

CAMBIO EN LA EVANGELIZACION: MODELO INCULTURADO Y LIBERADOR ¹

Jesús De La Torre, ofm Cap.

Cuando la evangelización se solidariza con los empobrecidos, dominados y marginados concretos, y al mismo tiempo se incultura asumiendo la cultura de cada grupo humano se está convirtiendo en una evangelización inculturada y liberadora, es decir, estamos ante una nueva manera de evangelizar, ante un modelo diferente de evangelización.

Después de constatar cómo a través de los encuentros indigenistas se fue dando ese cambio en la manera de evangelizar, pasaremos a la reflexión teológica, donde se percibirá en qué medida dicho cambio evangelizador fue concomitante con un cambio eclesiológico, y cómo se articulan dialécticamente la evangelización, la inculturación y la liberación. Y finalmente, ese proceso evangelizador de manera inculturada y liberadora necesita de diversas mediaciones para ser concretizada. Este será el momento tercero, que apuntará hacia una nueva praxis, después de pasar por el momento teológico y antes por el momento primero, que comenzaremos a abordar.

1.1. MOMENTO PRIMERO:

DATOS DE LOS ENCUENTROS INDIGENISTAS.

El cambio en la evangelización es un tema relevante en todos los en-

1. Este artículo es el primer capítulo de su tesis de 'Licenciatura en pastoral', que lleva por título *Evangelización inculturada y liberadora.*

cuentros misioneros indigenistas² y aparece -de una manera o de otra- codificado en sus documentos.

Melgar comienza reconociendo los cambios sociales y la diversidad de situaciones y culturas en Latinoamérica (cf. 1968 Melgar, 13, nº 1)³. Sobre esta diversidad étnica afirma: "En América Latina, además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros" (1968 Melgar, 13-14, nº 3). Apoyándose en los aportes del Vaticano II se inicia un cambio de mentalidad: el reconocimiento de la condición misionera de toda la iglesia, la reinterpretación y precisión de la afirmación fuera de la iglesia no hay salvación, etc. (cf. 1968 Melgar, 15-17, nº 13). "La diversidad de circunstancias crea, pues, diferentes situaciones misioneras y da origen a distintos modos de acción" (1968 Melgar, 17, nº 14). Podríamos resumir todo el encuentro de Melgar con sus propias palabras: "Los grandes cambios sociales que se están operando profunda y aceleradamente en el Continente Latinoamericano y el impulso renovador dado por el Concilio Vaticano II a la Iglesia, sitúa a los misioneros ante una triple urgencia: reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva, y buscar una renovación pastoral" (1968 Melgar, 13, nº 1).

Iquitos reconoce en la Amazonía -aún existiendo unidad y características comunes- un pluralismo étnico-cultural. Comienza a superarse el len-

-
2. Los 'encuentros misioneros indigenistas' realizados en 'América Latina después del Vaticano II', cuyas riquezas principales se hallan codificadas en sus 'documentos finales' constituyen el punto de partida de nuestro trabajo. El panorama de encuentros es heterogéneo y bastante amplio. Por ello, nos centraremos únicamente en algunos encuentros en virtud de su mayor significación dentro de ese nuevo caminar de la evangelización indigenista latinoamericana después del Vaticano II. Sobre los encuentros escogidos me limitaré a enumerarlos, pues entrar en más detalles nos llevaría mucho espacio: encuentro de *Melgar* (Colombia) realizado en 1968; "Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas" efectuado en *Iquitos* (Perú) en 1971; encuentro de *Asunción* (Paraguay) realizado en 1972; "Primera Asamblea General del Consejo Indigenista Misionero" (CIMI) brasileño, celebrada en *Goiania* en 1975; "Primer Encuentro Panamazónico de Pastoral Indigenista" efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1977; el Documento que elaboró el Departamento de Misiones del *Celam* en los años 1977 y 1978 como preparación a la Conferencia de *Puebla*; Encuentro "Ecuménico Panamazónico de Pastoral Indigenista" efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1980; la "Primera Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista" celebrada en *Brasilia* (Brasil) en 1983; y la "Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista" que se llevó a cabo en *Quito* (Ecuador) en 1986.
 3. Citaremos los encuentros indigenistas de modo abreviado y conforme a la fuente documental.

guaje desarrollista y la visión adaptacionista del Vaticano II y de Melgar en favor de una encarnación cultural. "Por eso, la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encamándose en sus culturas estructurales de mayor unidad, se propone ser fermento de aquella cristiana comunión que se realiza en la caridad" (1971 Iquitos, 45). El epílogo del documento es claro cuando afirma que su pretensión ha sido "poner de relieve las bases de una renovada acción pastoral que son exigidas por nuestra realidad y que se desprenden de los nuevos enfoques dados por los documentos del Concilio Vaticano II, de Medellín y de Melgar, como más clara y urgentemente aplicables a esta zona" (1971 Iquitos, 50). Se juzga que más decisivo que los pronunciamientos teológico-pastorales sea la nueva acción pastoral concreta que necesita ser coordinada y requiere unificar esfuerzos (cf. 1971 Iquitos, 46.50).

Como respuesta a las duras críticas recibidas en Barbados (1971) se realiza el encuentro de Asunción donde se reafirma que tiene sentido la actividad misionera, aún reconociendo los errores cometidos en el pasado. Debido a la influencia de la naciente teología de cuño latinoamericano se va configurando un nuevo tipo de mentalidad y de lenguaje que aparece al decir que la "liberación integralmente humana y profundamente cristiana" (1972 Asunción, 54) es la única misión de la iglesia.

La iglesia misionera de Brasil reunida en su Primera Asamblea del CIMI (Consejo Indigenista Misionero) reconoce su connivencia con las injusticias cometidas contra los indígenas⁴, pide un cambio de actitud para mejor responder a su misión de anunciar el evangelio se compromete a seguir unas líneas de Acción y Programación que Paulo Suess resume así: "Desde la prime-

4. Para denominar a los habitantes de América pre-colombina y a sus descendientes -poseedores de una cultura y organización diferente a la occidental- nos parecen apropiados los términos indígena o amerindígena, e inapropiados los vocablos indio o amerindio. Etimológicamente indígena significa autóctono u originario o natural del país que habita. Consecuentemente amerindígena significaría autóctono de América (que aplicamos a la América pre-colombina). El término indio etimológicamente significa natural del país de la India (país de Asia); y su aplicación a los autóctonos pre-colombinos americanos surgió de una equivocación geográfica: Cristóbal Colón cuando llegó a América pensó que había llegado a la India (país de Asia) y a las personas que habitaban allí las denominó indios. Durante mucho tiempo se llamó a América Indias Occidentales, contrapuesto a Indias Orientales (que estaban en Asia). Esa denominación ya desapareció. Esperamos que pronto desaparezca también el término indio y amerindio, comenzando por quienes viven con los indígenas y por los documentos indigenistas.

ra Asamblea, el CIMI asumió la defensa de las 'tierras' de los pueblos indígenas, su 'cultura y autodeterminación' como partes integrantes de una 'evangelización liberadora' "5.

En Manaus se opta abiertamente por una praxis misionera encarnacionista y liberadora. "Examinamos nuestras actitudes, constatando que coexisten tres líneas fundamentales en el trabajo pastoral: la tradicional doctrinaria y sacramentalista, la desarrollista-paternalista, y la encarnacionista-liberadora. Reconociendo el contexto histórico de cada una de ellas, y la sincera entrega misionera de los que las siguen, nos alegramos de reconocer que se da un movimiento progresivo en dirección a la línea encarnacionista-liberadora, con todos los compromisos y cambios que ella exige" (1977 Manaus, 79).

El documento previo a Puebla, en lo tocante a los indígenas, indica que, a pesar del esfuerzo evangelizador durante cuatro siglos y medio, "estamos actualmente en una situación de 'primera evangelización' " (1977-78 Pre-Puebla, 96).

Según el encuentro panamazónico "la evangelización (...) es siempre un ir al encuentro, despojadamente, para un diálogo y una comunión plena, con el Dios de Jesucristo, que ya nos espera desde siglos en el caminar histórico y en la fe de estos Pueblos. Es también una presencia fraterna en medio de ellos, que se traduce en un compromiso de Encarnación y de Liberación" (1980 Manaus, 112). Para llevar a efecto esto se proponen varios criterios y estrategias de acción.

El documento de Brasilia sigue el método asumido por la teología de la liberación que -en categorías de la Acción Católica- podríamos denominar ver, juzgar, actuar. En el avance de la reflexión teológica latinoamericana se toma conciencia de que incluso la teología de la liberación utiliza en su elaboración un enfoque casi exclusivamente económico y de clases, brillando por su ausencia el enfoque cultural y de etnias. "De hecho el problema de las etnias en general y, más aún, el de las minorías étnicas, no ha encontrado un espacio propio en los presupuestos de la Teología de la Liberación" (1983 Brasilia, 227). En el pasado ese conflicto se percibía en las orientaciones pastorales de la iglesia, y se indica en orden al futuro que los términos etnia y cla-

5. *En defensa de los pueblos indígenas*, Celadec, Lima 1980, 14.

se, aunque conceptualmente distintos, en la praxis histórica no se pueden separar (cf. Brasilia, 227) ⁶.

Los agentes de pastoral⁷ en Quito se comprometen “a acompañar en su lucha histórica a los pueblos indígenas, favoreciendo la participación de la mujer. “Asumimos como propio el proyecto de autodeterminación de estos pueblos y nacionalidades en una actitud de conversión y respeto, impulsando en nuestras respectivas iglesias un espíritu solidario para que la evangelización no atropelle la identidad, las organizaciones y aspiraciones indígenas y para que dentro de este espíritu se formen las iglesias verdaderamente indígenas” (1986 Quito, 16).

Lejos de pensar que ya se alcanzaron todos los objetivos que en los últimos años los misioneros se propusieron hay que reconocer, al igual que en 1986 lo hizo un grupo de misioneros y agentes de pastoral que actúan junto a los pueblos indígenas, que, en muchos puntos “aún estamos muy lejos de las metas propuestas por el Concilio Vaticano II” ⁸.

En una mirada retrospectiva se ve con claridad que se ha ido configurando una nueva manera de evangelizar: de un endoctrinamiento-sacramen-

-
6. La limitación de la lengua y de los términos no nos permite expresar con una sola palabra toda la realidad, sino únicamente un aspecto de la misma. Así cuando en este trabajo hablemos de pobre no queremos reducirlo exclusivamente al ámbito socioeconómico. Por eso utilizaremos como términos sinónimos los vocablos pobre (o mejor, empobrecido), dominado, explotado, marginado, etc., aunque cada uno acentúe más un aspecto que otro. Nunca pueden ser tomados como términos independientes o de modo exclusivo, y sí siempre de modo interrelacionado, pues normalmente son las mismas personas y grupos los que son dominados, empobrecidos, marginados, solo que vistos desde ángulos diferentes. Quizás el término más amplio sea el de marginado (sea a nivel económico, político o cultural) solo que dicho término parece que no expresa tan vigorosamente la cruda realidad en que vive la mayoría de la población del mundo, de América Latina y, concretamente, de los pueblos indígenas.
 7. Son diversos los vocablos empleados para designar a las personas no-indígenas que van a convivir con los indígenas, a participar de su vida, de su situación, de su cultura, y de su destino. Véase, a título de ejemplo, algunos términos como evangelizador, agente de pastoral, misionero, agente cristiano, agente solidario. El término agente que hace referencia a actuar (hacer) no nos parece muy acertado para designar a esas personas que se caracterizan más por estar presentes que por hacer cosas. Tampoco nos parece muy acertado el vocablo evangelizador, pues la persona inculturada es al mismo tiempo evangelizador y evangelizado, e igualmente lo es el indígena. El término misionero tomado, no en su sentido reductivo ni conforme a las configuraciones misioneras concretas en el transcurso de la historia, sino en su sentido etimológico (enviado) nos parece el vocablo más adecuado, aunque sin negar sus limitaciones.
 8. “Para uma Igreja com rosto indígena. Carta aberta às Dioceses e Congregações Religiosas”, en *Sedoc* 19 (1986) 621.

talista, de una implantación de la iglesia (o mejor dicho, de una transplatación) y paternalismo se ha ido pasando a una evangelización inculturada y liberadora. Esto no sin sus dudas, desconciertos, errores y retrocesos. Pues como proceso histórico que es, está cargado inevitablemente de ambigüedad. En esa transformación dinámica e inacabada han intervenido tanto el cambio de práctica en relación a la realidad como los nuevos enfoques e interpretaciones. Tanto la teoría como la práctica, la reflexión como la acción, en una unidad dialéctica denominada praxis⁹ han constituido los mecanismos de esa transformación en la evangelización.

1.2. MOMENTO SEGUNDO O TEOLOGICO.

Si en los textos de los encuentros indigenistas aparece ese cambio en el modelo de evangelización, podemos preguntarnos qué es lo que está por detrás de dichos textos. Se percibe que, además de la nueva práctica, hay en el campo de la reflexión -y concretamente en el campo teológico- una nueva visión de la iglesia y de su misión (punto 1.2.1.), al paso que se va tomando conciencia de los vínculos existentes entre la evangelización, la liberación y la inculturación (punto 1.2.2.).

1.2.1. Misión de la iglesia: ser señal y servidora del Reino.

La iglesia en su dimensión terrena no puede sustraerse a tomar una configuración histórica determinada. De ahí que se afirme que "la esencia real de la Iglesia real acontece en la forma histórica"¹⁰. No podemos identificar ambos aspectos, pero tampoco podemos separarlos en el nivel real, tan solo en el nivel conceptual.

De hecho se constata que en su peregrinar histórico la iglesia se fue autotendiendo de manera diversa, acentuando ora una dimensión ora otra. Durante mucho tiempo se privilegió en la iglesia el aspecto institucional y jurídico de la misma. Dicho modelo de iglesia estuvo vigente desde la Edad Media hasta nuestros días.

9. Cf. BOFF C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, 38. TABOR-DA F., "Fé cristá e Praxis Histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em Teologia", en *REB* 41 (1981) 258.

10. KUNG H., *La Iglesia*, Herder, Salamanca 1975, 15.

Si en el Concilio Vaticano II la iglesia realizó un cambio determinante al autoentenderse básicamente con la imagen Pueblo de Dios, no es menos significativa la nueva categoría que incorpora: “universale salutis sacramentum”¹¹. La teología de la liberación, y particularmente su eclesiológica, ha usado abundantemente esta última categoría -aunque con acentos y matices diferentes a las de otras teologías- para comprender a la iglesia y su misión.

A) La misión de la iglesia nace en el seno del Dios-Trinidad.

En la estructura del mensaje evangélico “la misión no constituye un tema secundario al lado de muchos otros. Es el tema fundamental del cual procede el resto, y cuya luz se proyecta sobre el resto”¹². Así, preguntarse por la naturaleza de la iglesia es lo mismo que preguntarse por su misión¹³. Es en el ejercicio de ella donde va a aparecer a la vez como fruto e instrumento de salvación, es decir, donde la iglesia mejor va a descubrir su ser más pleno. La comunidad eclesial va a ser, por tanto, no un para sí, sino un para los otros, un medio al servicio de la comunión con Dios y entre los hombres (LG 1), una realidad que va a descubrir su esencial excentricidad. Si la iglesia aparece en el centro de la reflexión teológica es sólo para indicar que ella no es el centro de la fe, sino el Dios-Trinidad, el cual la lanza fuera de sí misma¹⁴. De ahí que propiamente hablando se pueda decir que la iglesia no tiene una misión, sino que la misión tiene a la iglesia, y, por consiguiente “no hay que entender la misión a partir de la Iglesia, sino más bien la Iglesia a partir de la misión”¹⁵.

11. Cf. SEMMELROTH D., “La Iglesia como sacramento de la salvación”, en *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 332.

12. COMBLIN J., *Teología da Missão*, Vozes, Petrópolis 1980, 10.

13. EL NT no emplea el término misión en el sentido en que lo utiliza la teología contemporánea. Con todo el verbo “apostello”, relacionado con “apóstol” tiene un significado amplio y una indudable referencia a la misión. La tradición latina adoptó el verbo “mittere” y el término “apostolatus”. San Jerónimo emplea “Christum praedicare”; la Edad Media “praedicatio apostolica”, “propagatio fidei”, “evangelii”, “praedicatio christianae religionis”. El término “missio” en el sentido moderno aparece en el siglo XVII en los ambientes religiosos de los jesuitas y carmelitas (Cf. ROSSANO P., “Teología de la misión”, en *Mysterium Salutis* IV/1, 517, nota 1). En la reflexión teológica latinoamericana (teología de la liberación) los vocablos misión y evangelización, aun siendo diferentes, habitualmente se emplean como sinónimos. Nosotros también los utilizaremos en este sentido en el presente trabajo, excepto cuando por otras razones se necesite establecer una diferenciación de términos.

14. Cf. De LUBAC H., “Liminar”, en BARAUNA G. (dir.), *La Iglesia en el Vaticano II*, vol. I, Juan Flors, Barcelona 1968, XXXI.

15. MOLTMANN J., *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978, 26.

El primer misionero es el propio Dios-Trinidad. Este Dios que en su ser es comunión desborda los límites intratrinitarios y quiere que todos los seres humanos participen de la comunión y vida divina, y la vivan entre sí en este mundo en todos los ámbitos de la existencia. Así el Vaticano II afirma la razón fundamental de la naturaleza misionera de la iglesia¹⁶ al decir que esta “toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2). Una iglesia que en su acción evangelizadora no sea creadora de comunión, participación, solidaridad, etc., es decir, que no potencie y construya los valores del Dios-Trinidad no está cumpliendo su tarea, pues el Dios-Trinidad quiere ser reconocido y confesado en las prácticas humanas.

Dentro del proyecto de Dios Padre de salvar a todos los hombres, Cristo ejerce su señorío por medio de su Espíritu que penetra todo el universo e impulsa hacia la plenitud, pero que actúa en forma particular en la comunidad visible de los creyentes, que es por eso, en el Señor -luz de las gentes- sacramento, es decir, signo e instrumento de la salvación de los hombres y del universo todo. Si la responsabilidad misionera de la iglesia incumbe a todos los miembros de la misma, es decir, a todo el Pueblo de Dios (AG 36) es debido a que la comunidad eclesial es continuadora de la misión de Jesús (AG 2-3), el cual hizo del Reino de Dios el centro de su misión.

B) La iglesia, sacramento del Reino.

La noción bíblica Reino de Dios va siendo la clave fundamental en la comprensión del ser y misión actual de la iglesia (LG 5; P 227), pues ayuda a la iglesia a entenderse mejor como sacramento de salvación, ya que con el mensaje del Nuevo Testamento, sobre todo de los sinópticos, la salvación de Dios es el Reino de Dios que se acerca. Por eso, afirmar que la iglesia es sacramento de salvación significa que a ella pertenece presentizar el mensaje del Reino, como oferta, como interpelación, como realización anticipada, que

16. Este mismo énfasis en la misión de la iglesia aparece en Medellín, pero hay un acento nuevo: la situación de miseria, opresión de América Latina aparece como un elemento determinante en la comprensión de la misión de la iglesia. Podríamos decir que en Medellín más que llevarse a cabo una aplicación del Vaticano II a América Latina lo que aconteció fue ver el Concilio a partir de la realidad latinoamericana. Esto fue asumido de un modo más marcante en Puebla.

apunta al futuro definitivo. En este sentido la iglesia es signo del Reino de Dios.

Se afirma así que la iglesia sólo tiene sentido puesta al servicio del Reino como lo hizo Jesús. Y que sólo en ese servicio puede convertirse en anunciadora y realizadora de la salvación de la que es sacramento. Así, se puede decir, junto a Clodovis Boff: "El mundo humanizado es la 'res' del Reino, en cuanto que la Iglesia es el 'Sacramentum' del mismo"¹⁷.

La comunidad eclesial, particularmente la de América Latina, desde su nueva espiritualidad y praxis, se centró en el contenido nuclear de la predicación de Jesús, el Reino de Dios, y en la práctica del mismo como horizonte desde el cual comprender mejor su misión. Este continuar la tarea de Jesús en su Espíritu tiene una doble significación: a) la iglesia es la comunidad que permanentemente recibe el anuncio del Reino, se convierte a él y celebra agradecida tal don; b) al mismo tiempo es la comunidad que ejercita el encargo - recibido como don- de significar el Reino y servirlo entre los hombres.

Así se profundizarán las relaciones entre la iglesia y el Reino, entre la iglesia y la práctica de Jesús. Igualmente habrá una mayor historización del Reino, con todo lo que esto implica. La evangelización adquirirá un nuevo horizonte, y los marginados serán los primeros destinatarios del mensaje del Reino y también sus primeros evangelizadores (P 1147).

C) *El camino del Jesús histórico.*

Para mejor comprender el significado del Reino que Jesús proclama - que está ya presente y que camina hacia su plenitud, y que la iglesia tiene que anunciar y realizar con su vida- el camino histórico de Jesús se convirtió en el punto de partida¹⁸. Es decir, la persona, vida, mensaje, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret.

17. BOFF C., *Comunidade eclesial-Comunidade política*, Vozes, Petrópolis 1978, 29.

18. "Es indudable que en los últimos decenios existe en la teología sistemática, tanto católica como protestante, una tendencia a historizar a Jesu-Cristo, revalorizando el significado revelatorio de su existencia terrena y revalorizando ésta para la comprensión total de Jesu-Cristo. La cristología latinoamericana se inscribe formalmente en ese proceso, pero con características propias", SOBRIÑO J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982, 96.

Lo primero que nos llama la atención al acercarnos al Jesús histórico es que él no se predicó a sí mismo, que él no fue lo último para sí mismo. Tampoco lo fue la iglesia, y ni siquiera Dios en sí mismo. Lo último, aquello que se torna el eje definitivo de una jerarquía de valores, es el Reino. “Lo que da sentido a la vida, actividad y destino de Jesús es el reino de Dios”¹⁹, es decir, Dios como cercanía, Dios como viniendo, Dios como Padre. Un Padre que es misericordia, que es amor efectivo para con los hombres, tomando partido por aquellos de sus hijos que tienen la vida amenazada²⁰ e implantando así el derecho de los pobres.

Jesús no se limitó a anunciar el Reino de Dios que estaba próximo, cercano y que tomaba predilección por los pobres, sino que se empeñó en construirlo con sus gestos y actitudes de vida. De ahí sus milagros y curaciones que son una señal liberadora del Reino, liberando del mal físico. Sus comidas con los publicanos y pecadores son la presencialización del Dios del Reino que se parcializa por aquellos que son marginados religiosamente en su sociedad. A partir de los valores del Reino critica a los ricos e injustos y desenmascara sus intereses e injusticias. Es, por tanto, un amor que privilegia la vida donde está amenazada, que no rehuye los conflictos, que, en definitiva, presencializa el Reino de Dios y nos muestra al Dios del Reino.

D) Las mediaciones históricas del Reino en la comunidad de los seguidores de Jesús.

Anunciar ese Reino implica dejarse convertir por él y seguir el camino de Jesús. Así, la iglesia es la comunidad de los seguidores de Jesús en continuidad histórica con él. En ese seguimiento irá discerniendo y descubriendo aquellas mediaciones (políticas, económicas, etc.) que están más de acuerdo con el Reino y son constructoras de éste, y al mismo tiempo tendrá que denunciar todas aquellas mediaciones que se oponen a Dios y su Reinado.

19. SOBRINO J., *o.c.*, p. 135.

20. Desde la perspectiva del mundo mesopotámico que tuvo influencia sobre el Antiguo Testamento “se desprende el ideal de una justicia real, no precisamente imparcial, sino inclinándose a favor de los débiles contra los fuertes, de los pobres contra los ricos. Bajo un rey perfecto que ejerza eficazmente su prerrogativa de defensor de la justicia, esta justicia no aprovecharía de manera igual a todos los sujetos: los humildes y los pequeños serían sus beneficiarios, mientras que los poderosos y los violentos serían arrojados del reino por dañar a los demás”, DUPONT J., “La Iglesia y la pobreza”, en BARAUNA G., (dir.), *o.c.*, 421.

La comunidad eclesial cada vez ha ido tomando más conciencia de esa liberación total hacia la que nos apunta la práctica y predicación de Jesús y la necesidad de que el Reino se vaya realizando inicial pero efectivamente en mediaciones históricas concretas. Mediaciones que presencian el Reino a través de liberaciones humanas, pero que ni agotan el Reino ni se identifican con él ²¹.

Dicha liberación se da fundamentalmente en la liberación histórica del pueblo oprimido. Es decir, el Reino de Dios está presente en las aspiraciones del pueblo dominado y se torna verdaderamente presente de un modo real, incipiente y cercano en las luchas y esfuerzos por la liberación histórica, siendo los pobres y dominados los protagonistas primeros. Son avances paulatinos que nunca podemos absolutizar y que hemos de someterlos a la crítica del Reino. Así los hechos históricos, siempre cargados de ambigüedad y opacidad, se tomarán más transparentes y podrán ser realmente señales claras y reales del Reino, de la liberación escatológica.

E) Iglesia evangelizadora al servicio del Reino.

La iglesia ha de ser señal del Reino no solo para sus miembros que profesan explícitamente a Jesucristo, sino para cualquier hombre, de modo privilegiado para aquellos que tienen la vida amenazada, que son deshumanizados y empobrecidos. Igualmente se comprueba que no todos los que están empeñados en la defensa de la dignidad humana y en la construcción de unas relaciones más fraternas confiesan explícitamente a Jesucristo ni pertenecen a la iglesia. Para corroborar estas palabras se podrían citar diversidad de ejemplos indígenas. Por tanto, se percibe con claridad que el Reino de Dios y su acercamiento es una realidad que rebasa las fronteras de la iglesia, y que ésta, aunque sea Reino, no se identifica ni agota todo el Reino, sino que fundamentalmente desempeña el papel de señal, de sacramento de aquél ²².

La tarea de buscar la liberación plena del hombre sólo podrá llevarse a cabo si está dentro de un marco de diaconía liberadora como fue la de Jesucristo. Unas palabras de Quiroz Magaña pueden ayudar a comprender mejor

21. Cf. GUTIERREZ G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1980, 239.
22. "La Iglesia no es el Reino pura y simplemente. Ella también es el Reino, pero no sólo ella", BOFF C., *Comunidade eclesial...*, 29.

todo lo que se ha intentado decir: "Si la liberación histórica ha de entenderse como mediación necesaria, como realización incoada del reino de Dios, la iglesia como signo y servidora del reino está llamada 'no sólo a ponerle nombre sino sobre todo a llevarla a cabo efectivamente'. Su misión está, pues, intrínsecamente referida tanto a la aspiración de los oprimidos por la liberación cuanto a la participación efectiva en las luchas para lograrla. Cuestión ésta decisiva a la hora de delinear su central actividad evangelizadora"²³.

Esta diferente autocomprensión de la iglesia y de su misión -como señal y servidora del Reino- llevó a una nueva manera de entender la evangelización.

1.2.2. Relación dialéctica entre evangelización-inculturación-liberación.

Ese nuevo modo de evangelizar por parte de la iglesia -sacramento del Reino- se caracteriza fundamentalmente por tomar conciencia de la relación existente entre la evangelización, la inculturación y la liberación. Relación que es de tipo dialéctico.

A) Caracterización de los términos.

Es necesario comprender los términos con los que vamos a trabajar antes de establecer la relación entre ellos. Hagamos una breve caracterización de los mismos.

a) Evangelización.

La identidad de la iglesia consiste en la misión de evangelizar. Las estructuras de la iglesia (doctrinales, sacramentales y organizativas) no alcanzan su plenitud si no es en el servicio a la evangelización²⁴. El horizonte último de la evangelización de la iglesia es el Reino de Dios.

23. QUIROZ MAGAÑA A., *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 145.

24. El término evangelización, empleado recientemente en la teología y la pastoral, no aparece en el Nuevo Testamento. Procede del verbo evangelizar (euangelízesthai = anunciar una buena noticia) y del sustantivo evangelio (euangélion = buena noticia), usados frecuentemente por los sinópticos y Pablo. En Juan evangelizar y evangelio son sustituidos por las palabras testimoniar y testimonio. Equivalente a evangelización es el término misión, que está en relación con el vocablo griego "apostello" (apóstol).

Existen varios modos fundamentales e interrelacionados de evangelizar: 1) mediante el anuncio de la Palabra de Dios, como expresión del sentido global de la historia y de la gratuidad. El mundo en que la iglesia desarrolla su misión es un mundo de pecado, por eso a la evangelización le compete no solo el anuncio, sino también la denuncia profética de todo aquello que impide o niega fundamentalmente el Reino de Dios; 2) el testimonio de vida de los cristianos; 3) la acción transformadora del mundo que vaya realizando el contenido de la palabra, el Reino de Dios (EN 18). Modos todos ellos necesarios para que se pueda decir que se da una evangelización completa.

El contenido de la evangelización que se hace presente a través de las diversas mediaciones es uno sólo pero con dos dimensiones: 1) la Buena Nueva como realidad trascendente, es decir, el amor de Dios a los hombres manifestado en Cristo, y la esperanza de la plenitud final; y, 2) la Buena Nueva como realidad histórica, es decir, la realización de ese amor en épocas determinadas de la historia (EN 27). En América Latina el amor debe tomar privilegiadamente, aún sin ignorar otras formas necesarias de amor, la forma de la justicia, como vehículo indispensable de la creación de la fraternidad entre los hombres y así de la filiación de hijos de Dios.

La evangelización debe “unificar el momento de fe y el momento de praxis, sin dar autonomía a una de ellas sobre la otra. La fe es el sentido último cristiano de lo que se hace, y la acción es la praxis cristiana de ese sentido último. La realidad cristiana es el proceso histórico de creer en el Dios del reino, haciendo el reino de Dios”²⁵.

El esquema evangelizador - evangelización - evangelizado, aunque cronológicamente es correcto, sin embargo es insuficiente. Por eso es más adecuado entender las relaciones entre esos términos de modo dialéctico. Solo se avanzará en la acción misionera si la entendemos como un proceso en que se da interrelación de los tres elementos, implicándose e impulsándose mutuamente.

La opción por una evangelización preferencial por los pobres, haciéndose así realidad la verdad evangélica de que los pobres son sus destinatarios

25. SOBRINO J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiólogía*, Sal Terrae, Santander 1981, 294.

privilegiados, históricamente ha sido condición necesaria para percibir que los pobres son más que eso, son portadores y agentes privilegiados de evangelización. Esto “ha dado lugar a la convicción, de que habrá evangelización e iglesia que sea signo del reino en la medida en que haya ‘iglesia de los pobres, iglesia de los oprimidos’ “²⁶.

Un modelo de evangelización que integra de modo dialéctico (fe-praxis, trascendente-inmanente, anuncio/denuncia-testimonio-transformación, evangelización-evangelizador-evangelizado, etc.) tiene consecuencias que pueden ser previsibles a priori y comúnmente constatables a posteriori: la conversión de la propia iglesia; la unión de los diversos grupos eclesiales alrededor de la misión evangelizadora, y la consiguiente autoseparación de quienes no aceptan este modelo de evangelización; la persecución a la iglesia; la credibilidad ante el mundo, sobre todo de los oprimidos; la autoconciencia de la iglesia de ser el cuerpo de Cristo en la historia; y otras muchas.

b) Inculturación.

Hay que indicar primeramente que el término inculturación (en su aspecto teológico, pero ligado a su componente antropológico-cultural, sin el cual no puede ser comprendido) se diferencia de otros términos como enculturación²⁷, aculturación²⁸, transculturación²⁹, etc.

Terminológicamente comenzó por hablarse de aculturación. Según la Social Science Research Council con dicha palabra se quería decir que comprendía “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes están en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno de ambos grupos”³⁰. Hacia 1930, coincidiendo

26. QUIROZ MAÑAGA A., *o.c.*, 149.

27. Enculturación es el proceso de asumir la propia cultura. Lo podríamos denominar también de socialización, es decir, familiarizarse con los valores, costumbres... y cosmovisión del grupo, que va configurando mi identidad étnica y cultural.

28. Aculturación es el proceso de transformaciones que se verifican en una persona o grupo al entrar en contacto con otra cultura diferente, o por la interacción de dos o más culturas distintas. Otros prefieren denominar a ese proceso de interculturación, para expresar mejor que no hay culturas superiores o inferiores, sino culturas diferentes; y que es dentro de ese clima de igualdad y de respeto donde se ha de dar el encuentro de culturas. Es un proceso bidireccional. Nosotros preferimos utilizar esta segunda denominación.

29. Transculturación es la posible o efectiva transferencia impositiva y unilateral de valores, símbolos, instituciones, patrones, etc., de una cultura sobre otra.

30. SPICER E.H., “Aculturación”, en *EICS* 1 (1974) 34.

con el relanzamiento misionero de Pío XI, empieza a subrayarse el término adaptación. Comienza a hablarse de conocer, comprender, penetrar la mentalidad y la cultura, para poder introducir el mensaje evangélico. Descúbrese así la importancia del otro. Esta evolución de adaptación madura en la década del 50, y recorre -junto a su variante de acomodación- todo el Vaticano II. Poco a poco esta categoría se va viendo insuficiente y ultrapasada. En el sínodo sobre la Evangelización de 1974 se da un cambio significativo incluso en el lenguaje. Del prefijo de yuxtaposición extrínseca “ad” (adaptatio, accomodatio) se pasa al prefijo de movimiento intrínseco “in” (inserción, indigenización, encarnación). El mensaje debe pasar a formar parte de la cultura. Esto es recogido por Pablo VI en la “Evangelii Nuntiandi” (ej.: nº 20). En 1977, en el sínodo de Catequesis, el cardenal Sin, de Manila, habla textualmente del proceso de inculturación. Dicho término será asumido oficialmente en 1979 por la “Catechesi Tradendae” (eje.: nº 53; aun cuando en este documento los términos inculturación/encarnación/aculturación sean utilizados como sinónimos).

Poco antes, concretamente en 1978, escribía el P. Arrupe su carta sobre la inculturación en la que define a ésta con las siguientes palabras: “La inculturación es la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, de modo que no solamente esta experiencia se exprese con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que aún no sería sino una adaptación), sino que esta misma experiencia se transforme en un principio de inspiración, a un tiempo norma y fuerza de unificación, que transforma y recrea esta cultura dando origen a una ‘nueva creación’ “³¹.

En Jesucristo se encuentra la pedagogía de la encarnación y liberación, donde -siendo de condición divina- asume nuestra condición humana buscando la humanización y divinización del hombre y de todos los hombres, lo cual exige en primer momento liberarnos del pecado y de todas sus consecuencias.

Son significativas las implicaciones -eclesiales y personales- que se deducen de comprender de tal modo la inculturación. Señalemos algunas referentes a la persona del inculturado, del misionero:

- ir asumiendo la cultura diferente del grupo indígena donde va, e irse distanciando de su propia cultura;

31. “Lettera del P. Arrupe sull’inculturazione”, en *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, CIS, Roma 1979, 145.

- ese asumir la nueva cultura -y no purificar o destruir primeramente- conlleva no solo conocer el sistema de adaptación al medio, el sistema de asociación y el sistema de interpretación del grupo indígena, sino también solidarizarse con su situación (EN 21) -en las alegrías, las tristezas, las luchas, los problemas, la misma suerte y destino, etc.;

- así la inculturación del misionero es un proceso continuo, pues procede de otra cultura diferente y es grande su historia vivida fuera del grupo indígena antes de su inculturación;

- la tarea principal del misionero no es tanto la identificación con los indígenas -lo cual aun siendo prácticamente imposible no disminuye en nada la exigencia de la inculturación- cuanto sobre todo solidarizarse con ellos en la construcción conjunta del Reino de Dios que en sí mismo exige ser anunciado explícitamente en orden a que sea acogida la Buena Noticia de Jesucristo y nazca una iglesia con rostro indígena, mediante la fuerza del Espíritu. De lo contrario se estaría confundiendo "la 'solidaridad misionera', que incluso va hasta la muerte, con la 'identidad misionera'. Si el misionero pierde su identidad, se vuelve un caso psiquiátrico"³².

c) Liberación.

El término liberación³³ aparece francamente tratado en el ambiente eclesial actual en el "Mensaje de los obispos del Tercer Mundo", publicado como respuesta al llamamiento de la "Populorum progressio" (1967). Hasta entonces predominaba el término desarrollo introducido en los documentos del magisterio eclesiástico -salvo una alusión de Pío XII- por Juan XXIII en la "Mater et magistra". Terminología que atraviesa toda la "Gaudium et spes", aunque hace alguna mención accidental de la dependencia (nº 9) y de la liberación humana (nº 10.20). La "Populorum progressio" hace del desarrollo su

32. SUESSP., *Cálice e cuia. Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*, Vozes, Petrópolis 1985, 59.

33. En griego liberar corresponde a "éleuthéroun" y liberación a "éleuthérosis". El sustantivo no se encuentra ninguna vez en el Nuevo Testamento y el verbo solo 7 veces. El término libertad (éleuthéria) aparece 10 veces en los escritos neotestamentarios, y libre (éleuthéros) 23 veces. Cuando la idea de salvación se encuentra mezclada con la de liberación el Nuevo Testamento utiliza generalmente "ruomai", que corresponde bastante bien al hebraico "nasál". La mayoría de las veces el verbo salvar, y los sustantivos salvador y salvación, se emplean sin determinación concreta, pues no existe más que una única salvación y un único salvador, Cristo.

tema central, al mismo tiempo que -en relación a los documentos anteriores- sus ideas son más claras y su lenguaje más preciso. Así, al sustantivo desarrollo se añade el adjetivo integral, lo cual nos coloca ante una visión diferente que abre nuevas perspectivas. Indica el problema de la dependencia y de la liberación (nº 47), pero se dirige -en última instancia- a los grandes de este mundo para que hagan los cambios necesarios. Por tanto, la "Populorum progressio" es un documento de transición. El tema de la liberación tratado ya en el "Mensaje de los obispos del Tercer Mundo" es profundizado en la "II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", celebrada en Medellín en 1968. Ya no se ve la situación a partir del punto de vista de los países centrales, sino que más bien se comienza a adoptar el punto de vista de los países periféricos, y a asumir desde dentro sus angustias, sus aspiraciones y su protagonismo en este proceso de transformación. Con el surgimiento de la teología de la liberación dicho término liberación se ha convertido en pieza nuclear de la reflexión teológica, y uno de los ejes articuladores de la "III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", celebrada en Puebla en 1979.

Podemos señalar en el término liberación tres niveles de significación que se interrelacionan³⁴:

1) Liberación expresa, en un primer sentido, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso socioeconómico y sociopolítico que los opone a los pueblos opulentos y a las clases opresoras;

2) Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Situados en esta perspectiva aparece como exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de la existencia y de la historia;

3) En el campo teológico, liberación nos remite a la Biblia, donde Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo Salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana.

34. Cf. GUTIERREZ G., *o.c.*, 68-69.

No se trata, sin embargo, de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente. Estamos ante tres dimensiones de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo. Dimensiones que se implican mutuamente.

Leonardo Boff brevemente nos resume los diversos aspectos de la liberación en un comentario que hace a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: “¿Cuál es el sentido fundamental que se da a la liberación en el documento de Puebla? De los muchos textos se desprende que se trata siempre de una liberación integral. Ella se asienta sobre ‘dos elementos complementarios e inseparables: liberación de todas las esclavitudes... y liberación para el crecimiento progresivo en el ser’ (nº 482). Por ser integral la liberación abarca todas las dimensiones: personal, social, política, económica, cultural, religiosa y ‘el conjunto de las relaciones entre ellas’ (nº 483). Por ser integral, la liberación no tolera reduccionismos que significan siempre mutilaciones, sea olvidando ‘la liberación del pecado’, sea olvidando ‘las dependencias y esclavitudes que hieren derechos fundamentales’ (nº 485). Por tanto, se trata de ‘una liberación que se va realizando en la historia’ (nº 483) y también de una liberación trascendente (nº 475)”³⁵.

Después de caracterizar los diversos términos con los que se va a trabajar se comenzará por establecer la relación existente entre evangelización y liberación, después la que se da entre inculturación y evangelización, y finalmente se verá cómo la evangelización liberadora ha de ser también evangelización inculturada, y viceversa.

B) Relación entre evangelización y liberación, o evangelización liberadora.

En esta relación entre evangelización y liberación lo primero que es necesario realizar es indicar los vínculos existentes entre ambos, para así después ver en ese proceso bidireccional las contribuciones mutuas.

a) Vínculos o lazos existentes entre evangelización y liberación.

Dichos lazos o vínculos son de diverso ámbito, pudiéndose señalar los siguientes:

35. BOFF L.-BOFF C., *Liberad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1982, 60-61.

- de orden antropológico: el hombre a quien se dirige el evangelio y su propuesta salvífica no es un ser abstracto, sino alguien que vive en sociedad, que tiene problemas económicos, sociales, etc. Sociedad por lo demás cargada de conflictos. A esto hay que añadir que el hombre no es un ser fraccionado ni divisible, sino unitario. Así la liberación, tanto en su dimensión escatológica como histórica, forma parte del proceso evangelizador (EN 31) y del contenido de la evangelización (EN 34);

- de orden teológico: no se puede separar el plan de la Creación del plan de la Redención. Las injusticias de la creación son destruidas, y la justicia de la creación restaurada (EN 31). Por tanto, la Redención restaura el orden destruido de la Creación. La evangelización mediante su anuncio, a través de palabras y hechos, trata de restaurar el sentido originario de la creación donde el hombre administra lo creado en orden a establecer una fraternidad humana que tenga como único Padre a Dios. Situación perturbada cuando el hombre no aceptó su alteridad de creatura y quiso volverse Dios. Originándose así la ruptura también de la justa relación con lo creado y de la comunión entre los hombres. Se pasó así del servicio a la servidumbre, de la libertad a la esclavitud. Por eso el hombre necesita ser redimido, liberado;

- de orden cristológico: el Jesús de Nazaret que anunció la Buena Nueva del Reino fue el mismo que realizó a través de su vida gestos y hechos liberadores (milagros, etc.) (EN 6). Su palabra explicaba sus gestos, y éstos realizaban, confirmaban y daban credibilidad a sus palabras. Ambos, hechos y palabras, se encuentran dentro del mismo horizonte, que no es otro sino el del Reino (EN 12);

- de orden pneumatológico: el Espíritu que habita en todo hombre, que mueve al evangelizador a evangelizar, que abre los corazones para acoger la Buena Nueva es el mismo que evangeliza a través del testimonio, que impele a practicar el amor y la justicia, que hace fructificar el evangelio y que transforma al hombre entero, a todos los hombres y sus relaciones;

- de orden eclesiológico: Jesús anunció el Reino y lo realizó en su vida. A la Iglesia como continuadora de Jesús le compete la misma misión, es decir, ser sacramento del Reino mediante la proclamación y realización del mismo;

- de orden político: la salvación escatológica anunciada se da en la his-

toria ya incipientemente. Por eso necesita de mediaciones humanas liberadoras, sobre todo en el campo político, económico, cultural, etc., que presencien, y hagan de la historia de salvación una salvación en la historia. Mediaciones y señales tales como la justicia, la solidaridad, la paz, el respeto a las culturas, etc. Es lo que podríamos llamar dimensión política de la caridad, que es uno de los signos de nuestro tiempo.

b) Contribuciones mutuas entre evangelización y liberación.

Esos lazos nos abren el camino para ver cómo se enriquecen mutuamente la liberación y la evangelización. Primeramente indiquemos los aportes de esta última sobre la liberación. Entre todos ellos hay que subrayar los siguientes:

- anuncia la liberación integral del hombre y de todos los hombres. Por tanto, anuncia cuál es la vocación del hombre: vivir en comunión con Dios y con los hombres. La liberación integral forma parte del contenido de la evangelización (EN 30; P 480);

- desvela a la luz de la fe el sentido más hondo de las luchas concretas de liberación. Ayuda a discernir el horizonte hacia donde apunta cada acción humana: si construye el Reino o si se opone a él. Ese desvelar nos mantiene vigilantes para no identificar la liberación escatológica con las liberaciones históricas concretas, las cuales son ya salvación aunque aún no en su plenitud; y también para no separarlas, pues la liberación escatológica (que es la decisiva) se desdobra intrínsecamente en la liberación ético-política; e igualmente para no absolutizar ninguna mediación histórica por liberadora que sea, pues siempre está cargada de ambigüedad y de otras motivaciones no humanizantes, que la convierten en opresora si no está penetrada por el Espíritu que la lleva a una continua conversión (EN 35)³⁶;

- denuncia todo aquello que se opone al Reino que Dios quiere establecer. Denuncia las situaciones injustas, las dominaciones, las explotaciones, los ídolos, etc. Es decir, denuncia el pecado y todas sus consecuencias;

- concientiza: el anuncio despierta a la dignidad de hijos de Dios, a

36. Cf. COMBLIN J., "Evangelização e libertação", en *REB* 37 (1977) 586-587.

quienes han sido atropellados y despoja en su humanidad, y les hace descubrir su papel de protagonistas y su fuerza histórica;

- politiza: en cuanto dicho anuncio -interpelación a la conversión- postula transformaciones históricas reales y acciones efectivas con objeto de lograrlas, y en cuanto ayuda a discernir los rumbos concretos de la auténtica emancipación, puede decirse que tiene un carácter politizador.

De diversa manera también enriquece la liberación a la evangelización. He aquí algunas de sus contribuciones:

- vuelve verdadero lo anunciado. El Reino de Dios propuesto como Buena Nueva es acogido a través de señales concretas. Así el anuncio del Reino se vuelve verdadero en la praxis del Reino;

- vuelve creíble el evangelio y a sus testigos, al mismo tiempo que interpela también a otros a seguir esta praxis, que es la praxis de Jesús de Nazaret;

- desvela el horizonte real hacia el que se orienta tal o cual tipo de evangelización: si está o no centrada en el Reino; a quien sirve ese tipo de evangelización; etc.;

- denuncia una fe que se desliga de la praxis, convirtiéndose así en un autoengaño, en un antitestimonio, y en una caparazón que nos insensibiliza ante el Dios vivo y verdadero ³⁷.

C) Relación entre evangelización e inculturación, o evangelización inculturada.

El mismo abordaje que se llevó a cabo con la evangelización liberadora se va a efectuar ahora con la evangelización inculturada.

a) Vínculos o lazos existentes entre evangelización e inculturación.

Entre evangelización e inculturación existen diversos vínculos, pudiéndose señalar los siguientes:

- de orden antropológico: el evangelio se dirige al hombre concreto que está situado en un aquí y en un ahora, en un espacio y un tiempo, y que ine-

37. Cf. MUÑOZ R., *Evangelio y Liberación en América Latina. La teología pastoral de Puebla*, CLAR, Bogotá 1980, 57.

vitiblemente vive dentro de una cosmovisión cultural determinada. El hombre es un ser cultural y no se lo puede entender desligado de su intrínseca dimensión cultural;

- de orden teológico: si es verdad que Dios quiere salvar a todos los hombres no es menos verdad que él se fue revelando al hombre culturalmente situado (Abraham, Moisés, Profetas, Jesús, Pablo, etc.) con gestos y palabras inteligibles a estos (DV 2-3), y que todo ello fue codificado en lenguas determinadas (griego, etc.) (GS 58);

- de orden cristológico: el Hijo de Dios se encarnó asumiendo la condición humana en Jesús de Nazaret, que era judío y vivió dentro de una cultura judía en el primer siglo de nuestra era cristiana (AG 10). No podemos separar el plan de la Encarnación y el plan de la Salvación, pues la Palabra de Dios se encarnó para hacernos hijos de Dios y liberarnos del pecado. Es un amor, una solidaridad, que se encarna (incultura) hasta hacerse uno como nosotros;

- de orden pneumatológico: el mismo Espíritu que mueve al anuncio explícito de la Buena Nueva de Jesucristo a todos los hombres y culturas es el que ya está presente en cada historia y cultura concreta desde su inicio, dejando su huella en todo lo bueno que en ellas se encuentra;

-de orden eclesiológico: la iglesia peregrina, por su naturaleza es histórica, y está ligada a un tiempo y a un espacio culturales donde ha de emplear las mediaciones de dicha cultura para llevar a cabo en profundidad su tarea evangelizadora (GS 58, EN 20). Los santos Padres son un claro ejemplo de esto;

- de orden cultural: todo anuncio del evangelio necesita de mediaciones culturales para ser comunicado y para ser entendido por quien lo escucha. No es posible separar el contenido del anuncio evangélico de las mediaciones culturales, aunque ambos sean diferentes y no puedan identificarse (EN 20).

b) Contribuciones mutuas entre evangelización e inculturación.

Esos lazos entre evangelización e inculturación nos llevan a percibir cómo las relaciones que entre ellas se dan son muy fecundas. Son muchos -en primer lugar- los aportes de la evangelización respecto a la inculturación, pudiéndose indicar entre ellos los siguientes:

- reconoce y asume lo bueno que hay en cada cultura, pues ello proviene de Dios;

- defiende cualquier cultura cuando esta está amenazada;
- se sirve de las mediaciones de cada cultura para expresar el mensaje evangélico y la experiencia de fe personal y comunitaria (GS 44);
- anuncia explícitamente la Buena Nueva de Jesucristo a toda cultura;
- denuncia cualquier mediación cultural que quiere convertirse en la única o en la mejor versión del evangelio, o quiere imponer su modelo cultural;
- impregna cada cultura hasta convertirse el evangelio en el principio inspirador que transforme y recree dicha cultura (EN 20);
- confronta a cada cultura con el evangelio, siendo la jerarquía de valores del Reino el paradigma de todo y, por tanto, en relación al cual toda cultura tiene que autorrevisarse y transformarse.

En esa relación bidireccional entre la evangelización y la inculturación indiquemos -en segundo lugar- algunas de las contribuciones de esta última con respecto a la evangelización:

- trasvasa el mensaje evangélico en las mediaciones culturales del hombre concreto a quien va dirigido, siguiendo el principio de San Ireneo: “Lo que no es asumido no es redimido” (P 400);
- enriquece a la una y única iglesia de Cristo en la pluriformidad de expresiones de la misma fe;
- denuncia todo intento de uniformidad por ser empobrecedora y un camino falso para alcanzar la unidad. Solo en la alteridad y pluriformidad se puede construir la auténtica y difícil unidad (GS 22).

D) Relación entre evangelización liberadora y evangelización inculturada.

Una vez abordadas tanto la evangelización liberadora como la evangelización inculturada es necesario ver la relación que existe entre las mismas, pues “una evangelización liberadora debe ser una evangelización inculturada. Y este es el punto en el que todavía se necesita profundizar la reflexión teológico-pastoral y la misma praxis eclesial; incluso en el que se necesita profundizar toda la teología de la liberación, especialmente en relación con las etnias indígenas”³⁸.

38. KELLER M.A., “Evangelización e inculturación. Reto misionero de la Iglesia latinoamericana”, en *Biblia y Fe* 37 (1987) 103.

El haber abordado anteriormente de modo detallado los vínculos y aportes existentes entre evangelización y liberación, así como entre evangelización e inculturación, nos dispensa de hacer aquí un análisis exhaustivo entre la evangelización liberadora y la evangelización inculturada.

No obstante hay que hacer notar que tanto la evangelización inculturada como la evangelización liberadora se dirigen al mismo hombre concreto inmerso en una historia y en una cultura, y que necesita de mediaciones; tienen por centro a un Dios que en Jesucristo -de manera plena, definitiva y paradigmática- libera inculturándose, es decir, que entra en la historia y cultura humanas de un modo liberador; y son dinamizadas en la historia por el mismo Espíritu de manera que la Buena Nueva liberadora se incultura hasta el punto de convertirse en el principio inspirador, normativo y recreador de dicha cultura.

La evangelización liberadora y la evangelización inculturada se completan la una a la otra y no se da la una sin la otra y, más aún, se radicalizan mutuamente de modo que la evangelización inculturada lleva a profundidad la tarea liberadora hasta el punto que esta afecte a la propia raíz e identidad cultural, y la evangelización liberadora profundiza la evangelización inculturada hasta llegar a la liberación de las propias sombras y desvalores culturales. Al mismo tiempo mantienen una recíproca actitud crítica para que ni la evangelización liberadora se reduzca a una sola dimensión de la persona (como por ejemplo la dimensión socioeconómica, etc.), ni la evangelización inculturada pierda de vista su horizonte liberador.

Todo esto nos muestra la interrelación que se da entre la evangelización inculturada y la evangelización liberadora. O mejor, se puede decir que se trata de la misma y única evangelización, solo que con dos dimensiones diferentes, de manera que la una lleva a la otra, y que no es posible llevar a cabo una sin al mismo tiempo querer efectuar la otra, estableciéndose así, por tanto, una relación dialéctica entre ambas. Relación que nos abre el camino para una nueva praxis evangelizadora.

1.3. MOMENTO TERCERO: HACIA UNA NUEVA PRAXIS.

Este nuevo modelo de evangelización donde la diferente autocomprensión de la iglesia y de su misión, así como la articulación de la evangeli-

zación liberadora con la evangelización inculturada han sido decisivas, necesita de mediaciones concretas que permitan a dicho modelo evangelizador concretizarse y desencadenar una nueva praxis.

1.3.1. Mediaciones en el proceso evangelizador inculturado y liberador.

Las maneras de evangelizar “cambian según las diversas circunstancias de tiempo, lugar, cultura” (EN 40). Se podría señalar una gama de modelos de evangelización. Bien sea modelos que se practicaron en el pasado, o bien modelos que están vigentes actualmente³⁹. Pero no se puede olvidar que debemos “descubrir con audacia y prudencia (...) las formas más adecuadas y eficaces de comunicar el mensaje evangélico a los hombres de nuestro tiempo” (EN 40). Entre todos los modelos existentes el que mejor articula la inculturación con la liberación integral de todo hombre y de todos los hombres es el modelo que se puede denominar evangelización inculturada y liberadora.

Toda evangelización es un proceso que ha de tener en cuenta a sus destinatarios, los cuales están situados en un tiempo y espacio determinados. Tal proceso es al mismo tiempo dinámico y lento. Dinámico porque entre evangelizador, evangelización y evangelizado se da una relación dialéctica que permite el avance y crecimiento. En este sentido -propriadamente hablando- no hay uno que solo es evangelizador y otro que solo es evangelizado, sino que ambos son al mismo tiempo evangelizador y evangelizado. Expresar en categorías culturales el evangelio no es fácil ni rápido, menos aún impregnar toda una cultura. Por eso la evangelización que realmente se incultura exige un proceso demorado.

Dentro del proceso de evangelización inculturada y liberadora se pueden señalar algunas mediaciones, acentuaciones o fases que son absolutamente necesarias para que pueda darse tal tipo de evangelización. Veámoslas brevemente.

39. En relación con los métodos de evangelización citamos dos estudios interesantes: AZZIRI, “Método misionario e prática de conversão na colonização latino-americana”, en REB 47 (1987) 83-102; FLORISTAN C., “Evangelización”, en FLORISTAN C.-TAMAYO J.J. (coord.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 339-351.

A) La presencia testimonial.

El punto de partida de la evangelización es el acercamiento a la nueva cultura asumiéndola. Es al mismo tiempo el inicio del proceso de inculturación. Constitutivo de tal inculturación es el solidarizarse con dicho grupo cultural en las alegrías, en las tristezas, en los problemas actuales, en la misma suerte y destino, etc. (EN 21; GS 1).

En esta fase es importantísimo descubrir en la cultura las simientes del Verbo, es decir, los trazos de la acción de Dios sobre dicha cultura, las señales que este Dios que por ella pasó y en ella está presente antes de la llegada del misionero. Se trata de identificar y asumir lo que ya es evangélico en esta cultura. Es sobre todo aquí donde los indígenas se convierten en nuestros evangelizadores antes de que nosotros les anunciemos el evangelio.

En sintonía con la evangelización que los indígenas están realizando, el misionero corresponde con lo que se denomina presencia testimonial, misión-presencia, misión callada, proclamación silenciosa o incluso evangelización implícita. Es un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en el servicio a los hombres, concretizada en un amor preferencial por los indígenas. Presencia testimonial que, lejos de ser fruto de un miedo a anunciar la Buena Nueva o de una fe poco misionera, es el "primer medio de evangelización" (EN 41).

Si ad intra el misionero evangeliza primeramente con su presencia testimonial callada, es ad extra donde -a partir de los valores del Reino- tiene que levantar su voz profética contra toda amenaza e intento de recortar la vida de los pueblos indígenas. "La denuncia profética a partir de estos pueblos-resto no cuestiona solamente el modelo socioeconómico y los patrones culturales de la sociedad envolvente; cuestiona también la práctica de su religión y la vivencia de su fe"⁴⁰.

B) El diálogo.

La presencia silenciosa y solidaria del misionero siempre suscita preguntas a los pueblos indígenas. Cuanto más un misionero se incultura en la vi-

40. SUESS P., *o.c.*, 86.

da de estos pueblos, tanto más él es cuestionado y preguntado; tanto más los indígenas quieren conocer su vida, la cultura de donde procede, etc. “La presencia silenciosa suscita inevitablemente el diálogo, que más temprano o más tarde da al misionero la oportunidad de hablar de la ‘razón de su esperanza’ (1 Pe 3, 15)”⁴¹.

Es mucho lo que las culturas pueden aportarse unas a otras. Lejos de pensar que la cultura occidental es la única que puede dar hay que decir que tiene mucho que aprender y recibir de las culturas indígenas. Por eso es necesario que se establezca también un diálogo intercultural entre la cultura del misionero y la cultura del indígena, para enriquecerse mutuamente y buscar juntos la verdad.

A este respecto nos decía el Vaticano II: “Deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes” (AG 11).

C) Los pueblos indígenas al encuentro de Jesucristo.

El Dios que ya está presente en la historia y cultura indígenas desde el inicio necesita ahora ser anunciado de manera explícita. Se trata de la proclamación de la Buena Nueva de Jesucristo. El acento se pone aquí en la persona de Jesucristo y en lo que éste nos revela sobre Dios, sobre el hombre y sobre las relaciones Dios-hombre. Sin este anuncio explícito del evangelio la evangelización es incompleta e insuficiente. “No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios” (EN 22).

Ese anuncio del evangelio y de sus valores del Reino, acogido libremente, llevará a transformar no solo las personas, sino también las estructuras y la cultura en la medida en que se confronta ésta con el modelo del Reino. Encontrarán que tiene valores comunes y también que dicha cultura tiene antivalores con relación a los valores evangélicos. Y, por tanto, acoger la fe significará corresponder convirtiéndose a Jesucristo y transformar los antivalores que su cultura tiene. Son los indígenas, en la medida que acogen y cre-

41. SUESS P., *o.c.*, 87.

cen en la fe, quienes fundamentalmente tienen que realizar esa confrontación, discernimiento y cambio. A los misioneros (procedentes de otra cultura) les corresponde acompañar de modo cauteloso y prudente (discerniendo), pues no sea que al querer arrancar la cizaña se arranque también el trigo.

D) La comunidad eclesial con rostro indígena.

El último paso de este proceso evangelizador es el surgimiento y crecimiento de una comunidad eclesial con rostro indígena, es decir, con "su propia fisonomía" (EN 63).

La iglesia universal está perfectamente presente, de modo inculturado, en cada iglesia particular (EN 62) y la diversidad de todas estas iglesias integradas en la unidad la enriquecen y la llevan a comprender realmente lo que significa ser católica.

La iglesia indígena no la podemos comparar con la implantación de una filial de una multinacional. La iglesia indígena no es la reproducción de una iglesia colonial. Tampoco es la declaración de una supuesta independencia, ni es un movimiento cismático o una secta indígena. "La Iglesia con rostro indígena será una nueva manera de ser Iglesia, Iglesia que anuncia la Buena Noticia a partir de la mala noticia de los pueblos indígenas y en función de su 'vida en abundancia' " 42.

En la medida que los indígenas sean sujetos y protagonistas no sólo de su historia, sino también de su comunidad eclesial y del proceso evangelizador, será posible el nacimiento de una comunidad eclesial con rostro indígena. El evangelio será inculturado, al igual que los sacramentos y las demás expresiones de fe; los ministros de la comunidad serán indígenas, y posiblemente surgirán nuevos ministerios, etc. Así, la pastoral indigenista se transformará y dejará paso a una pastoral indígena, pues es necesario que aquéllos mueran y que éstos crezcan.

Estas cuatro mediaciones o fases de la evangelización inculturada no deben ser pensadas separadamente, tampoco organizadas como etapas de una secuencia cronológica. "Son componentes integrantes y subsidiarios de un so-

42. ID., "Igreja indígena: um novo jeito de ser Igreja. Apontamentos sobre os índios no encontro das CEBs e as CEBs dos povos indígenas", en *REB* 46 (1986) 630.

lo 'modelo' como funciones de un sistema" 43. Son marcos dinámicos de un mismo proceso. Se necesita por cierto, una organización metodológica, lógica y psicológica de estos elementos, colocando énfasis diferentes. Habrá diversidad de ritmos, de situaciones, de destinatarios... que llevarán a variaciones necesarias. Pero la evangelización inculturada y liberadora como un todo debe realizarse en estas cuatro mediaciones o fases.

Por tanto, estas mediaciones no se dan de modo puro -como aquí se han expuesto para mayor claridad y mejor comprensión- ni como fases cronológicamente continuadas, sino que comúnmente coexisten y aparecen mezcladas. Tampoco se puede indicar con límites claros donde termina una y comienza otra. No obstante, lo que cada fase indica es el aspecto o mediación principal a ser acentuada.

43. AZEVEDO M. de C., *Comunicadas eclesiais de base e inculturação da fé. A realidade das CEBs e sua tematização na perspectiva de uma evangelização inculturada*, Loyola, São Paulo 1986, 312 (Ed. española: Comunidades Eclesiales de Base. Alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia, Atenas, Madrid 1986).

comunicación

**ESTUDIOS VENEZOLANOS DE COMUNICACION
PERSPECTIVA CRITICA Y ALTERNATIVA**

SUSCRIPCIONES (4 números al año)

Venezuela:	Bs.	300.00	(aéreo)
Extranjero:	US\$	14.00	(superficie)
América	US\$	26.00	(aéreo)
Resto del mundo:	US\$	30.00	(aéreo)
Número suelto	Bs.	60.00	

**Revista COMUNICACION
Centro Gumilla
Edif. Centro Valores, P.B.
Apartado 4838
Caracas 1020-A . Venezuela**