de ser Dios amor, amor incognoscible en última instancia, pero reconocible en una salvación que acontece en acontecimientos que anticipan, en particular a modo de liberación de las consecuencias sociales del pecado, el advenimiento escatológico del Reino en el cual los pobres serán los primeros. Cristo está al centro de la historia como el factor preciso de su realización. Por esto la Teología de la liberación relaciona estrechamente la historia de Jesús (la cual se adentra, a su vez, en el Antiguo Testamento) y la historia actual. En el pasado Jesús anunció el Evangelio a los pobres, por esta razón lo crucificaron y, al resucitarlo, el Padre le hizo justicia a él y a las demás víctimas inocentes de la opresión. Hoy, en virtud del Espíritu del resucitado, la historia de la salvación continúa. Los cristianos prosiguen la praxis liberadora de Jesús⁵².

La historia de Cristo, en este preciso y restringido sentido, continúa en la actualidad. El Espíritu hace actual lo que en Jesús fue decisivo para toda la humanidad. El Espíritu hace posible que el Dios de los pobres sigan hablando en el presente mediante un seguimiento creativo de Cristo liberador. Si Jesús predicó el Reino a los pobres, el Espíritu los convierte hoy a ellos en los sujetos primeros de su realización y sus reveladores.

La Iglesia siempre ha tenido alguna visión teológica de la historia. La teología del siglo XX ha desarrollado una visión histórica de la salvación y de la revelación. La Teología de la liberación, en particular, al asumir la perspectiva hermenéutica de la opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana, ha subrayado la necesidad de concebir la salvación como liberación⁵³. Es decir, como salvación intrahistórica, del pecado personal y social que genera pobres y los mantiene en condiciones degradantes. Desde el «lugar social» del mundo de los pobres, la Teología de la liberación comprende las Escrituras y en ellas descubre una y otra vez que Jesús anunció el Evangelio a los pobres⁵⁴. Así mismo, en

50. Cf., I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana». 358.

51. Cf., J. R. MORENO, «Evangelización». 160.

52. Cf., JON SOBRINO, «Evangelización y seguimiento. La importancia de "seguir" a Jesús para proseguir su causa», *Sal Terrae* no 837 (1983) 83-93; PEDRO TRIGO, «Aparecida. Dos horizontes y convergencias de fondo», *SIC* 698 (2007) 356-357.

53. Cf., G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, 1972, 91.

54. Cf., J. SOBRINO, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991, 51.

virtud de una «circularidad hermenéutica», desde la Palabra de Dios ha podido discernir en los acontecimientos históricos dónde y cuándo Dios libera y se revela como el Dios de los pobres. La tradición de la Iglesia, en la Teología de la liberación, funge de criterio de interpretación de los signos de los tiempos o, en otras palabras, del habla de Dios en la historia actual⁵⁵. No hay en ella una preocupación especial por transmitir un «depósito» inalterable, sino de aprovechar el depósito de la fe para realizar nuevas interpretaciones liberadoras del Evangelio.

Es más, la Teología de la liberación, al menos en algunos teólogos, demanda reconocer en el mundo de los pobres no solo el «lugar hermenéutico» adecuado para interpretar las Escrituras, sino una suerte de «lugar teológico propio», es decir, una auténtica fuente de revelación de Dios distinta de las fuentes tradicionales (Escritura, tradición, padres, etc.)⁵⁶. En este caso, la evangelización ha de ser liberadora no solo por asumir el punto de vista de los pobres, punto de observación que favorece una comprensión más evangélica del cristianismo, sino por reconocerse en ellos un locus en el cual Dios habla con una autoridad que no debiera ser jamás desatendida⁵⁷.

2. Una evangelización liberadora

En general, los teólogos de la liberación deploran la primera evangelización de América Latina. Conviene citar aquí a Leonardo Boff:

«La evangelización realizada bajo el signo colonial no logró impedir el genocidio, consecuencia de las guerras, de los malos tratos, de la superexplotación de la fuerza de trabajo, de las enfermedades traídas por los europeos, para las que no estaban inmunizados los indígenas... De 1500 a 1600, la población autóctona fue reducida en una proporción de 25 a 1; en 1519, cuando Hernán Cortés penetró en la meseta de Anahuac (México), había allí cerca de 25.200.000 habitantes; en 1595 no quedaban más que 1.375.000»⁵⁸.

56. Cf., CARLOS SCHICKENDANTZ, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: complejidades sobre un lugar teológico», *Revista Teología* LI, no 115 (2014) 156-83; J. COSTADOAT, «¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como lugar teológico en la Teología de la liberación», en AZCUY - GARCÍA - SCHICKENDANTZ, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Santiago, 2017, 105-32.

57. Cf., JORGE COSTADOAT, «Los pobres como "lugar teológico". Dificultades con la conceptualización», *Estudios eclesiológicos* 93, no 364 (2018) 231-41.

58. Cf., BOFF, «La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos». 15.

Es falso, piensan muchos, hablar de encuentro de culturas. Lo que se dio fue un enfrentamiento asimétrico, desencadenado por la codicia hispano-lusitana. Sostiene J.M. Moreno: «En nuestro continente la primera evangelización se hizo a la sombra de la espada, se derribaron por la fuerza divinidades y culturas, se impuso la fe junto con expresiones religiosas y símbolos extraños»⁵⁹. Pero, lo que sucedió en el pasado, piensa Boff, no se puede repetir. La evangelización de las culturas libera o se vuelve «cómplice del mantenimiento de un *status quo* injusto»⁶⁰. Por cierto, el cristianismo sedimentado en el continente constituye en cierto sentido un obstáculo a la inculturación del Evangelio⁶¹. Ha sido difícil para la Teología de la liberación admitir la tesis del «sustrato católico» de la cultura latinoamericana⁶².

Este modo brutal de evangelización fue justificado y facilitado por una teología equivocada. Por entonces se pensaba que el cristianismo era la religión verdadera⁶³. Todas las demás fueron consideradas falsas. Los misioneros, en virtud de aquella teología, arrasaron con la que consideraron una idolatría de los pueblos indígenas. Estos, a su vez, desarrollaron estrategias de sobrevivencia, como la de ocultar sus creencias tras la santería católica⁶⁴. ¿Es posible juzgar *a posteriori* la teología de otros tiempos? El hecho es que la primera evangelización, sustentada en ideas teológicas hoy superadas, causó un daño irreparable a estos pueblos. Algunos fueron extinguidos, otros corren en la actualidad riesgos de desaparecer⁶⁵.

Es opinión común entre los teólogos latinoamericanos –y cualquier otro puede imaginarlo– que el Concilio Vaticano II realizó innovaciones doctrinales tan grandes como para dar un giro completo a la actividad evangelizadora de la Iglesia. La insistencia de sus textos en la voluntad salvífica universal de Dios obliga a considerar a los pueblos no cristianos como amados por Dios y capacitados por él para amar no menos que los cristianos. El amor, precisamente, ha pasado a constituir el criterio decisivo de la salvación⁶⁶. Así las cosas, la Iglesia puede ignorar las vías a través de las cuales Dios salva a otros pueblos⁶⁷. Si, se-

59. Cf., MORENO, «Evangelización». 171.

60. Cf., BOFF, «*La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*». 29.

61. Cf., BOFF, «*La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*». 67.

62. Cf., JOSÉ OSCAR BEOZZO, «¿Radical sustrato católico?», *Pastoral popular* 42, no 214 (1991) 30-35.

63. Cf., BOFF, «*La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*». 38.

64. Cf., E. LÓPEZ, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, México, 1999, 35-38.

65. Cf., LÓPEZ, «*Espiritualidad y teología*», 10.

66. LG 14.

67. GS 22.

gún el Concilio, el Espíritu opera en todas las tradiciones religiosas y culturales, el concepto mismo de la Iglesia y de la misión cristiana ha debido experimentar una reelaboración muy significativa. En adelante, dado que gentes no cristianas ya conocen de algún modo el Evangelio no pueden continuar siendo evangelizadas como se lo hacía en el pasado.

El Concilio abrió muchas otras vías a la Iglesia Latinoamericana. Le dio un importante impulso a la solidaridad con los pobres que la Iglesia de América Latina propusiera luego como el foco de su pastoral. Pero, sobre todo, compartió con ella la teología de los «signos de los tiempos». *Gaudium et spes* le ofreció un modo nuevo de hacer teología⁶⁸. Si los padres conciliares procuraron escrutar los acontecimientos históricos de los años sesenta, los obispos en Medellín hicieron otro tanto, concluyendo que Dios repudia la miseria. Oyeron en los acontecimientos la voz de los pobres⁶⁹. Esta es la matriz de la que surgió la Teología de la liberación. Si de transmisión de la fe se trata, los teólogos de la liberación han promovido la transmisión de la praxis liberadora de Jesús en vez de una verdad a ser admitida por la razón.

La Teología de la liberación ubica el concepto de nueva evangelización en estas coordenadas teológicas. Los pobres, que pasarán a constituir el «eje» de una evangelización cuya novedad radicará en su impulso liberador⁷⁰, serán considerados –como hemos visto– en sujetos capaces de evangelizar a la Iglesia con su propia cultura⁷¹.

Debe llamar la atención, por último, que la evangelización en América Latina durante 500 años ha sido conflictiva. Si durante la Conquista el Evangelio se impuso por la espada, la Iglesia de los pobres embarcada en una evangelización liberadora ha sido resistida y perseguida⁷². La conmemoración de aquella fecha fue causa de fuertes choques entre posiciones teológicas y pastorales distintas. La polémica se agudizó en Santo Domingo (1992). La conferencia fue intervenida por la Secretaría de Estado Vaticana y estuvo a punto de fracasar. Otro ejemplo: años más tarde, con ocasión de la inauguración de la conferencia de Aparecida, Benedicto XVI tuvo que retractarse por haber celebrado la llegada de la fe a América Latina. El 13 de mayo de 2007 sostuvo: «en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una

68. GS 4, 11, 44.

69. Cf., VIDALES, «Evangelización y liberación popular». 14.

70. Cf., SCANNONE, «La nueva evangelización de América Latina». 100.

71. Cf., NICANOR SARMIENTO, *Caminos de la Teología india*, Bolivia, 2000, 137-141. BOFF, La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos. 73.

72. Cf., BOFF, La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos. 21; VIDALES, «Evangelización y liberación popular». 10-21.

cultura extraña». La reacción indígena fue furibunda. El 23 de mayo el Papa aclaró:

«Ciertamente el recuerdo de un pasado glorioso no puede ignorar las sombras que acompañaron la obra de evangelización del continente latinoamericano: no es posible olvidar los sufrimientos y las injusticias que infligieron los colonizadores a las poblaciones indígenas, a menudo pisoteadas en sus derechos humanos fundamentales. Pero la obligatoria mención de esos crímenes injustificables –por lo demás condenados ya entonces por misioneros como Bartolomé de las Casas y por teólogos como Francisco de Vitoria, de la Universidad de Salamanca– no debe impedir reconocer con gratitud la admirable obra que ha llevado a cabo la gracia divina entre esas poblaciones a lo largo de estos siglos»⁷³.

El giro teológico operado por el Vaticano II está a la base de las disputas pastorales de la Iglesia latinoamericana hasta del presente. Debe tenerse en cuenta que, en el extremo de las posiciones, la evangelización en América latina ha sido sangrienta. Escribió uno de los jesuitas de la UCA asesinados en 1989: «Para contribuir a la evangelización de El Salvador es necesaria la presencia encarnada de cristianos, sacerdotes, religiosas y religiosos, misioneros que entren en la realidad, historia y cultura de ese pueblo, y asuman *in situ* la lucha crucial por la vida y la liberación; que estén dispuestos a llevar su testimonio hasta el martirio»⁷⁴.

En un continente injusto, la Iglesia latinoamericana «pobre y para los pobres» (Papa Francisco), ha padecido la persecución y el martirio. El ícono del anuncio de la transmisión de la fe en este continente ha sido Monseñor Romero.

73. Aparecida, 4, pie de página.

74. MORENO, «Evangelización». 172.

III LA CUESTIÓN PASTORAL

El abordaje pastoral de la evangelización de América Latina tiene una enorme importancia para la Teología de la liberación. A continuación, presento las ideas de dos autores que ofrecen un panorama histórico que ayuda a entender la «novedad» en juego⁷⁵.

1. La nueva evangelización como «conversión pastoral» (Agenor Brighenti)

Agenor Brighenti esboza un proyecto de nueva evangelización en base a la lectura que hace de los principales documentos del magisterio latinoamericano⁷⁶. En su caso, el punto de quiebre de esta nueva evangelización es el Concilio Vaticano II tal como ha sido interpretado por las conferencias generales del episcopado de América Latina. En la Iglesia del continente, la «novedad» de la evangelización radica en la interpretación del Vaticano II.

Medellín, como la primera recepción del Concilio, introdujo una distinción que marcará el rumbo hasta el presente. La segunda conferencia general del episcopado latinoamericano estableció una diferencia fundamental entre una «pastoral de conservación» y una pastoral de transformación o evangelizadora⁷⁷. Por esta senda, años después, la conferencia de Santo Domingo puso nombre a este giro. Le llamó «conversión pastoral»⁷⁸. Y, en años sucesivos, Aparecida ratificó Santo Domingo en esta materia⁷⁹. Esta conversión, según Brighenti, «apunta hacia la superación de modelos de pastoral inconsecuentes con la renovación del Concilio Vaticano II y la tradición latinoamericana, que configuran hoy modelos de una superada y caduca evangelización»⁸⁰.

Para el teólogo brasileño, la novedad de la evangelización ha debido jugarse en relación con los tiempos y con el contexto. En relación con los tiempos, ella no puede seguir siendo una pastoral de cristiandad o neocristiandad, «tributarias

75. Muchos autores escriben al respecto. Cf., ANTONIO MOSER, «Por que uma "nova" evangelização?», *Convergencia* 24, no 222 (1989) 211-20; SEGUNDO GALILEA, «Algunas cuestiones difíciles en torno a la nueva evangelización», *Medellín* 17, no 65 (1991) 89-100; PEDRO TRIGO, «Criterios de la nueva evangelización», *SIC* 518 (1989) 367-74; P. TRIGO, «Aparecida. Dos horizontes y convergencias de fondo»; JESÚS ANTONIO DE LA TORRE, «Cambio en la evangelización: modelo inculturado y liberador», *Iter* no 1 (1990) 85-113; JOAO BATISTA LIBANIO, «Utopía y nueva evangelización», *Christus* no 56 (1991) 7-13; LEONARDO BOFF, «El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina», *Diakonía* 64 (1992) 37-54.

76. BRIGHENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe».

77. Cf., *Medellín* 6, 1.

78. Cf., Santo Domingo, 30.

79. Cf., Aparecida 370.

80. BRIGHENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral». 334.

ya sea de eclesiocentrismos, cristomonismos, integristas, o de fundamentalismos y proselitismos camuflados»⁸¹. En cuanto al contexto, la pastoral debe corresponder a la época actual. «El concepto de ‘nueva evangelización’ aboga por una Iglesia encarnada en la sociedad moderna y posmoderna, pluralista, autónoma en relación con la tutela de lo religioso, en una postura de ‘diálogo y servicio’ (GS), que renuncia a toda y cualquier tentación de crear un mundo dentro del mundo, una subcultura eclesial propia de una mentalidad de gueto»⁸². La nueva evangelización dice relación directa con «un nuevo modelo de pastoral»⁸³.

Brighenti reconoce tres modelos pastorales inconsecuentes con la renovación conciliar. Estos son:

a) La «pastoral de conservación» que, aunque contiene «elementos de renovación», «prolonga en la historia la mentalidad de cristiandad, a pesar de haber sido radicalmente superada por el Concilio Vaticano II»⁸⁴. Esta, continúa Brighenti, «funciona centralizada en el sacerdote y en la parroquia», favorece el «retorno del clericalismo»⁸⁵, da la espalda a los cambios socio-culturales, y supone que los cristianos están evangelizados.

b) La «pastoral apologista», conectada a la anterior, es «prisionera de posturas de Iglesia típicas del período caracterizado por Jacques Maritain como *neocristiandad*»⁸⁶. «La pastoral apologista no es un modelo de contornos nítidos, separado de otros modelos o asumido conscientemente por un grupo específico de personas, salvo algunas excepciones»⁸⁷. El tradicionalismo de esta postura estriba en no reconocer que la tradición progresa. Característico suyo es la «defensa de la institución católica frente a una sociedad supuestamente anticlerical y de las verdades de la fe frente a la razón moderna vista como secularizante, que no reconocería nada más que aquello comprobado por las ciencias»⁸⁸. Sigue Brighenti, «si la pastoral de conservación es portadora de resquicios de la cultura premoderna, la pastoral apologista es prisionera de una postura anti moderna»⁸⁹.

81. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral». 338.

82. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral». 338.

83. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral». 339.

84. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 341.

85. Cf., BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 341.

86. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 342.

87. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 343.

88. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 343.

89. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 343.

c) La «pastoral secularista» o «postmoderna» –que tampoco es un modelo del todo independiente de los otros- «se propone responder a las necesidades inmediatas de las personas en el contexto actual, en su gran mayoría huérfanas de sociedad y de Iglesia»⁹⁰. Está dirigido a personas que buscan ayuda para hoy, ayuda que debiera ser corporalmente sensible. Se trata de una pastoral «tributaria de una religiosidad ecléctica y difusa, una especie de neopaganismo inmanentista que confunde salvación con prosperidad material, salud física y realización afectiva»⁹¹.

Brighenti piensa que estas pastorales deficientes echan raíces en una mala comprensión de la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II. Según él, estos errores pastorales son expresiones de la «batalla» por la interpretación del Concilio de las últimas décadas. En este período, afirma Brighenti, se ha buscado «minimizar la profundidad y alcance de la renovación del Vaticano II»⁹². Una de las hermenéuticas –equivocada según algunos-, ha sido la de «la discontinuidad y la ruptura» y la otra, «supuestamente correcta», la hermenéutica de la «reforma» o de «la renovación en la continuidad»⁹³. Esta, empero, aun cuando ha vuelto a las fuentes, no lo ha hecho como para distinguir suficientemente entre tradición y tradicionalismo, lo cual ha facilitado que la Iglesia quede vinculada a la tradición tridentina del pensamiento premoderno, esencialista y metafísico. «En grandes líneas, la hermenéutica de la “renovación en la continuidad” conduce a un modelo ultrapasado de evangelización, en la perspectiva de la cristiandad o de la neo cristiandad»⁹⁴. Por el contrario, la otra postura, la motejada de rupturista, es la que verdaderamente apunta a una nueva evangelización, pues se plantea como superación de la cristiandad, respeta la autonomía de lo temporal, se basa en el diálogo ecuménico e interreligioso y apunta a una promoción humana, como de hecho se ha realizado en el post concilio latinoamericano⁹⁵.

2. Las varias evangelizaciones de América Latina (José Comblin)

Para José Comblin, la evangelización de América Latina ha sido un hecho complejo que merece ser analizado en sus componentes⁹⁶. En la siguiente cita el autor resume su pensamiento:

90. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 344.

91. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 345.

92. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 347.

93. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 347.

94. BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 348.

95. Cf., BRIGUENTI, «Nueva evangelización y conversión pastoral» 348-349.

96. JOSÉ COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina y el camino de la reconciliación», *Fe y solidaridad* no 69 (1990) 5-21.

«En América Latina hubo hasta aquí tres grandes proyectos de evangelización. O mejor dicho, hubo dos proyectos formulados desde el inicio de la conquista, y hubo a partir del siglo XIX un proyecto de nueva evangelización. Ahora estamos delante de la perspectiva de una segunda nueva evangelización, lo que parece insinuar que la primera está agotada. Además, la historia y la experiencia del presente muestran que la evangelización no fue hecha a partir de los proyectos. Los proyectos fueron hechos por el clero. La evangelización que fue eficaz y aún permanece, fue hecha sin proyecto por los laicos, por los pobres anónimos que poblaron estas tierras y ahí plantaron la Iglesia. Después que la Iglesia estaba plantada, llegaron los sacerdotes para estructurar lo que había sido hecho»⁹⁷.

Comblin amplía la mirada. Distingue una primerísima evangelización realizada por franciscanos y jesuitas. Los primeros franciscanos llegados a América, con Martín de Valenzuela a la cabeza, implementó la idea del general superior de la orden Francisco de los Ángeles, de «ir al frente de los conquistadores, evangelizar a los habitantes de América antes de la llegada de los conquistadores, y establecer reinos cristianos nuevos y autónomos dependientes solo del rey y del Papa, pero no de los conquistadores».⁹⁸ A tal efecto, fue fundamental desarrollar el cristianismo en las lenguas indígenas. Los jesuitas hicieron lo mismo. «La epopeya de esos franciscanos y de los jesuitas, según Comblin, fue heroica, santa, gigantesca a pesar de sus limitaciones históricas»⁹⁹, pero acabó en un completo fracaso. Las misiones jesuíticas del Paraguay, a modo de muestra, fueron destruidas.

En paralelo y en contradicción con este «proyecto de cristiandad india», los reyes, los gobernadores, los administradores, los conquistadores y los grandes propietarios desarrollaron un «proyecto colonial» de evangelización que «legitimaba la conquista y la posesión de la tierra»¹⁰⁰. Se creía entonces que la evangelización habría de consistir meramente en trasponer a América instituciones europeas como los obispados, parroquias y organizaciones religiosas. Según Comblin: «Esta Iglesia establecida legitimó el sistema colonial, la invasión de las tierras de los indígenas, su esclavización, el comercio de los esclavos negros y la economía basada en el trabajo esclavo. Justificó todo. Era parte del sistema

97. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 5.

98. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 6.

99. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 7.

100. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 7.

colonial. La religión que enseñaba, era una religión seleccionada, purificada de todo fermento de protesta social o política»¹⁰¹.

Después de estos dos proyectos de evangelización¹⁰², la Iglesia latinoamericana intentó una primera «nueva» evangelización, la cual arrancó en el Concilio Plenario de 1899 que implementó el Vaticano I y el magisterio de Pío IX y León XIII. «El programa consistía en la restauración de la disciplina tridentina en una Iglesia aislada del mundo. El principio de la restauración fue el rechazo total de todo lo que era moderno. La Iglesia restaurada construyó un mundo casi completo, separado del mundo moderno de las nuevas naciones»¹⁰³. En torno a las parroquias se creó una red de instituciones: escuelas, hospitales, obras sociales, imprenta, sindicatos, partidos políticos «católicos». Al mismo tiempo, las parroquias promovieron devociones como el Sagrado Corazón y apariciones de la Virgen. Este proyecto evangelizador alcanzó su máxima expresión con Pío XII. Según Comblin, la reunión de obispos que fundó el CELAM en Río de Janeiro en 1955 todavía hizo suyo este proyecto, justo cuando parecía agotado. Con todo, esta conferencia pretendía responder a la realidad del continente: ignorancia religiosa del pueblo, relajamiento de la disciplina eclesiástica, falta de vocaciones y amenaza de las sectas y del comunismo¹⁰⁴.

Al igual que Brighenti, también Comblin hace del Concilio Vaticano II el punto de arranque de la llamada «nueva evangelización» (la que, para él, como vemos, consiste en realidad en el «segundo» gran proyecto evangelizador). Medellín es para Comblin, la verdadera clave de la nueva evangelización y no el proyecto levantado años después por los sectores conservadores de la Iglesia latinoamericana. Estos sectores, por el contrario, fueron los que combatieron las conclusiones de Medellín desde la primera hora. Las burguesías, según Comblin, «denuncian a Medellín sin cesar en Roma y en las nunciaturas. Intimidan a las conferencias episcopales y a los obispos. Intimidan a los católicos. Hacen campañas en la calle, en las plazas públicas, en los medios de comunicación de masas, en las asambleas legislativas y en los gobiernos y así sucesivamente»¹⁰⁵. Este nuevo proyecto evangelizador ha sido ejecutado hasta el presente, pero no sin graves problemas. Según Comblin:

101. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 7.

102. Sobre la primera evangelización de América Latina conviene ver RUBÉN GARCÍA, «Primera evangelización y sus lecturas. Desafíos a la "nueva evangelización"», Teología 27, no 56 (1990) 111-52.

103. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 8.

104. Cf., J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 9.

105. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 11.

«La nueva evangelización partió de una opción por los pobres. La Iglesia percibió que, como organización social y como parte de la herencia de la colonia, ella estaba lejos de los pobres. Sin embargo, los pobres son cristianos y evangelizados. La Iglesia como clero y como organización no debe inventar la evangelización. Ella debe ir al encuentro de la evangelización que los pobres practican desde siempre»¹⁰⁶.

Según Comblin, lo que la Iglesia hizo a partir de Medellín fue iniciar un proceso de conversión, de ida a los pobres en quienes los obispos han descubierto una América Latina, a pesar de todo, ya evangelizada por el mismo Pueblo de Dios y, en particular, por los laicos. Los proyectos de evangelización de América Latina a lo largo de la colonia fueron un fracaso. Entonces, ¿qué explica el catolicismo del pueblo latinoamericano? «¿Quién fue el que lo evangelizo?», el mismo teólogo responde:

«La respuesta no puede ser más clara: la evangelización fue hecha por los pobres españoles y portugueses que los conquistadores trajeron para sus colonias: artesanos, obreros, empleados, labradores, muchas veces prisioneros de las cárceles de España o de Portugal, o prostitutas. Después de ellos, vinieron los numerosos inmigrantes pobres procedentes de las regiones más pobres de Europa que permanecen largo tiempo en miseria, desempleo y hambre. Durante el siglo XIX, y todavía en los inicios del siglo XX, millones de inmigrantes pobres vinieron a aumentar la población de las naciones latinoamericanas, trayendo su catolicismo popular tradicional. Generalmente vinieron sin sacerdotes y fundaron cristiandades casi sin sacerdotes»¹⁰⁷.

En la medida que la nueva evangelización de Medellín ha puesto en relación con la jerarquía de la Iglesia con este pueblo pobre de Dios ya evangelizado, se ha iniciado en América Latina un «período terrible de 20 años de persecución»¹⁰⁸. Desde entonces el continente ha sido evangelizado por mártires. «Fueron millares los que murieron en esa persecución, y millones los que sufrieron por la evangelización»¹⁰⁹. Si la evangelización es sinónimo de evangelio, son los pobres que representan al crucificado quienes continúan evangelizando a América Latina.

107. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 12.

108. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 13.

109. J. COMBLIN, «La nueva evangelización de América Latina». 13.

A mí parecer, el planteamiento de Comblin es esquemático. No creo que pueda decirse, por ejemplo, que la evangelización realizada por franciscanos y jesuitas no haya nutrido la fe de los latinoamericanos. Aun en el caso que los laicos se hayan evangelizado a sí mismos, la evangelización de estos religiosos no fue un completo fracaso.

Por otra parte, esta visión amplia que este teólogo tiene de la evangelización, en particular la importancia que en ella han tenido los laicos, completa el planteamiento de Brighenti. En la perspectiva de la transmisión de la fe futura del continente, habrá que tener en cuenta los antecedentes que el teólogo brasileño saca a la luz, pero será muy conveniente que las autoridades eclesíásticas se abran a la posibilidad de un desarrollo del catolicismo mucho más laical.

IDEAS CONCLUSIVAS

A continuación presento algunas ideas conclusivas. En base a la investigación, a otras lecturas y a trabajos anteriores, uno algunos cabos sueltos con la intención de que estas ideas ayuden a nuevos estudios.

1.- La transmisión de la fe no es un problema que preocupe *in recto* a los teólogos de la liberación. Estos no usan el término. Pero no puede decirse que el tema no les interese. La Teología de la liberación le da una enorme importancia a la evangelización de América Latina. La cantidad de publicaciones a su propósito es innumerable

El concepto que más acerca a los teólogos de la liberación a la preocupación por la transmisión de la fe, es el de «nueva evangelización». El presente estudio se ha centrado en él. Quedará para otra ocasión o para otro autor revisar temas relacionados muy estrechamente con los de la inculturación y la misión. Las publicaciones sobre la inculturación han tenido enfrente el problema de la secularización, pero en conexión con la fe de los pueblos originarios y el modo cultural que tienen los pobres de entender su vida. Las referidas al tema de la misión, por otro lado, empalman con la necesidad de superar una evangelización colonizadora y con convertirse la Iglesia misma en «discípula y misionera» de Jesucristo (Aparecida).

Los teólogos de la liberación, en cierto sentido, han terminado por aceptar la idea de una «nueva evangelización». Esta, aunque fue propuesta por Juan Pablo II en Haití (1983), desde un comienzo pudo suplantar la gran empresa evangelizadora de Medellín. El motivo evangelizador de este Papa consistió principalmente en «consolidar» la evangelización ya realizada. Le seguirá Benedicto

XVI con su muy europeo propósito de salir al paso del «eclipse del sentido de Dios» de las sociedades originariamente cristianas. Los teólogos de la liberación acogerán el desafío de una nueva evangelización, pero se preocuparán de ajustar el concepto a la que los años previos había sido la recepción latinoamericana del Concilio, caracterizada por una opción por los pobres.

2.- La evangelización de América Latina es inherente a su historia. Ciertamente para los pueblos originarios ella debió ser «nueva», pero no puede decirse fácilmente que haya sido una «buena nueva». Desde entonces, es posible distinguir varias y sucesivas formas de evangelización del continente. José Comblin ha señalado una diferencia diametralmente opuesta entre la que realizaron los misioneros franciscanos y jesuitas, de la realizada oficialmente por las instituciones de la Corona, especialmente las diócesis y las parroquias. Así mismo, deben mencionarse las impulsadas por los concilios vaticanos I y II y, en los últimos cincuenta años, la desarrollada de Medellín hasta ahora con sus distintas versiones y contradicciones.

Dicho en forma sintética, para los teólogos de la liberación el nombre de la recepción latinoamericana del Concilio ha sido el de una «opción por los pobres» u «opción preferencial por los pobres». Esta opción ha marcado la configuración de la Iglesia Latinoamericana en los últimos cincuenta años. La conmemoración de los quinientos años —en 1992— dio origen a una serie de publicaciones que tuvieron por objeto dejar en claro que la llegada de españoles y portugueses al continente fue sobre todo una «conquista» y no un «descubrimiento», y menos aún un «encuentro». La tensión que a este propósito se produjo en la Iglesia latinoamericana estalló en Santo Domingo cuando la conferencia fue intervenida por la Santa Sede haciendo peligrar su finalización.

Pero Santo Domingo no fue mera pérdida. Agenor Briguenti valora su propuesta de una «conversión pastoral», replanteada luego en Aparecida. Este autor introduce una serie de distinciones para impulsar una evangelización realmente nueva, distinta de intentos de nueva evangelización que no serían más que maniobras para reflotar la vieja evangelización. La nueva evangelización, como manda Medellín, no debiera consistir en una «evangelización de conservación» o mera «sacramentalización». A mi entender, Puebla hizo frente a las radicalizaciones de esta postura, rescatando el valor de la transmisión de la fe a través de los sacramentos.

El asunto mayor, en todo caso, es y será aceptar o no la eclesiología del Concilio. Difícilmente podrá esperarse que una Iglesia que no se reconozca fundamentalmente a sí misma como Pueblo de Dios, que camina con otros pueblos en

discernimiento de los signos de los tiempos, pueda liderar una evangelización verdaderamente «nueva». Los teólogos de la liberación podrán decir que una tal eclesiología se verifica en América Latina a modo de «Iglesia de los pobres» y en las comunidades eclesiales de base. Mientras algo así no ocurra, se reincidirá en pastorales preconciarios. Este planteamiento, sin embargo, para otros sectores católicos ha podido considerarse una reducción inadmisibles de la salvación que Dios ofrece a ricos y pobres, cuando no una abierta provocación.

Un asunto que merece una nueva investigación, que planteo a modo de hipótesis, es el siguiente: la novedad de la evangelización para la teología de la liberación estriba más en su método que en sus contenidos; lo verdaderamente nuevo, respecto de la pastoral tradicional, ha de ser la transmisión de una praxis más que la de un credo. Dicho de otro modo, no bastaría que una nueva evangelización saliera al paso de la ignorancia que el pueblo latinoamericano tiene de la que fue la praxis evangelizadora de Jesús. Sería necesario, sobre todo, que ella se articulare a partir de una experiencia de seguimiento de Cristo que prosiga su praxis de liberación en los «nuevos» tiempos, distintos del tiempo de Jesús. La novedad en cuestión sería sobre todo metodológica. Tendría que ver con aquella atención a los acontecimientos históricos a los cuales la praxis cristiana queda referida interiormente como un factor de su configuración, en la medida que hace suya la acción del Espíritu y con el mismo Espíritu, y la tradición de la Iglesia, la discierne.

Hasta aquí bien puede decirse que a la Teología de la liberación no le interesa particularmente que América Latina abandone su confesión cristiana, sino llevar a la práctica una opción por los pobres que suponga que estos, que su experiencia de Cristo liberador, pueda eventualmente dar testimonio de una nueva manera de ser cristianos.

3.- La evangelización para los teólogos latinoamericanos ha sido motivo de conflictos. La *quaestio disputata* sobre una nueva o vieja evangelización, y de una eventual «transmisión de la fe», radica en un conflicto histórico entre una praxis de colonización (y últimamente de exclusión) y una de resistencia (o de liberación). Para la Teología de la liberación la evangelización del continente, más que una discusión entre teólogos es una disputa por la realidad. También bajo este respecto, se refleja la prioridad que esta teología da a la ortopraxis sobre la ortodoxia.

El conflicto, como ha podido entreverse en este artículo, atraviesa la evangelización de América Latina de punta a cabo. En la primera hora de una conquista brutal de las tierras americanas, destacaron personajes como Las Casas y Montecinos. En Chile son de recordar Luis de Valdivia que logró detener la

guerra de Arauco; y, no hace muchos años atrás, la Vicaría de la Solidaridad que, resistida por los sectores católicos conservadores, supo explicar la parábola del Buen samaritano mediante la defensa de los derechos humanos.

Desde el momento que el Vaticano II motivó a las iglesias regionales a atender a sus propios signos de los tiempos, y desde cuando la Iglesia descubrió que la pobreza de millones de latinoamericanos era un pecado que clamaba al cielo, el conflicto sobre cómo evangelizar ha cruzado a todas las conferencias generales del episcopado. La resistencia a la utilización del método del ver, juzgar y actuar, en cuanto instrumento para escrutar la realidad en la que Dios habla, ha sido una constante. La alteración de la redacción del número referente al método en el documento de Aparecida y el modo de entender las comunidades eclesiales de base realizada en las oficinas vaticanas, son un botón de muestra de un conflicto muy profundo.

El ícono de la nueva evangelización latinoamericana para la Teología de la liberación ha sido el martirio de Oscar Romero y de muchos otros cristianos de comunidades pobres.

4.- La evangelización de América Latina a futuro es un albur. La globalización en curso ha puesto en movimiento cambios enormes de itinerarios imprevisibles. La preparación de las iglesias para hacerse cargas de antiguas deudas pastorales y enfrentar nuevos desafíos es muy insuficiente. ¿En qué podrá consistir en este continente una «transmisión de la fe»? ¿Cómo podrá realizarse una «nueva evangelización» en países, como por ejemplo Chile, en que la crisis institucional, debida no solo a los abusos eclesiásticos sino también a una honda incomunicación de las autoridades con el resto del Pueblo de Dios, costará la pérdida de generaciones completas de jóvenes?

La Teología de la liberación plantea un cuestionamiento propio: ¿cómo es posible proyectar una pastoral de conjunto que pueda llegar a los distintos sectores de una sociedad atravesada por conflictos sociales, étnicos y culturales? ¿Podrá asumir el punto de vista de las víctimas de las más diversas exclusiones (Aparecida 65), considerándolas además a ellas mismas sujetos de su propia liberación y teología, para atacar sus causas no menos que sus efectos?

El panorama abierto por Comblin es interesante. La del futuro tendría que ser una Iglesia evangelizada por los laicos. Si estos laicos son especialmente los pobres, los teólogos de la liberación dirán que la nueva evangelización tendrá mayores visos de credibilidad. Bien puede pensarse, parafraseando a estos autores, que la «transmisión de la fe» en América Latina dependerá de la credibilidad que se reconozca a la praxis de liberación de las viejas y de las nuevas víctimas de la injusticia.