

**INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS**

**ITER**

**REVISTA DE TEOLOGIA**

**LA NUEVA EVANGELIZACION**

**CARACAS**  
**Publicaciones ITER**  
**1990**

# ITER

## REVISTA DE TEOLOGIA

ENERO-JUNIO 1990

AÑO I, Nº 1

*Revista Semestral  
del Instituto de Teología  
para Religiosos*

---

### CONSEJO DIRECTIVO:

*Equipo Directivo del Instituto*

### CONSEJO DE REDACCION:

*Corrado Pastore, José C. Ayestarán, Pablo Stocco*

### COLABORADORES:

*José Manuel Alvarez, Andrés Argibay, Carlos Bazarra,  
Rafael Borges, Luis De Diego, Jesús De La Torre,  
Eduardo Frades, Alfonso Guerrero, José Godoy,  
José Luis Lofrano, Mikel Munárriz, Bruno Renaud,  
Johnny Reyes, Wagner Suárez, Pedro Trigo, Luis Ugalde,  
Mikel Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

### DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos  
Avda. Rómulo Gallegos - Apdo. 70913  
(Telf.: 02-354215, Telefax: 02-835311)  
Caracas 1071 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Revista ITER

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias

1990 Publicaciones ITER

Caracas (Venezuela)

### SUSCRIPCIONES:

Correo Normal: Venezuela: Bs. 200

Extranjero: \$ 10

Por Avión: Extranjero: \$ 12

### LEVANTAMIENTO DE TEXTO:

ISSFE - Los Teques

Telf.: 032-43008

### IMPRESION:

Acción Ecueménica

Caracas-Venezuela

Telf.: (02)811548-8611196

# INDICE

EDITORIAL.....	5
ESTUDIOS	
<i>Corrado Pastore, sdb</i> De la primera a la Nueva Evangelización.....	7
<i>Alfonso Guerrero, ofm Cap.</i> Criterios teológicos de la Nueva Evangelización...	23
<i>José C. Ayestarán, sj</i> Nuevo sujeto histórico evangelizador.....	37
<i>Mikel Munárriz, sj</i> Las Acciones Evangelizadoras.....	53
<i>Carlos Bazarra, ofm Cap.</i> Formación para la Nueva Evangelización.....	71
<i>Jesús De La Torre, ofm Cap.</i> Cambio en la Evangelización: modelo inculturado y liberador.....	85
<i>Gregorio Alvarez, ofm Cap.</i> El pueblo Barí y la Nueva Evangelización.....	115
<i>Pedro Trigo, sj</i> María Evangelizadora: María indígena.....	123
DOCUMENTOS	
Nican Mopohua.....	145
LIBROS	
Comentarios.....	161
Recensiones.....	166
Libros recibidos.....	177

## COLABORAN EN ESTE NUMERO

**CORRADO PASTORE**, *sdb*, Licenciado en Filosofía (Universidad Pontificia Salesiana-Roma) y en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico-Roma). Profesor de Sagrada Escritura.

**ALFONSO GUERRERO**, *ofm Cap.*, Licenciado en Filosofía (UCV-Caracas), Licenciado en Teología (PUG-Roma). Profesor de Cristología.

**JOSE C. AYESTARAN**, *sj*, Licenciado en Filosofía (Javeriana-Bogotá), Licenciado en Teología (Innsbruck) y Doctor en Teología (Pontificia Universidad Gregoriana-Roma). Profesor de Cristología.

**MIKEL MUNARRIZ**, *sj*, Licenciado en Filosofía (San Cugat de Vallés-Barcelona). Trabaja ahora en CEPAG (Asunción-Paraguay).

**CARLOS BAZARRA**, *ofm Cap.*, Doctor en Teología (PUG-Roma). Profesor de Teología.

**JESUS DE LA TORRE**, *ofm Cap.*, Licenciado en Teología (CES-Belho Horizonte). Profesor de Teología (Escatología y Gracia).

**GREGORIO ALVAREZ**, *ofm Cap.*, Misionero.

**PEDRO TRIGO**, *sj*, Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Quito), Doctor en Teología (Pontificia Universidad Comillas de Madrid). Profesor de Teología y de Historia de la Iglesia Latinoamericana.

# Editorial

*En el décimo aniversario de su fundación, el ITER, Instituto de Teología para Religiosos, quiere dar un paso hacia una mayor presencia teológica en la Iglesia venezolana. Durante estos años, el Instituto ha ido definiendo su identidad y madurando su propio pensamiento teológico. Por unos años los Profesores se han limitado a la docencia, ha llegado el momento de presentar el fruto de sus investigaciones y estudios en el campo del pensamiento teológico actual. La publicación de la Revista ITER va a ser un reto para el Centro de Estudios, dado el esfuerzo que exigirá de su profesorado el mantener la calidad y la constancia requeridas hoy de una Revista de Teología.*

*No se trata sólo de una evolución interna del Iter. La Iglesia venezolana cuenta con pocas publicaciones en el campo de la Teología. El Instituto Universitario Santa Rosa de Lima (IUSI) también hace no mucho ha emprendido la publicación de su Revista de Teología y del Boletín CIHEV de Historia Eclesiástica. En este contexto de apertura y de diálogo, el Iter quiere contribuir con su palabra al mutuo enriquecimiento del pensamiento teológico venezolano. Aunque todos necesitamos recibir los aportes teológicos que se producen en otras latitudes, necesitamos fomentar la producción venezolana, de una Iglesia que vive la fe cristiana en una historia concreta y tener una propuesta propia dentro de un sano pluralismo teológico.*

*ITER quiere ser una revista teológico-pastoral. Asume el quehacer teológico con el mayor vigor intelectual y sistematicidad. Propone una reflexión que arranca de la praxis pastoral y desemboca en la praxis. La tensión, teórica y práctica, entre teología y pastoral tiene que lograr la unidad dinámica del quehacer teológico-pastoral.*

*La periodicidad de la Revista va a ser semestral. En cada número se encontrarán estudios, documentación, presentación y reseñas de libros.*

*Al aproximarnos al V Centenario de la evangelización del Continente, el primer número, monográfico, está dedicado a la Nueva Evangelización en América Latina.*

*Para ubicarnos en el contexto de la Nueva Evangelización y descubrir los retos para hoy, se ofrece una mirada retrospectiva a la primera evangelización, la evangelización fundante con sus luces y sombras.*

*Se presentan los criterios teológicos (cristológicos, pneumatológicos, trinitarios y eclesiológicos) de la Nueva Evangelización.*

*Se hace la pregunta si existe un nuevo sujeto histórico evangelizador, y se identifica en el sujeto pobre y creyente, destinatario privilegiado del Reino, que es evangelizado y al mismo tiempo evangeliza.*

*Se presentan las acciones propias de la Nueva Evangelización. Las acciones son un elemento esencial en la comunicación del mensaje cristiano por eso, después de enumerarlas, se dan los criterios de valoración evangélica.*

*Si la Nueva Evangelización es un proyecto pastoral se hace necesaria una formación para la Nueva Evangelización. Esta óptica debe estar a la base de la formación de los agentes, entre ellos los candidatos a la vida religiosa.*

*El mundo indígena es numérica y culturalmente significativo en nuestro continente, para ellos la nueva evangelización debe ser inculturada y liberadora. Esto se ejemplifica con una experiencia misionera entre el pueblo Barí.*

*Finalmente, a través del estudio del Nican Mopohua, se presenta la figura de María evangelizadora, María indígena, como aparece en el evangelio guadalupano.*

*El tema del V Centenario y los desafíos de una nueva evangelización volverán a estar presentes en las páginas de la revista. Ojalá que este aporte estimule la reflexión y el diálogo entre los Religiosos y demás agentes pastorales de nuestro país en preparación a 1992.*

## DE LA PRIMERA A LA NUEVA EVANGELIZACION

*Corrado Pastore, sdb*

Ante el tema de la Nueva Evangelización puede surgir la pregunta: ¿Por qué una nueva evangelización? ¿Hay una base teológica para ello o se trata de algo coyuntural, el V Centenario de la primera evangelización? ¿Es nueva porque ya se terminó la anterior? ¿Se trata de rectificar la anterior? ¿Es nueva en los contenidos o sólo en los métodos?

Hablar de Nueva Evangelización supone y exige claridad sobre lo que es evangelizar, exige además una mirada retrospectiva sobre la evangelización anterior, la primera evangelización, para así enfocar los retos y desafíos de la evangelización en el hoy del Continente.

¿Qué es evangelizar? La pregunta es pertinente. Lo nuevo tiene que empalmar con lo antiguo, lo original, el acontecimiento fundante: Jesucristo. Evangelizar en el hoy es seguir el modo de evangelizar de Jesús, tomar conciencia del sentido que dio Jesús a la evangelización. De los textos del Evangelio emerge que Jesús no sólo anunció la venida del Reino de Dios con palabras, sino que manifestó el Reino con las obras. La predicación de Jesús se fundamenta en su acción concreta en favor de los necesitados, en la evangelización de los pobres.

Según los textos del Nuevo Testamento el anuncio del Reino de Dios que se acerca constituye el núcleo mismo de la buena noticia de Jesús. Reino que se caracteriza como realidad desconcertante, en contraste con las expectativas de los judíos, ya que sus destinatarios son los pobres. Los pobres van

a estar en el centro del anuncio del Reino hecho por Jesús. En la Sinagoga de Nazaret Jesús se presenta como el Mesías que viene a realizar las esperanzas de los pobres, suscitadas por los profetas a lo largo de los siglos: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha unguido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor (Lc 4,18-19). Jesús se identifica como el mensajero anunciado por el profeta (Is 61,1-2). El sentido de la misión de Jesús se hace incomprensible sin esta referencia a los pobres. Jesús recibió el Espíritu, fue unguido y enviado para esta misión. El anuncio de la llegada del Reino de Dios va a constituir una buena nueva precisamente para los pobres: ellos van a ser los privilegiados de ese Reino y la razón de su privilegio no se tiene que buscar en sus disposiciones espirituales, sino en la manera como Dios concibe el ejercicio de su realeza<sup>1</sup>.

## I.- LA NUEVA EVANGELIZACION.

Hablar de Nueva Evangelización es hablar de un proyecto, tal vez el primer plan de pastoral de toda la Iglesia<sup>2</sup>. No se trata por lo tanto de un simple tema de interés, sino de un proyecto de largo alcance.

¿Cómo ha nacido este proyecto?

La expresión la utilizó el Papa Juan Pablo II en 1983 en Haití<sup>3</sup>. En la alocución del 9 de marzo de 1983 a la XIX Asamblea del Celam en la catedral de Puerto Príncipe, al lanzar el programa de preparación al V Centenario de la evangelización de América Latina, dijo: "La conmemoración del medio mi-

- 
1. DUPONT Jacques, "La Iglesia y la pobreza", en BARAUNA G. (dir.), *La Iglesia en el Vaticano II*, Vol. I, Juan Flors, Barcelona 1968, pp. 421-423.
  2. Cf. GONZALEZ DORADO Antonio, "La nueva evangelización, promotora de la civilización del amor", en *Signos proféticos en la Nueva Evangelización*, CONFER 108 (1989) 585-666; CELAM, *Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia general del Episcopado latinoamericano. Instrumento preparatorio*, Trípode, Caracas 1990. Anexo 2: "La nueva evangelización: génesis y líneas de un proyecto misionero", pp. 170-189; MELGUIZO YEPES Guillermo, "En qué consiste la novedad querida por el Santo Padre para la evangelización de América Latina", en *Medellín* 57 (1989) 3-14.
  3. De los documentos de Juan Pablo II dedicados a la Nueva Evangelización en América Latina hay que destacar: en Puerto Príncipe (1983), en Santo Domingo (1984), en Viedma (Argentina) el 7 de abril de 1987 y en Salto (Uruguay) el 9 de mayo de 1988.

lenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso no de reevangelización, pero sí de una evangelización nueva: nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión". Y marcó los tres puntos de referencia necesarios para elaborar el nuevo proyecto de evangelización: "Mirada de fidelidad a vuestro pasado de fe. Mirada hacia los desafíos del presente y a los esfuerzos que se realizan. Mirada hacia el futuro para ver cómo consolidar la obra iniciada".

El año siguiente, el 12 de octubre de 1984, al iniciar el novenario de años en preparación al V Centenario de la primera evangelización desplegó en Santo Domingo un discurso programático, marcando las grandes líneas de la nueva Evangelización en América Latina: "América Latina está ante una gran prueba histórica. Por ello, la Iglesia ve en este jubileo un llamamiento a un nuevo esfuerzo creador en su evangelización... Esta evangelización será nueva por su potencial de santidad, impulso misionero, vasta creatividad catequética, manifestación fecunda de colegialidad y comunión, combate evangélico de dignificación del hombre para construir la civilización del amor".

La Nueva Evangelización no es sólo un proyecto de cara al futuro. Es una realidad que ha tenido su comienzo con el Concilio Vaticano II, releído para América Latina en Medellín y Puebla, y el Sínodo de 1974 con la Exhortación Apostólica de Pablo VI "Evangelii Nuntiandi".

Hablar de Nueva Evangelización en América Latina es hablar de un proyecto en marcha desde hace más de 20 años bajo la acción del Espíritu con la participación del pueblo de Dios.

La mayor parte de los documentos de Juan Pablo II desde 1983 han ido orientando y esclareciendo el proyecto de Nueva Evangelización. En la Exhortación apostólica "Christifideles Laici" enfrenta en toda su amplitud planetaria el proyecto de la Nueva Evangelización (CL 34). Los numerosos viajes efectuados en América Latina se han constituido en una constante animación de la Nueva Evangelización.

Sin duda se trata de un proyecto abierto y con resonancias desiguales en las distintas Iglesias <sup>4</sup>. En América Latina el interés por la Nueva Evange-

---

4. El proyecto tiene alcance planetario. Juan Pablo II lo ha propuesto desde 1985 también en Europa. En el discurso al VI Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas afirmó: "El mundo al que somos enviados ha sufrido tales y tantas transformaciones culturales, políticas, sociales y económicas, que es preciso plantear el problema de la evangelización en términos totalmente nuevos".

lización se ha ido incrementando durante estos años por encontrarse en continuidad con el dinamismo desencadenado por Medellín y Puebla y va a ser el tema principal de la IV Conferencia del Episcopado latinoamericano que se celebrará en Santo Domingo en 1992 y va a tener como tema: Una nueva evangelización para una nueva cultura <sup>5</sup>.

Es evidente que la Nueva Evangelización es un proyecto en marcha, que va tomando consistencia, con insospechadas consecuencias para toda la Iglesia.

## II.- LA PRIMERA EVANGELIZACION.

Frente a los 500 años de presencia del cristianismo en tierras americanas hay quien quisiera conmemorar con actitud triunfalista este proyecto evangelizador en línea de continuismo de un proceso histórico juzgado coherente y eficaz y quien toma una actitud crítica hacia un pasado hecho de luces y sombras, con la conciencia de que lo que fue equivocado en los 500 años de evangelización debe ser rechazado y de que aquello que fue genuinamente evangélico y evangelizador debe ser redescubierto y reasumido. En esta óptica se situó Puebla cuando afirmó que “la evangelización en cuanto tarea humana está sometida a las vicisitudes de la historia” (P 6) y “la Iglesia, en aquel entonces, tuvo que soportar el peso de los desfallecimientos, de las alianzas con los poderes de la tierra, de una visión pastoral incompleta y de la fuerza destructora del pecado” (P 10).

Esta óptica permite hacer una retrospectiva histórico-crítica de los 500 años de evangelización, capaz de reconocer en las limitaciones y errores de ayer auténticos llamados a una continua conversión y fidelidad al Evangelio.

El año 1992 va a ser la oportunidad de hacer un balance de los quinientos años que han constituido lo que somos en América Latina <sup>6</sup>. El hecho inicial es llamado descubrimiento, encuentro, conquista por unos, encubrimiento, invasión por otros. En todo el proceso ha estado presente la fe cristiana.

- 
5. El CELAM ya ha publicado el documento preparatorio a esta Conferencia. La Conferencia episcopal argentina, por su parte, ha elaborado un documento sobre el tema: “Líneas para una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”, en *L'Osservatore Romano* (edición en español) 7 (1990) 18-21.
  6. Cf. GUTIERREZ Gustavo, “Hacia el quinto centenario”, en *Páginas* 99 (1989) 7-15.

¿Cómo hay que leer esta historia? Durante mucho tiempo se ha leído desde la óptica de los que vinieron a América, hoy se hace necesario leer también los hechos desde la historia de los que ya estaban aquí en ese momento. No se puede ocultar el testimonio de cronistas, misioneros, obispos, indígenas y autoridades de la época que han dejado constancia de la inmensa destrucción de personas, pueblos y culturas<sup>7</sup>. A los teólogos europeos que sin haber pisado estas tierras justificaban los atropellos que se cometían, les decía Bartolomé de Las Casas: "Si fuéramos indios, veríamos las cosas de otro modo". Es un llamado a cambiar el punto de vista para comprender estos hechos<sup>8</sup>.

La primera evangelización se realiza en el contexto de un proyecto definido por los Reyes de España conquista de las Indias Occidentales<sup>9</sup>. La conquista tenía dos claros objetivos: la anexión de las nuevas tierras descubiertas a los Reinos de España y la incorporación de los indígenas a la Iglesia Católica. Se trata de un modelo de evangelización típico de un período de cristiandad: expansión político-geográfica de un Reino cristiano para promover la cristianización de la Amerindia, desarrollo de la actividad misionera y religiosa como medio para facilitar también la expansión y consolidación política del reino cristiano.

- 
7. GUTIERREZ Gustavo, *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*, Instituto Bartolomé de Las Casas, Cep, Lima 1989, p. 10, nota 2.
  8. El departamento de educación del Celam ha organizado cuatro seminarios sobre la historia de la Evangelización. El primero se realizó del 8 al 11 de noviembre de 1988 en Ciudad de México y ya han sido publicadas las Actas: *La Evangelización fundante en América Latina*, Celam, Bogotá 1990, pp. 417. Cf. el estudio de GOMEZ CANEDO Lino, "Visión panorámica de la evangelización fundante en América Latina", pp. 23-43. El segundo tuvo lugar en Caracas del 27 al 29 de abril de 1989 sobre la Evangelización en la colonia. Cf. la ponencia de TRIGO Pedro, "Evangelización en la Colonia: una teología patética", en *Boletín CIHEV*, 2-3 (1989) 73-91. El tercero en Curitiba del 26 al 30 de marzo de 1990 y el último se realizará en Santiago de Chile. El Documento del Celam "Instrumento preparatorio" dedica la primera parte a la "Visión histórica de 500 años de evangelización de América Latina", pp. 7-43. En varios aspectos nos distanciamos de los enfoques de este documento.
  9. En este punto seguimos el estudio de GONZALEZ DORADO Antonio, "Los Religiosos en la Historia de la Evangelización de América Latina", en *Medellín* 49 (1987) 18-47. Editado también en CELAM, *Evangelización, jerarquía y carisma*, Primer encuentro latinoamericano de Obispos y Religiosos, Celam, Bogotá 1987, pp. 95-140. Cf. también CLAR, *Formación en la Nueva evangelización*, "La memoria penitencial transformadora de nuestro pasado", Clar, Bogotá 1989, pp. 27-47; CODINA Víctor, "Vida religiosa y evangelización de América Latina", en *Boletín Clar* 1-2 (1989) 3-27.

- *Estado colonizador y misionero.*

Se configura así un estado colonizador y misionero con responsabilidad religiosa y política depositada en manos de los Reyes en base a la 'donación papal' contenida en las Bulas 'Inter coetera' dadas por Alejandro VI a los Reyes de Castilla en 1493. En ellas se confiere expresamente a Castilla: "potestad, autoridad y jurisdicción plena, libre y onímoda sobre las nuevas tierras descubiertas" y en las mismas bulas se enfatiza el motivo religioso de dicha donación política y se ordena a los Reyes que envíen "varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerles las buenas costumbres".

Se crean por lo tanto los organismos necesarios para desarrollar el ejercicio de esta función: el Patronato Regio y el Consejo de Indias.

El Patronato Regio es concedido por Julio II con la Bula "Universalis Ecclesiae" en 1508. Otorga a la corona de Castilla el derecho de patronato universal que permite el control de la evangelización misionera y de la vida de la Iglesia en América: entre ellos la presentación de Obispos y la administración de los bienes religiosos. El Estado se obliga a financiar toda la organización eclesial y misionera. Adriano VI en el Breve 'Omnimoda' de 1522 concede al Rey el envío de misioneros, el derecho sobre su selección, el examen y el posible veto a los elegidos. En 1532 Clemente VII concede facultades al Rey para enviar misioneros aun sin permiso de sus superiores. Los privilegios se multiplican y prácticamente toda la administración eclesiástica está controlada por el Rey. Se explica que comenzara a formularse la teoría del 'vicariato regio' como si el rey fuera el vicario o delegado del Papa para el gobierno de la Iglesia en las Indias.

El Consejo Real o Supremo de las Indias es constituido en 1524. Está encargado de todo lo pertinente a las colonias ultramarinas, incluso en el plano eclesiástico. Llega a mediatizar la comunicación entre los Obispos, los misioneros y la Santa Sede. Con Felipe II se incrementa el control, de tal manera que no se permite que nada vaya a Roma sin pasar por este organismo y todo documento pontificio o romano queda sometido al 'placet regio'.

*- Ambigüedad del modelo de evangelización.*

El modelo de evangelización durante los años de la colonia entraba en la lógica medieval de un Reino cristiano en expansión y misionero, modelado en un esquema de cristiandad.

La libertad de la evangelización quedaba mediatizada por las exigencias del proyecto político-religioso. Era evidente el interés demostrado por el Estado misionero en la propagación de la fe, pero eran claros también los intereses económicos, políticos propios de la Conquista. Esto fue motivo de problemas, tensiones y dificultades para la Evangelización desde el comienzo.

*- Opción de la evangelización misionera.*

Los primeros misioneros vinieron a las Antillas con la expedición de 1493. La mayor parte de los misioneros tuvieron una clara opción: la prioridad absoluta de la evangelización de los indígenas<sup>10</sup>. Pero dicha opción quedaba enmarcada en el modelo de evangelización establecido por los Reyes. Inmediatamente irá a surgir el conflicto entre la opción de los misioneros y el modelo evangelizador, entre las exigencias de la evangelización misionera y la praxis política.

Para fines de 1496 la conducta de los conquistadores con relación a los indígenas había originado un ambiente de animosidad y rebelión. En 1502 Nicolás de Ovando reprimió en la sangre las tribus indígenas y procedió a la primera repartición de Indios con carácter legal con imposición del trabajo forzoso. El mundo indígena quedaba así subordinado no sólo a los Reyes sino también a los colonizadores. En caso de resistencia quedaba justificada la guerra de pacificación. La expansión del reino cristiano en las Indias comenzaba a manifestar la profunda violencia que llevaba en su seno.

La evangelización misionera -como afirma Bartolomé de Las Casas- entró en profunda crisis. Los dominicos instalados en La Española en 1510 concientizan la contradicción entre la conquista espiritual y la conquista po-

---

10. Aunque no faltaron misioneros que asumieron el incómodo papel de misionero-funcionario real. Esto engendró en no pocos de ellos una actitud de tolerancia y de connivencia con los poderes colonizadores.

lítica. El 21 de diciembre de 1511 Antonio de Montesinos, en nombre de la comunidad, tiene su célebre sermón ante las autoridades de la isla. Afirma la evangelización como valor prioritario sobre cualquier otro tipo de proyectos e intereses. Denuncia el escándalo de una conquista cristiano-política que no respeta la dignidad humana de los indígenas y que injustamente los oprime y esclaviza, impidiendo el proceso de una evangelización testimonial y pacífica. Cuestiona la implantación del trabajo forzoso, el proceso de repartición y la instauración de las encomiendas. Proclama injustas las guerras llevadas contra gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas para someterlas al vasallaje. Los dominicos cuestionan los fundamentos mismos en los que se apoya el proyecto político: la validez de los títulos de conquista, de la ocupación de naciones no agresivas, la imposición de vasallaje a pueblos libres.

Se necesitaba audacia y libertad evangélica para enfrentar los títulos de la conquista y lo hacen desde una evangelización testimonial y pacífica.

Mucha trascendencia, por su extensión y generalización, con imposición de trabajo forzoso y reparticiones tuvieron las encomiendas. Un sistema colonizador que llevaba incluida una velada esclavitud de hecho <sup>11</sup>, aunque no de derecho y propiciaba toda clase de abusos y arbitrariedades. Se le prestaba a los indígenas atención espiritual, en cambio tenían la obligación de prestar el trabajo. Los primeros repartimientos y encomiendas quedaron legalizados ya en el año 1503.

Frente a estas situaciones los misioneros se constituyeron en defensores y protectores de los indios. Larga y difícil fue la lucha de los misioneros contra estas instituciones que creaban dificultades a la evangelización, lesión de los derechos humanos y jurídicos de los indígenas.

- 
11. Durante el período de la Reina Isabel se expidió una cédula real (1503) prohibiendo someter a esclavitud a los indígenas. El sistema debió tender a generalizarse, ya que el tema fue llevado a la Junta de Burgos (1512) donde es defendida la esclavitud como pena por pecados de idolatría y contra la naturaleza. Siempre hubo una denuncia activa por parte de los misioneros contra esta práctica. Importante fue la iniciativa de Fray Bernardino de Minaya. En 1534 fue firmada una cédula real que derogaba otra anterior de 1530 en la que se prohibía la esclavitud. Prescindiendo de las limitaciones del Real Patronato, Fray Bernardino se dirigió directamente a la Santa Sede, consiguiendo de Pablo II la bula 'Sublimis Deus' (1537) en la que sostenía la racionalidad de los indígenas, precedida de una carta al Cardenal Juan de Tavera, arzobispo de Toledo, ordenándole prohibir bajo pena de excomunión, ipso facto incurranda, el reducir a los indios a la esclavitud. Carlos V ordenó recoger las bulas y consiguió del Papa la derogación del breve enviado al Cardenal Tavera por ser lesivo de los derechos patronales del Rey y perturbar la paz de las Indias.

Los evangelizadores propusieron unas alternativas.

El proyecto de 1524 de los doce Apóstoles, los franciscanos de México, que consistía en ir por delante de los conquistadores y establecer reinos cristianos autónomos, dependientes del Rey y del Papa y no de los conquistadores. La idea fundamental era la de permanecer independientes de la conquista, de su política, de su economía<sup>12</sup>. Parte importante de la metodología evangelizadora era la adopción de la lengua de los nativos y el ideal era la formación de una iglesia indígena.

Los primeros intentos en esta línea fracasaron.

Algo parecido intentan los Jesuitas en las reducciones del Paraguay con los Guaraníes por un período de 150 años.

Estos proyectos estaban destinados al fracaso histórico por carecer de las condiciones necesarias para su continuidad, el contexto de la conquista era hostil. Pero tenían una gran dosis de coraje profético y mucho de Evangelio. Estas utopías pusieron las bases de un cristianismo más conforme con el Evangelio y más de acuerdo al estilo evangelizador de Jesús.

Desde una evangelización misionera testimonial y pacífica se cuestionaron y sometieron a revisión crítica los dos títulos mismos justificativos de la conquista política: Derecho de Gentes y limitación del Poder pontificio.

Bartolomé de Las Casas fue tal vez quien más hondo caló en lo que sucedía en ese tiempo y quien formuló mejor una reflexión teológica a partir de esos acontecimientos. Lo que hizo, y con él otros religiosos y Obispos, fue denunciar con claridad que la opresión y la muerte que sufrían los habitantes de las Indias se debía a la codicia por el oro, se debía a una idolatría<sup>13</sup>. Precisaron asimismo que las injusticias y maltratos existentes antes de la llegada de los Europeos -hechos cuya crueldad es necesario enfrentar también con valentía- no podían, en lo más mínimo, legitimar el despojo y la explotación de los Indios.

---

12. Los Dominicos y franciscanos habían realizado un primer intento en esta línea ya en 1514 en tierra firme (en Cumaná en la costa de Venezuela), pero fracasó. (Cf. GOMEZ CANEDO Lino, *art. cit.*, 34-35).

13. Cf. GUTIERREZ Gustavo, "El oro: mediador del Evangelio", en *ob.cit.*, pp. 107-133.

Fue denunciador incansable de la situación delante del Rey y sus ministros y favoreció un debate junto con Francisco de Vitoria, que provocó una revisión de la eclesiología vigente, de la teología del papado y de la visión política.

- El Papa no tiene poder temporal sobre el mundo, con lo que queda invalidado el título de donación papal, la función del Papa queda limitada a la edificación de la Iglesia y a la evangelización del mundo.

- Todos los pueblos tienen sus derechos de independencia y libertad que no quedan eliminados por su incultura ni por su infidelidad, con esto se niega la autoridad indiscriminada del Rey y queda cuestionada éticamente la situación de Indias.

- Se ponen las bases del nuevo derecho internacional al reconocer el derecho democrático de la autoridad civil y el derecho a la libertad de todos los pueblos y naciones aunque limitada cuando éstos no respeten los legítimos derechos de las otras naciones o cuando tiránicamente la autoridad viole sistemáticamente la dignidad y los derechos de los ciudadanos.

Bartolomé de Las Casas tuvo papel preponderante en la promulgación de Las Leyes Nuevas (1542) que representaron un cierto avance en la cuestión del estatuto del indio.

Los resultados prácticos en las Indias de esta visión política y eclesial y de estas denuncias fueron limitados.

#### *- Límites en la primera evangelización.*

Entre los límites destacan el etnocentrismo y la falta de sensibilidad por la esclavitud de los negros y esto por la incapacidad de superar y criticar la ideología de la conquista.

#### *a) El etnocentrismo.*

Los misioneros supieron descubrir la dignidad de los indígenas y proclamar su libertad pero no captaron que eran personas cultas y tampoco supieron valorar su cultura que vieron como idolátrica.

La visión etnocéntrica y desvalorativa de la cultura indígena llevó a tres errores:

- Al declarar al indígena hombre, pero inculto y salvaje, condujo al etnocidio y a un proyecto de integracionismo cultural.

- Al ignorar la adultez de los indígenas, los consideraron en un estado de minoría de edad promoviendo un sistema de paternalismo y tutoría indefinido.

- Al privar al indígena de su palabra, se constituyeron en sus defensores y protectores.

#### *b) La esclavitud de los negros*<sup>14</sup>.

¿Por qué no se dio una lucha frontal contra la esclavitud de los negros?, ¿por qué no hubo con los negros una labor evangelizadora similar a la de los indígenas?

Afirma el documento de Puebla: "El problema de los esclavos africanos no mereció, lamentablemente, la suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia" (P 8 nota).

No hubo un proyecto de evangelización de los esclavos comparable al esfuerzo de catequesis del Indígena. Después de 150 años no había catecismos en las lenguas de los negros traídos de Africa. Se luchó para evitar que el indio fuera esclavizado, en el caso del negro no fue así, la misma Iglesia se comprometió con el sistema vigente usando el brazo esclavo en sus propiedades, en las haciendas y monasterios, en los palacios de los Obispos y en las casas parroquiales. Antonio Vieira, a pesar de haber luchado por la libertad de los indígenas, justificó la esclavitud negra como una necesidad de la empresa colonial: Sin Angola no hay Brasil.

Este es el gran escándalo de la evangelización de América Latina que ha visto florecer todas las religiones africanas y no hubo el anuncio cristiano fraterno del Evangelio a los negros esclavos, pero sí la negación de su cultura, de su religión, de su derecho de seres humanos.

¿Evangelizar a los esclavos o evangelizar la esclavitud?

La esclavitud pareció imposible de suprimir, algunos misioneros se de-

---

14. Ya en 1500 salen de Sevilla los primeros 300 esclavos. En 1502 Ovando lleva para América algunos residentes en Sevilla con autorización del Rey.

dicaron a eliminar la esclavitud del alma y aliviar la crueldad de la esclavitud corporal. El realismo ahogó el profetismo.

La historia guardó la memoria de misioneros que asumieron proféticamente la defensa del negro-esclavo<sup>15</sup>.

No se pueden olvidar a Alonso de Sandoval y Pedro Claver quienes en Colombia hicieron profecía de la vida, sirviendo a los negros hasta el último aliento.

Los capuchinos Epifanio de Moirans y Francisco José de Jaca, quienes trabajaron en Cumaná y en los Llanos de Venezuela, fueron enjuiciados en La Habana, condenados y devueltos a España.

En Brasil Miguel García y Gonçalo Leite se escandalizaron de la connivencia de la Iglesia y su Orden religiosa en la cuestión de los esclavos. Fueron expulsados de la Colonia y tachado de 'hombre lleno de escrúpulos' el primero, 'inquieto', en otras palabras subversivo, el segundo.

El mismo Bartolomé de Las Casas llegó a afirmar "ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los Indios"<sup>16</sup>.

Resulta difícil explicar estas limitaciones de los misioneros durante la colonia en problemas de tanta trascendencia y gravedad. Han sido capaces desde el Evangelio no sólo de criticar los sistemas impuestos por la conquista, sino cuestionar la misma conquista pero no fueron capaces de superar la ideología de la conquista. Ellos se sintieron conquistadores 'a lo divino', llamaron su actividad 'conquista espiritual'.

La conquista llevaba una carga de etnocentrismo: los misioneros evangelizadores nunca cuestionaron la superioridad religiosa y cultural del mundo del que procedían, lo que incluía el juicio de inferioridad de la religión y de la cultura indígenas. Evangélicamente lograron reconocer al indígena como hombre, como hijo de Dios, ideológicamente quedaron llenos de prejuicios frente a las culturas amerindias, sus expresiones y sus instituciones.

Esta ideología conquistadora los condujo a arrasar con las culturas indígenas, a desarrollar una política integracionista, e incluso a justificar la esclavitud de los negros.

---

15. Cf. UGALDE Luis, "Evangelizar a los esclavos o evangelizar la esclavitud", en *Boletín CIHEV*, 2-3 (1989) 46-66. Sobre "De instauranda Aethiopia salute" de Alonso de Sandoval, pp. 47-52, sobre Epifanio de Moirans y Francisco José de Jaca, pp. 58-61.

16. LAS CASAS Bartolomé (de), *Historia general de las Indias*, III, 129.

Los misioneros por su identificación con el Evangelio tomaron como causa propia la de los indígenas constituyéndose en sus protectores y defensores, pero, mediatizados por la ideología conquistadora, desconocieron o no asumieron las causas propias de los indígenas. Las culturas autóctonas quedaron despojadas de sus instituciones y estructuras, sometidas a las instituciones y estructuras colonizadoras. Faltó captación y comprensión de las religiones existentes en el continente, esto impidió la creación de iglesias autóctonas.

### III.- LA EVANGELIZACION HOY.

La historia de la primera evangelización, con sus luces y sombras, puede ayudarnos en la tarea de la Nueva Evangelización <sup>17</sup>.

Sus dos opciones fueron la opción prioritaria y absoluta por el evangelio y la evangelización y la opción preferencial por el indígena.

Si nos ha interesado una mirada histórica a la primera evangelización ha sido en función de nuestra situación presente. El quinto centenario no debe convertirse en una invitación a hacer retroceder el reloj de la historia. Nuestro acercamiento al pasado no está movido por la nostalgia, sino por la esperanza, no por la fijación a situaciones anteriores sino por la situación actual y la convicción de que sólo un pueblo que tiene memoria puede transformar la situación que vive y construir un mundo distinto. La historia llega a ser maestra de vida siempre que vayamos a ella para comprender mejor nuestra realidad de hoy.

Este camino no es fácil. Conlleva riesgos. Hay que respetar las coordenadas temporales y culturales del pasado. La impaciencia por aprender de la historia puede llevar a manipularla. Afirmar que alguien del pasado pensaba en su época como nosotros hoy es signo de arrogancia propia del espíritu moderno. Los hombres del pasado se han movido en un contexto muy distinto al nuestro tanto a nivel social como teológico. Su profundidad y cercanía le vienen de las raíces evangélicas. Hay que respetarlos en su mundo, en su

---

17. GUTIERREZ Gustavo, art.cit., pp. 10-12. Sobre los retos de la nueva evangelización Cf. CLAR, *Formación en la nueva evangelización*, pp. 47-64; HERRERA César, "La nueva evangelización", en *Vinculum* 166-167 (1988) 5-11; CLAR-CONFER, "Signos proféticos del Reino. La vida Religiosa de cara a la nueva evangelización. Pistas de reflexión en el V Centenario de la primera evangelización de América", en *Vinculum* 164 (1987) 47-61 y en *Nuevo Mundo* 134 (1987) 449-464.

época, y ser lúcidos en sus límites. Esta actitud no nos distancia de ellos, nos hace ver que su causa y la nuestra pertenecen al mismo tronco. Debemos enfrentar los nuevos retos con nuestros propios medios y al mismo tiempo aprender de los que realizaron la primera evangelización. No tenemos que quedarnos en el pasado, la situación hoy es muy distinta, pero el testimonio tiene mucho que enseñarnos para responder a los nuevos desafíos.

Después de haber leído la historia desde el reverso de ella tenemos que hacerlo desde nuestras preocupaciones actuales, a ello hay que añadir además una perspectiva de futuro y esperanza.

Es necesario conocer la otra historia, la historia del otro de esta América Latina, aquél que no es reconocido en la plenitud de su dignidad humana. Su 'lejanía' respecto al actual orden socio-económico y la cultura dominante, hace del pobre nuestro prójimo por excelencia. Nadie escapa a la responsabilidad por las situaciones en que vivieron y viven los pobres, y el modo cristiano de asumirla es pedir un humilde perdón a Dios y a las víctimas de la historia por nuestras complicidades, explícitas o tácitas, en el pasado y en el presente, como personas y como iglesia.

Urge construir la sociedad desde los intereses y valores de los pobres de hoy, las razas y las culturas despojadas y marginadas. Estar conscientes de la gran variedad cultural y étnica de América Latina, sin pretender imponer una forma cultural como la cultura de toda la región. Aducir para ello un pretexto evangelizador, deja de lado la experiencia de Pentecostés, que no fue hablar un solo idioma, sino que los venidos de áreas raciales y culturales distintas oían los apóstoles hablar cada uno en su propia lengua. No uniformidad pero sí diálogo y unidad profunda, basadas en el respeto a la diversidad; no integración impuesta, sino aceptación de la alteridad y la heterogeneidad étnica y cultural. El proceso que designa el término inculturación es muy exigente, para el cristiano tiene resonancias de encarnación y por consiguiente de auténtica y profunda presencia en la historia.

La densidad del presente está hecha también de las promesas que se encuentran en él. En la situación tal cual es hoy y no como quisiéramos que fuese. Es necesario colocarnos en el inacabado proceso de encuentro de razas y culturas, en la actual situación de pobreza e injusticia en que viven las mayorías, importa también ser lúcidos sobre el verdadero sujeto del esfuerzo libe-

rador que se da entre nosotros. Se trata de una sociedad en devenir, con viejas heridas no curadas, caminando sobre la destrucción de pueblos y culturas, marcada hoy por la miseria y el despojo de la mayoría de sus miembros, en la que los pobres luchan por afirmar su dignidad de personas. En esta sociedad la Iglesia está llamada y comprometida a una nueva evangelización.

La Nueva Evangelización tendrá que ubicar con lucidez y honestidad los retos que la historia pasada y el hoy del continente le presenta. La discusión surgió en Medellín, se hizo más aguda en Puebla y cobra nueva actualidad al aproximarse la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. El debate será, una vez más, fructuoso, siempre y cuando se tengan en cuenta las nuevas condiciones y desafíos. Hay que vencer la tentación -por cansancio, por temor o por interés-, de no ver la hondura de las interpelaciones que vienen de la realidad. La Iglesia debe escuchar todas las voces que buscan hacerse oír en América Latina. Es una oportunidad para echar una mirada sobre la historia de nuestros días. No todo en el presente es síntesis y terreno dispuesto a la semilla evangelizadora, amenazada sólo por ideas recientes y foráneas, llegadas de sociedades modernas. Nos movemos en el campo de los hechos sociales y culturales y en él concurren muchos factores. La cultura es creatividad permanente, no se la defiende como tradición si no se la empuja hacia adelante. La vida diaria del pueblo pobre pese a todo es fuente permanente de esperanza.

La presencia de la Iglesia en este proceso tiene sus 'luces y sus sombras'. Las experiencias, reflexiones y testimonios de muchos cristianos de estos veinte años constituyen una gran riqueza para enfrentar esta tarea. La Nueva Evangelización del continente comenzó en esos años. En ellos se ha afirmado una Iglesia que confronta con madurez la realidad en que se debe anunciar el mensaje evangélico y ha nacido una nueva manera de ser cristiano. Esto debe ahondarse y abarcar nuevos ámbitos, en línea con las más fecundas tendencias de la pastoral y de la teología en Latinoamericana.

No se trata de repetir lo descubierto y hecho en este tiempo. Hay que evitar la pereza intelectual para tener la capacidad de innovar y aprender. Se necesita un gran esfuerzo creador para enfrentar los actuales desafíos de la realidad.

La fidelidad a Dios implica la atención permanente al Evangelio y el

caminar con un pueblo que vive en una situación cambiante. En todo esto hay logros evidentes, pero es mucho lo que queda por hacer. Esto no se logra sin la audacia que los Hechos de los Apóstoles presenta en los inicios del trabajo misionero, audacia que es la postura opuesta al temor a la realidad. No hay otro modo de evangelizar. Los tiempos actuales nos llaman a enfrentar los desafíos presentes con el coraje que se basa en la esperanza en el Señor que todo “lo hace nuevo”.

# CRITERIOS TEOLOGICOS DE LA NUEVA EVANGELIZACION

*Alfonso Guerrero, ofm Cap.*

*"...yo vengo a comunicarles una buena noticia que será motivo de mucha alegría para todo el pueblo"  
(Lc 2,10)*

## INTRODUCCION

Evangelizar viene del verbo griego "Euangelizo" que significa anunciar una buena noticia o comunicar un mensaje feliz. Evangelio viene de "euangélion" que en el griego profano significa anuncio de victoria en el campo de batalla. El "euángelos" (anunciador de buenas noticias) recibe un premio por el mensaje, ya que éste es no solamente valioso porque anuncia, sino también porque produce la salvación. "Un mensajero lento puede ser castigado por indolencia, ya que les roba a los destinatarios de la noticia momentos de felicidad. Las malas noticias se dejan para el final; por el contrario una buena noticia es un don de los dioses: por eso se le dan gracias con sacrificios y grandes festejos"<sup>1</sup>.

---

1. RUIZ J. M., "Evangelio", en FLORISTAN C.-TAMAYO J.J., *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 325.

El lenguaje cristiano tomó la palabra evangelizar del Antiguo Testamento en el que significaba anunciar la salvación: “Voy a correr y anunciar al rey la buena noticia de que Yahveh le ha librado de las manos de los enemigos” (2 Sm 18,19. Cf. vv. 20-32). El evangelizador anuncia la buena nueva de que han muerto los enemigos del rey. Las buenas noticias son portadas por un mensajero (Na 2,1). Es en Is 40-66 que la palabra adquiere valor propiamente religioso. La buena noticia aquí es que finaliza el exilio y viene el Reino de Dios. El libro de la Consolación (Is 40-55) es un “Evangelio”, anuncia la salvación de Dios: “Súbete a un alto monte, alegre mensajero para Sión; clama con voz poderosa, alegre mensajero para Jerusalén, clama sin miedo. Dí a las ciudades de Judá: ‘Ahí está vuestro Dios. Ahí viene el Señor Yahveh con poder y su brazo lo sojuzga todo’ “ (Is 40,9-10). Los mensajeros que acuden al país y los vigías que los divisan anuncian la alegría, es decir, la inauguración de un reino personal de Yahveh en Sión (Cf. Is 52,7-10). La buena noticia del mensajero es ésta: el Dios soberano está interviniendo en la historia para transformarla, Dios cambia una historia de esclavitud y de exilio por una historia de liberación.

En América Latina tomamos conciencia de que Evangelizar es dar buenas noticias a un pueblo secularmente acostumbrado a las malas noticias, de que el anuncio de la salvación de Dios pasa por el anuncio de la liberación del pobre y de que no podemos evangelizar aquí como en otras partes, ni ahora como en otros tiempos. La Iglesia latinoamericana se percata de que la Evangelización es su misión fundamental y de que ella no es auténtica sin una adaptación dinámica, atractiva y convincente al hombre latinoamericano a la vez destinatario privilegiado y portador del mensaje del reino.

La evangelización como anuncio de una salvación liberadora (EN 9) emerge de una nueva manera de vivir la fe como “praxis de amor que echa sus raíces en el amor gratuito y libre del Padre y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y desposeídos y a través de ellos en la solidaridad con todos los seres humanos”<sup>2</sup>. Una fe vivida y entendida así comporta una recuperación del Jesús histórico, una experiencia de la acción del Espíritu, una revalorización de la trinitariedad del Dios cristiano y una Iglesia que entiende su misión como continuación de la práctica liberadora de Jesús. Teológicamen-

---

2. GUTIERREZ G., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 54.

te hablando, se trataría de explicitar las dimensiones cristológica, pneumatológica, trinitaria y eclesiológica de una fe entendida sobre todo como praxis pero que es también adhesión personal y confesión.

## *1.- CRITERIOS CRISTOLOGICOS.*

Desde el punto de vista cristológico la fe cristiana se entiende como un seguir y proseguir aquí y ahora la práctica liberadora de Jesús. Se trata de recrear en la Venezuela del siglo XX lo que Jesús hizo y dijo en la Palestina del siglo I.

Jesús aparece como un evangelizador, como un anunciador de buenas noticias. Su mensaje feliz es que “el Reino de Dios se está haciendo presente”. Por fin Dios va a reinar en el mundo. Por fin podremos construir un mundo agradable a Dios y habitable para los hombres. Jesús anuncia que las cosas pueden cambiar y que Dios nos va a ayudar a cambiarlas. Lo imposible para nosotros -porque es, parece o nos lo han hecho creer- es posible para Dios (Lc 1,37).

La preocupación central de Jesús no es que la gente sepa que él es el Hijo de Dios, ni dar un discurso sobre Dios.

La preocupación central de Jesús es que la gente entienda que Dios está cambiando la vida y la historia y que entienda que él está colaborando con ese cambio. Aceptar el reino de Dios es aceptar que se puede vivir y convivir de otra manera. No necesariamente tenemos que tratarnos como cosas y como sirvientes. Podemos tratarnos como personas y como hermanos. Jesús no es un asceta como Juan el Bautista sino un trovador. Jesús prefiere tocar la flauta para que la gente baile que cantar canciones tristes para que la gente llore (Cf. Mt 11,16-17) aunque lo llamen comilón y borracho.

Jesús predica sobre todo con obras (señales, signos). En Nazaret Jesús dice a sus paisanos que ha venido a traer una buena noticia a los pobres, a anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver y a despedir libres a los oprimidos (Cf. Lc 4,18-21, Is 61,1-2). Jesús afirma que es realizable lo que para los judíos era sólo un sueño y una ley incumplida: el año de gracia del Señor en el que los esclavos serían liberados, las deudas perdonadas y la tierra devuelta a sus antiguos dueños. Los milagros -señales dice el Evan-

gelio- no son tanto prueba de la divinidad de Jesús sino signos del Reino. El Reino no es sólo un decir ni sólo un buen deseo. El reino está llegando: los ciegos ven, los cojos andan y a los pobres se les anuncia que pueden dejar de ser pobres (Cf. Lc 7,22).

La evangelización es mensaje y señal. Señal que concreta el mensaje y mensaje que clarifica la señal. No basta anunciar buenas noticias. Hay que implementar la realización de esa buena noticia. Jesús parte de la realidad del pueblo: un pueblo que espera la solución definitiva de sus problemas y la realización de las promesas hechas, un pueblo que sufre rupturas existenciales: enfermedades, discriminaciones por prejuicios religiosos, legalismos que convierten a las leyes en algo más importante que las personas. Jesús prefiere a las víctimas de su sociedad teocrática. Marginados y mal vistos se sienten amados, valorados y preferidos por Jesús. Pescadores, samaritanos, publicanos, prostitutas, niños, humillados encontraron siempre en Jesús comprensión y confianza. Jesús los dignifica, los quiere y confía en ellos, para iniciar la construcción inacabada de esa ciudad de hermanos que él llamó Reino de Dios. En el grupo de los doce encontramos pescadores, un publicano y revolucionarios zelotes. Una vez resucitado convierte a mujeres en anunciadoras de buenas noticias.

Jesús hace suyas las esperanzas y angustias de su pueblo. Jesús sintió compasión de los judíos, esto es, sufrió sus sufrimientos. "País pobre, Palestina vive de sus propios productos. Tiene que importar productos no agrícolas. Galilea exporta trigo. Numerosas calamidades azotan el país. Los impuestos de Roma son pesados. La situación de los humildes les permite sobrevivir (les llaman "las gentes de la tierra", carecen de cultura religiosa). En Galilea hay grandes terrenos cultivados por esclavos, de donde salen productos para las grandes ciudades de Tiro y de Sidón, en donde residen los propietarios"<sup>3</sup>.

Jesús aparece plenamente incrustado en la cultura judía: se circuncida (Mt 1,21. 25), recibe un nombre conocido (Ex 17,9; Si 51,30), bendice la mesa (Mt 14,19), va a la Sinagoga a leer la Escritura y a rezar (Lc 4,16), conoce el Antiguo Testamento (Mc 11,17; Mc 15,34). Jesús es un hebreo piadoso nacido bajo la ley (plenamente judío). Para redimirnos de la ley, Jesús prime-

---

3. ROUET A., *Hombres y cosas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1986, 17.

ro asumió la ley (Cf. Ga 4,4-5). La teología posterior dirá que lo que no es asumido no es redimido.

Jesús se atrevió a cuestionar los dos pilares sobre los que se sostenía la teocracia judía: la Ley y el templo. Para Jesús las personas son más importantes que las leyes (aunque sean religiosas) y que las cosas (aunque las cosas sean sagradas). Jesús cuestiona la Ley y el templo como lugares de acceso a Dios. De ahora en adelante a Dios se le va a encontrar en las personas, especialmente en las personas “pequeñas”. En ellas Dios se esconde misteriosamente. En el hambriento, en el sediento, en el preso, en el necesitado de ropa Jesús se hace presente reclamándonos solidaridad y justicia (Cf. Mt 25,31-46). Jesús resucitado sale al encuentro de los discípulos de Emaús como un forastero. El forastero, la viuda y el huérfano eran los excluidos de la sociedad judía.

En sus acciones, actitudes y predicación Jesús se presenta impresionante y desconcertante. Jesús actuaba con autoridad y con libertad: prefiere a los pobres, ataca la Ley quebrantando el sábado y habla de destruir el templo símbolo de la unidad nacional judía y lugar de la presencia de Dios, trata a Dios como “papá querido” cosa que para un judío era una evidente falta de respeto, llama a muchos a seguirle para convivir y trabajar con él, hace señales para que la gente vea que el reino está llegando con él. Esto hizo preguntarse a la gente si él no sería algo más que un profeta.

La práctica de Jesús fue violentamente truncada por los poderosos a quienes su mensaje y su actuación disgustó. Los jefes judíos le acusarán de blasfemo y el poder romano de subversivo. La cruz era un castigo romano reservado a los rebeldes políticos y a los esclavos. La resurrección será vista por el Nuevo Testamento como un acto de justicia de Dios contra la injusticia cometida por los poderosos contra el Hijo inocente: Ustedes lo asesinaron pero yo lo resucito. La Resurrección muestra la verdad de la palabra y la obra de Jesús: Jesús tenía razón en lo que hacía y en lo que decía. La Resurrección muestra también la verdad de la persona de Jesús: Jesús no era sólo un hombre extraordinario, un revolucionario o un profeta. Jesús era el Hijo Amado y predilecto del Padre, Jesús era el Verbo, el hijo del hombre, el Mesías, el Señor, el Cristo. Todos estos títulos cristológicos son una manera de dar cuenta de la peculiar relación de Jesús con el Padre, de su divinidad.

Una temática que nos interesa especialmente es la del “Logos espermaticós” o semillas del Verbo. Según San Justino las semillas del Verbo están es-

parcidas por todas las culturas. Todo lo que es verdadero, sabio e inteligente y productor de vida y de luz encuentra su origen último en el Hijo y Verbo eterno. Las contribuciones de las religiones -piénsese en la religión popular- deben ser consideradas “como brazos extendidos al cielo” (EN 53). Cuanto de verdad y de gracia se encuentra en las religiones es una “cuasi secreta presencia de Dios”, “cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado” (AG 9b).

El Verbo eterno y universal se encarnó y particularizó en la realidad terrestre de Jesús de Nazaret. El misterio de la encarnación encierra tres dimensiones: la ontológica, la transparente y la histórico-social. La ontológica consiste en que una naturaleza divina mediante la persona del Verbo se une a una naturaleza humana real, histórica, biológica y cultural. Lo humano comienza a pertenecer a la historia del Hijo eterno y a través de él a toda la Trinidad. Jesús de Nazaret es la humanidad totalmente realizada. El hijo asume todo, no excluye nada (excepto el pecado). Esta lógica divina inspira análogo comportamiento a los cristianos: hay que permitir florecer una síntesis entre el dato cultural y el mensaje cristiano. Es posible a las culturas mantener su plena identidad e incorporar el misterio cristiano sin separación y sin confusión. Esta dimensión fue elaborada por el Concilio de Calcedonia el año 451.

La encarnación nos enseña a considerar la trascendencia dentro de la inmanencia. La transparencia une a la inmanencia y a la trascendencia sin destruir su particularidad. Ni inmanencia sin trascendencia (con lo cual caeríamos en el secularismo), ni trascendencia sin inmanencia (con lo cual caeríamos en el espiritualismo). La evangelización debe tornar transparente al mundo tocado por la fe. El precio de la transparencia es la purificación y el acrisolamiento de cada dato sin perderlo o sustituirlo. El indígena no puede perder su sensibilidad indígena al abrazar el mensaje cristiano. La fe debe potenciar su ser indígena y debe redimir los desvalores de su cultura indígena.

El tercer elemento presente en el misterio de la encarnación es su expresión histórico-social. Jesús vivió su relación con Dios en confianza y obediencia y su filiación divina en condiciones materiales y culturales determinadas. En Jesús encontramos siempre unidos teoría y práctica. Su evangelización parte de la realidad de su pueblo. Jesús tuvo una visión contemplativa de la realidad sabiendo discernir en ella la gracia y el pecado, la realización y la

negación de la voluntad de Dios. “Debemos admitir que la primera evangelización hecha bajo el signo de la sujeción prolongó la religiosidad existente y logró introyectar en la mente del pueblo una fuerte noción de Dios-providencia, de presencia de Dios en los sufrimientos y de protección de la Virgen María y del acompañamiento de los santos. Pero faltó en esta evangelización la unión entre mística y política, entre oración y búsqueda ética de la justicia”<sup>4</sup>. La encarnación no consiste sólo en que Dios se hace hombre sino en que Dios se hace pobre. Dios se hace esclavo y oprimido para luchar contra la opresión y la humillación. Jesús nace pobre en un pueblo pobre. Jesús prefiere, es decir, quiere más a los más pobres que a otros que no son pobres. Los pobres son los primeros destinatarios de la buena noticia del reino. Esto significa para nosotros que “una evangelización que no implique directamente a los pobres y que no les confirme la esperanza de una sociedad nueva y alternativa, una evangelización que no asuma la causa de los pobres, sus luchas y sus vidas, pierde en densidad cristiana y traiciona al Jesús histórico que fue un hombre pobre en este mundo y se identificó con los pobres, colocándolos como sus lugartenientes en el momento crucial de la historia, en la hora del juicio definitivo sobre el destino eterno de las personas y la creación”<sup>5</sup>.

## 2.- CRITERIOS PNEUMATOLOGICOS.

La misión evangelizadora de Jesús no se debe únicamente a él sino al Padre y al Espíritu. El Espíritu unge a Jesús en el Bautismo. En la Sinagoga de Nazaret Jesús se siente enviado por el Espíritu. El Espíritu conduce a Jesús al desierto. Por el poder del Espíritu Jesús cura las enfermedades. Según Juan en la muerte Jesús nos entrega su Espíritu (19,30) y del costado de Jesús sale sangre y agua (agua= Espíritu). Jesús resucitado comunica el Espíritu a sus discípulos y los envía a proclamar la buena noticia a toda la creación (Cf. Mc 16,15 y Jn 20,22s.).

El Espíritu recuerda el mensaje de Jesús (Jn 14,26) y hace posible la profundización y actualización del mismo (Jn 16,13). Sin el Espíritu no entenderíamos nada del mensaje de Jesús, ni podríamos aplicarlo y ponerlo en prác-

- 
4. BOFF L., “Exigências teológicas e Eclesiológicas para uma Nova Evangelização”, en *REB* 47 (1987) 131,
  5. *Ibidem*.

tica. Sin él sería imposible reconocer a Jesús como el Señor, es decir, como Dios (1 Cor 12,3). El Espíritu es creador de comunidad (Hch 2,42; 4,42), ora en nosotros (Rom 8,26) posibilitándonos invocar a Dios como “papá querido” (Rom 8,15; Gal 4,6). El Espíritu es memoria que hace comprender la objetividad histórica de Jesús.

Existe una relación íntima entre el hecho Jesús y el hecho Espíritu. El hecho Jesús no basta para explicar la Iglesia y el cristianismo. La vida, la muerte y la resurrección de Jesús no habrían producido nada en la historia de este mundo por sí solas. Sin el hecho de la experiencia del Espíritu, Jesús no habría dejado nada. También es indudable que la experiencia del Espíritu por sí sola tampoco habría engendrado el cristianismo; no puede separarse del hecho Jesús. Por el contrario su finalidad es hacer que Jesús entre en la historia de los hombres y produzca los frutos de su encarnación”<sup>6</sup>.

El Espíritu es aire y viento que sopla donde quiere y como quiere. El hace nuevas todas las cosas. El Espíritu es lo sorprendente de Dios. El Espíritu “es la energía que exorciza el hechizo del pasado o del origen, para proyectar hacia adelante, hacia un porvenir que tiene la novedad como la primera característica”<sup>7</sup>. El Espíritu posibilita la ruptura institucional e introduce lo nuevo evitando anquilosamientos e instalaciones de personas e instituciones.

Según la “Lumen Gentium” el Espíritu es principio de vida, de verdad y de renovación en la Iglesia. “Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su esposo” (LG 4). Existe una notable analogía entre el misterio del Verbo encarnado y la articulación Iglesia-Espíritu: “Así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo” (LG 8). Es el Espíritu el que impide las inercias y las regresiones en la Iglesia. “El Espíritu es la fantasía divina. El no se deja encuadrar. El es la movilidad de la Iglesia, su permanente desinstalación, su angustia que la impulsa para nuevos ensayos en los caminos de los varios pueblos”<sup>8</sup>.

---

6. COMBLIN J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, 14-15.

7. DUQUOC Ch., *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1982, 86.

8. BOFF L., *art. cit.*, 137.

El Espíritu es el principio de actualización y traducción del mensaje de Jesús. La ley de toda evangelización es la adaptación del mensaje al saber popular y a las exigencias de los sabios de cada cultura. El efecto de la irrupción del Espíritu en Pentecostés fue que todos escucharan el mismo mensaje de salvación en sus propias lenguas no que todos hablaran la misma lengua. También en América latina el mensaje debe ser escuchado en las propias lenguas y en los diversos discursos y teologías de las diversas culturas.

Lo nuevo que está ocurriendo en América Latina es obra y experiencia del Espíritu. Cuando el pueblo ejecuta acciones de autoliberación y rompe dependencias de todo tipo, cuando en la sociedad y en la Iglesia se conquistan espacios donde se puede respirar el aire puro de la libertad, cuando en la sociedad y en la Iglesia la gente pronuncia su palabra durante tanto tiempo silenciada, cuando se comprueba que es mejor vivir en comunidad que vivir solos y esa vivencia crece, cuando con fiestas celebramos la vida en medio de la muerte lenta de la opresión y de la muerte rápida de la represión.

La Nueva Evangelización es una evangelización en el Espíritu, principio de novedad. Se trata de seguir a Jesús, de continuarlo pero sin calcar sus actuaciones. La recreación de la práctica de Jesús sólo es posible gracias al Espíritu. No estamos ni en Palestina ni en el siglo I. Estamos en Venezuela y en el siglo XX. Es el Espíritu quien nos dará imaginación y coraje para actualizar el mensaje, para anunciar un mensaje que sea otra vez buena noticia y para producir la salvación anunciada.

### 3.- CRITERIOS TRINITARIOS.

La misión de Jesús no es sólo de Jesús el Hijo. Es el Padre quien envía a Jesús y el Espíritu quien unge a Jesús. La práctica de Jesús es obediencia a la voluntad del Padre. La Resurrección aclara mejor la relación de Jesús con el Padre y el Espíritu. Dios resucita a Jesús el Hijo. Jesús, el hijo resucitado comunica el Espíritu. Según la Sagrada Escritura hay una especie de trabajo en equipo entre el Padre que crea, el Hijo que redime y el Espíritu que santifica. Dios no sólo se manifiesta como Padre, Hijo y Espíritu, sino que es Padre, Hijo y Espíritu. "Dios en su misterio más íntimo no es soledad sino familia" (Juan Pablo II)<sup>9</sup>. Los cristianos no creemos en un Dios solitario (meramen-

---

9. Citado por BOFF L., *art.cit.*, 124.

te monoteísta) sino en un Dios comunitario (trinitario). Dios es comunidad, sociedad, familia no sólo soteriológicamente sino esencialmente: lo que Dios es para nosotros es también en sí mismo o como se dice en lenguaje más teológico: “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente” y viceversa.

El Dios cristiano es comunidad de amor, comunión eterna y esencial, unión íntima de personas a la vez diferentes e iguales. En esa comunidad la unidad no es una disculpa para irrespetar las diferencias personales ni la diferencia un pretexto para no realizar la unidad y la igualdad. La característica fundamental de esta sociedad trinitaria es la interpenetración o circularidad (“perikhóresis”, en griego). Cada una de las personas está en las otras, con las otras, es para las otras. Cada persona es total relacionalidad con las otras. Esa comunión se desborda en las personas y en la historia haciéndonos buscar y vivir una comunión entre nosotros en la familia, en las comunidades, en la sociedad. La búsqueda de relaciones sociales y eclesiales de comunión y participación son impulsos que la Trinidad infunde en la Historia, pálidos reflejos de la propia comunión eterna.

Los signos de comunidad presentes en nuestras culturas son signos de la comunidad trinitaria. Es la Trinidad la que suscita las fuerzas de comunión y participación. El evangelizador siempre llega tarde. Antes que él llegó el Dios trinidad que siempre se está revelando en la conciencia, en la historia, en los hechos y en los destinos de los pueblos.

La recuperación de la dimensión trinitaria de nuestra fe puede convertirse en crítica e inspiración de la sociedad humana. Crítica de un capitalismo que so pretexto de respeto al individuo niega la comunión y crítica de ciertos socialismos que por afirmar la comunión de todos no acogen suficientemente las diferencias personales y comunitarias. La comunión trinitaria puede inspirar prácticas y proyectos sociales. “En la Trinidad santa no hay dominación a partir de un polo, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua. Son diferentes pero ninguno es mayor o menor, antes o después del otro. Por eso, una sociedad que se inspire en la comunión trinitaria no puede tolerar las clases, las dominaciones a partir de un poder (económico, sexual o ideológico) que someta y margina a los demás diferentes”<sup>10</sup>.

---

10. BOFF L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, 187.

Un monoteísmo atrinitario realimenta ideológicamente patriarcalismos políticos, paternalismos sociales y autoritarismos eclesiológicos. Necesitamos romper con una concepción a-trinitaria de Dios y recuperar un Dios trinidad que cuestione a fondo una sociedad esencialmente individualista y nos desafíe a construir una sociedad igualitaria, participativa y comunal.

La evangelización es anuncio de salvación y ésta sólo se realiza manteniendo una estructura trinitaria. “Se peca contra el Padre cuando desaparece el misterio de estar remitido a otro salvíficamente, en favor de la autoafirmación absoluta; es el vaciamiento de la realidad creatural del hombre. Pero también se peca cuando se le exclusiviza y se le absolutiza. Entonces aparecen los monarquismos políticos y paternalismos eclesiológicos que confunden el libre designio del Padre con la imposición de una arbitraria voluntad... Se peca contra el Hijo cuando desaparece lo concreto, histórico, escandaloso y normativo de Jesús en favor de la pura transcendencia o el sentimiento... Pero se peca también cuando se le exclusiviza y absolutiza. Entonces surge la imitación voluntarista, la ley sin espíritu, la secta cerrada... Se peca contra el Espíritu cuando desaparece la apertura a la novedad histórica... la voluntad de seguir dando vida en la historia... Pero se peca también cuando se le exclusiviza y absolutiza. Entonces surge el anarquismo, el olvido de lo concreto de Jesús y el rechazo de lo que de peligroso tiene su recuerdo”<sup>11</sup>.

#### 4.- CRITERIOS ECLESIOLOGICOS.

La teología subyacente a la primera evangelización identificó Reino de Dios e Iglesia, Iglesia y poder-político-religioso del orbe cristiano y mundo con mundo cristiano.

Hoy nos percatamos que Iglesia y Reino de Dios no son equivalentes. El Reino trasciende los límites visibles de la Iglesia. Dondequiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece Cristo allí se da el Reino de Dios (Cf. P 226). “La acción de Dios se da también en el corazón de los hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia” (P 226).

---

11. SOBRINO J., “Dios”, en FLORISTAN C.-TAMAYO J.J., *Conceptos fundamentales de Pastoral*, 257-258.

La Iglesia es signo o sacramento del Reino: "En ella se muestra de modo visible lo que Dios está llevando a cabo silenciosamente en el mundo entero" (P 227). Ella es instrumento que introduce el Reino entre los hombres para impulsarlos hacia la meta definitiva. El Vaticano II entiende a la Iglesia como sacramento universal de salvación (Cf. LG 1, 9c, 48b; AG 1,5; GS 45a). Dice textualmente la "Gaudium et Spes": "La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios pueda dar a la familia humana, al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación', que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre" (GS 45). Que la Iglesia es sacramento de salvación significa que a ella corresponde hacer presente el mensaje del Reino como oferta, interpelación y realización anticipada que apunta al futuro histórico y metahistórico. Sólo el servicio al Reino convierte a la Iglesia en la anunciadora y realizadora de la salvación de la que es sacramento. La relación Iglesia-Reino comporta una doble dirección: a) La Iglesia es la comunidad que permanentemente recibe el Reino, convirtiéndose a él y celebrando agradecida tal don; b) La Iglesia es la comunidad que ejercita la misión de significar el Reino y servirlo entre los hombres.

La Iglesia prolonga en la historia la misión evangelizadora de Jesús. La Iglesia vive para evangelizar. ¡Ay de la Iglesia si no evangelizare! La Evangelización es, como dice Puebla, su dicha y su vocación propia (Cf. P 224). Con su trabajo evangelizador la Iglesia "consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre" (LG 17). La Iglesia sirve al mundo evangelizándolo con obras y palabras, anunciando y haciendo el Evangelio: "El gran ministerio o servicio que la Iglesia presta al mundo y a los hombres en él es la evangelización (ofrecida con hechos y palabras), la Buena Nueva de que el Reino de Dios, reino de justicia y de paz, llega a los hombres en Jesucristo" (P 679).

¿Cómo entender la afirmación conciliar de que la Iglesia es sacramento de salvación desde América Latina? La denominación sacramento de salvación supone un descentramiento eclesial. El centro de la Iglesia no es ella

misma sino la obra de Cristo y del Espíritu. "La Iglesia latinoamericana va entendiendo que lo importante no es ella, lo importante es la salvación: que los países del subcontinente sean salvados de la pecaminosa opresión que los tiene sometidos; que efectivamente sea recibida la comunión con Dios y la fraternidad de los hombres; que llegue la luz a los que están en tinieblas y se rompan las cadenas de los cautivos" <sup>12</sup>.

¿De qué salvación ha de ser sacramento la Iglesia? El Vaticano II entiende la salvación como "unión con Dios y unidad de todo el género humano" (Cf. LG 1) y como "fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero" (Cf. GS 92). La "Evangelii Nuntiandi" conceptúa la salvación como "don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno" (EN 9). Según la teología latinoamericana la salvación es liberación integral que incluye tres niveles de significación a la vez diferentes y unidos: el socioeconómico-político, el utópico-histórico y el redentivo-salvífico. "A nivel socioeconómico político, la liberación expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y señala el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y a los pueblos opulentos. A nivel utópico-histórico, se concibe la historia como un proceso de liberación del hombre en el que éste asume conscientemente su propio destino y revoluciona a la cultura permanentemente para construir un hombre y una sociedad nuevos. El nivel redentivo-salvífico refiere la liberación a Cristo salvador que libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de fraternidad haciéndolo plenamente hombre en la comunión con Dios y con los otros" <sup>13</sup>.

La Iglesia ha de ser sacramento de una salvación total, integral, definitiva, que ocurre ya en la historia como algo que en la misma historia es mayor que la historia y que en este sentido es gracia que apunta a la consumación final. Esta salvación afecta a todo el hombre y a toda la humanidad. La salvación es liberación de todo lo que oprime, destruye la fraternidad y se opone al reino de amor y justicia. En este sentido podemos hablar de la Iglesia como sacramento histórico de liberación. Como sacramento la Iglesia debe solidari-

---

12. QUIROZ MAGAÑA A., *Eclesiología en la Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 98.

13. GUTIERREZ G., *Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 67-69.

zarse clara y creíblemente con los oprimidos que luchan por su liberación y desolidarizarse con los opresores y las estructuras de opresión que impiden la fraternidad y la comunión entre los hombres.

## CONCLUSION.

Probablemente la mayor originalidad de la Nueva Evangelización no reside tanto en los contenidos cuanto en el método. Por ello quisiera finalizar con unas consideraciones metodológicas a propósito de la Evangelización como comunicación de un mensaje feliz o anuncio de una buena noticia.

En primer lugar conviene no confundir la comunicación con una mera información. La comunicación es "la relación comunitaria humana consistente en la emisión-recepción de mensajes entre interlocutores en estado de total reciprocidad siendo por ello un factor esencial de convivencia y un elemento determinante de las formas que asume la socialidad del hombre"<sup>14</sup>. La información es "todo proceso relacional caracterizado por la presencia de mensajes que vehiculan órdenes aún implícitas y que tienden a la causación por dependencia del perceptor"<sup>15</sup>. La información es una comunicación prescriptiva, epítáctica (del griego 'epi' - sobre, contra, arriba y 'tasso' = ordenar, establecer, determinar, imponer, encargar, asignar). ¿No será preciso reconocer que es ésto lo que muchas veces hacemos en nuestra práctica evangelizadora aunque la calificamos de nueva y liberadora?

La segunda consideración se refiere a la Evangelización como mensaje que produce felicidad. A veces damos la impresión de que todo está tan negro que no hay nada que hacer. ¿No deberíamos acentuar más lo positivo que lo negativo? ¿No deberíamos parecernos más a Jesús que a Juan el Bautista? Esto conllevaría subrayar más los valores que los desvalores del pueblo, más las posibilidades de liberación que las dificultades para ella, más la vida que las situaciones de muerte. No hay que olvidar que la opresión, la represión y la invasión cultural no triunfan del todo. El pueblo no es sólo objeto explotado, reprimido e invadido sino sujeto capaz de reaccionar, resistir y crear. Tal vez deberíamos tomar más en serio aquel texto del Génesis citado por Lucas de que para Dios no hay nada imposible (Cf. Gn 18,14; Lc 1,37).

---

14. PASQUALI A., *Comprender la comunicación*, Monte Avila, Caracas 1978, 51-52.

15. *Idem*, 106.

# NUEVO SUJETO HISTORICO EVANGELIZADOR

*José C. Ayestarán, sj*

Dentro del horizonte histórico de la conmemoración del V Centenario del descubrimiento y primera evangelización de América Latina, el Papa Juan Pablo II ha propuesto la gran misión de realizar una Nueva Evangelización de todo el subcontinente latinoamericano.

De acuerdo a esta gran propuesta, la Nueva Evangelización se caracterizaría por su novedad en el ardor, los métodos y las expresiones con los que habría que llevarla a cabo. Dentro de este marco, quisiera destacar una novedad: la evangelización será nueva, si el sujeto evangelizador es nuevo. Esta afirmación tiene como punto de partida la constatación de Puebla: "El compromiso con los pobres y oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres" (P 1147).

Esta afirmación importante del documento episcopal de Puebla, dentro del contexto de los pueblos e Iglesias locales latinoamericanas, nos permiten proponer una doble hipótesis: 1) el pueblo pobre se va constituyendo en "sujeto histórico" de su liberación; 2) este sujeto histórico va emergiendo como nuevo "sujeto evangelizador". Esta doble hipótesis exige mostrar su fundamento y su alcance histórico.

## *I.- ¿NUEVO SUJETO HISTORICO?*

### *1.- Sujeto histórico.*

A un nivel todavía teórico, por sujeto se entiende la persona (o un conjunto humano) que, habiendo tomado conciencia de su dignidad y, por tanto, de sus derechos y deberes, es responsable de sus acciones en orden a la construcción de las condiciones de posibilidad para una vida digna, personal y colectiva. El hombre es el autor de la cultura (GS 55).

Pero aquí no nos referimos al hombre como sujeto -en oposición a objeto-, sino como 'sujeto histórico'. En una perspectiva de la historia y de la sociología de las culturas, se observa que existen conjuntos humanos que se constituyen en bloques específicos por su cercanía geográfica, por su participación endógena en el mismo 'etnos' cultural, en las vivencias y estilos de vida, en el mismo proyecto político con un mismo sistema económico.

La formación de ese colectivo como sujeto consciente y organizado obedece a muchas y diversas causas históricas en cada caso. En la teoría marxista-gramsciana la conciencia emerge principalmente de la realidad histórica de las relaciones de producción. Las nociones de bloque y sujeto histórico fueron especialmente elaboradas por Antonio Gramsci. Estas ideas han tenido su influjo en los teóricos de los movimientos de liberación en América Latina. Algunos teólogos de la teología de la liberación las han asumido, al menos a nivel de lenguaje, purificándolas cada vez más a la luz de la fe cristiana.

Dentro de ese conjunto humano emerge un colectivo que va tomando la conciencia y la misión de inspirar, organizar y orientar al conjunto humano al que pertenecen.

Este sujeto histórico, consciente de ser portador de sentido y de esperanza, va cobrando vigencia histórica en la medida en que se va liberando de una situación de opresión injusta y va conquistando el poder social, político y económico que se va emergiendo en un bloque histórico determinado. El sujeto histórico está relacionado con "clase social" que ejerce su control en forma revolucionaria, protagonista o al menos hegemónica en la marcha de la sociedad política, social, militar, etc.

## *2.- Dos sujetos históricos: burguesía y proletariado.*

A la luz de esta noción, todavía muy imperfecta, podríamos constatar en los últimos siglos el surgimiento de sujetos históricos que ilustran lo que vamos diciendo y centran mejor nuestro planteamiento.

La Burguesía francesa (burgo, pueblo), iluminada en gran parte por la Ilustración, se fue convirtiendo en sujeto portador del sentido histórico, que inspiró, organizó e hizo la revolución contra el Antiguo Régimen. La Burguesía fue tomando conciencia de su situación histórica y de su misión. Mediante la revolución buscó la liberación y el poder. Esa Burguesía ha sido el sujeto histórico de la Modernidad en Occidente que ha configurado el capitalismo actual.

Como reacción a la Modernidad capitalista occidental y su sujeto histórico, emergió el proletariado como nuevo sujeto histórico. Este, según Marx, estaría constituido por aquella clase social, oprimida y explotada por el capitalismo burgués, que toma conciencia y se organiza para la revolución socialista. El sujeto histórico (proletariado) se encarna en obreros, campesinos, etc., que conducen la revolución socioeconómica para crear una nueva sociedad sin clases.

A la luz de la noción de sujeto histórico, y de sus dos concreciones históricas, cabe formularse la siguiente pregunta: el pueblo pobre, oprimido y explotado secularmente de América Latina, ¿es un “potencial” sujeto histórico de un nuevo proceso de liberación? A pesar de los logros y fracasos de los dos sujetos históricos (burguesía y proletariado), ¿se justifica históricamente la propuesta de la lenta gestación de este nuevo sujeto histórico latinoamericano? Después de cinco siglos de gestación del “Nuevo Mundo”, ¿la historia no apunta hacia la configuración de ese nuevo sujeto histórico?

## *3.- Pueblo pobre: nuevo sujeto histórico.*

Estamos todavía en los albores de este planteamiento. Los signos son pocos y débiles. Pero, sobre todo en torno a la Teología de la Liberación, se han dejado oír voces que apuntan en esta dirección. Se trata de un pensamiento histórico-utópico, es decir de un modo de ver la realidad histórica no a la

luz de los datos logrados por análisis científicos, sino desde el futuro de la esperanza cristiana que, utópicamente, moviliza la historia concreta hacia horizontes nuevos, poco aceptables para los que miran la cruda realidad de experiencias cargadas de “realismo” que amarra toda potencialidad a la prosaica cotidianidad.

Nos limitaremos a citar algunos pocos autores que parecen abiertos a este pensamiento profético-utópico. En este ensayo omitimos deliberadamente citas del Magisterio que podrían aducirse.

“Finalmente, el proceso de liberación requiere la participación activa de los oprimidos; éste es, ciertamente, uno de los temas más importantes en los textos de la Iglesia latinoamericana. A partir de la constatación de la aspiración, generalmente frustrada, de las clases populares en las decisiones que afectan a la sociedad global, se llega a comprender que es a los pobres a quienes toca el papel “protagonista” en su propia liberación: ‘es primero a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos a los que corresponde realizar su propia promoción’. Rechazando todo tipo de paternalismo, se afirma que ‘la transformación social no es meramente una revolución para el pueblo sino que el pueblo mismo -sobre todo los sectores campesinos y obreros, explotados e injustamente marginados- debe ser agente de su propia liberación’. Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia”<sup>1</sup>.

Como confirma el autor en la nota 65 esta perspectiva se encuentra avalada por declaraciones de diversos episcopados latinoamericanos. Hay muchas citas que apuntan hacia la constitución del nuevo sujeto histórico. Sin embargo este pensamiento no se encuentra elaborado claramente.

En otro lugar afirma el mismo autor: “En adelante la sociedad latinoamericana es juzgada, y será transformada, a partir de los pobres. Es un pueblo entero el que se ha puesto en marcha para construir un mundo en el cual las personas sean más importantes que las cosas, en el que todas puedan vivir con dignidad”<sup>2</sup>.

- 
1. GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972, p. 160.
  2. GUTIERREZ Gustavo, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983, p. 44.

En otro lugar se dice: “No basta, en efecto, señalar el despojo y la opresión en que viven las clases populares, es necesario ver que ellas crean las condiciones objetivas para que el pueblo inicie el camino de la lucha por sus derechos, por la toma de poder en una sociedad que se niega a reconocerlos como seres humanos. En esa lucha el pueblo va tomando conciencia de ser una clase social, sujeto activo de la revolución y de la construcción de una sociedad distinta. Esa capacidad revolucionaria debe ser desarrollada y organizada en vistas a su eficacia histórica”<sup>3</sup>.

En otro lugar se afirma con más claridad todavía la misma idea: “No hay nada, en última instancia, más revolucionario ypreciado de utopía liberadora que la antigua y profunda opresión del pueblo pobre de América Latina”<sup>4</sup>.

“Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino. Es la construcción de un hombre nuevo...”. “Pero para que dicha liberación sea auténtica y plena, deberá ser asumida por el pueblo oprimido mismo y para ello deberá partir de los propios valores del pueblo”<sup>5</sup>.

Las citas del autor que hemos presentado hasta ahora recogen el sentir optimista de muchos movimientos de liberación de los años '60. Después de los planes desarrollistas de la época de Kennedy, surgieron en América Latina diversos movimientos de liberación inspirados en diversas ideologías y propuestas políticas. Los pobres, los pueblos pobres serían los sujetos históricos de esta liberación. Al menos en ellos se ubicaba el “potencial” para la formación de este nuevo sujeto histórico.

El mismo Episcopado latinoamericano, en la II Conferencia de Medellín (1968), compartía una visión de signo de la transformación y el desa-

---

3. GUTIERREZ Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979, p. 120.

4. *Ibidem*, 103.

5. GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la liberación*, pp. 111 ss.

rollo que iba a conmover profundamente “todos los núcleos del hombre, desde el económico hasta el religioso”. Decían que “estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva...”. Una “dolorosa gestación”, “necesitada de un gigantesco esfuerzo”<sup>6</sup>.

Veinte años después, los años '80, en ningún país latinoamericano se ven en marcha esos profundos cambios de avance duradero. No se ven los caminos ni los modelos alternativos; ni milagros capitalistas ni socialismos latinoamericanos. Los viejos sujetos históricos no han cuajado en América Latina. En este cuadro poco optimista, los sectores populares se ven sin caminos ni alternativas. Pareciera más bien que los viejos sujetos históricos se han convertido en dos imperios poderosos que no están interesados en permitir el surgimiento de otro sujeto histórico. Hoy la oposición de las grandes potencias y de sus aliados en nuestros pueblos es más experta y preparada para que los pueblos y sectores sociales pobres no levanten cabeza, si esto supone pérdida de la hegemonía de la burguesía o del proletariado tradicionales.

Si los caminos históricos apenas tienen propuestas esperanzadoras, tenemos que levantar la mirada hacia los horizontes que la Historia de la Salvación suele abrir precisamente a los pobres para su liberación integral. Esta esperanza cristiana es tanto más legítima cuanto los pueblos pobres de América Latina son pueblos oprimidos y creyentes. La historia de cinco siglos del subcontinente ha generado, en medio de grandes contradicciones, pueblos en su gran mayoría pobres y creyentes. Esto es un hecho innegable. Pero estos dos rasgos de los pueblos de América Latina, ¿constituyen un verdadero potencial para llegar a ser un nuevo sujeto histórico, distinto y aun opuesto a los dos anteriores?

La pregunta que aquí nos interesa es ésta: ¿son los pobres en la Biblia un grupo de despojados y oprimidos, lastimosos y desafortunados, que no tienen ninguna importancia histórica? ¿O son grupos dinámicos y de relevante importancia histórica? ¿Se puede hablar de los pobres en la Biblia como de sujetos históricos?

---

6. Cf. MEDELLIN, *Introducción a las conclusiones*, 4.

Si echamos una mirada a la historia del pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, nos encontramos con que la historia bíblica comienza con la liberación de los pobres. Un grupo de trabajadores esclavizados, absolutamente indefensos y rescatados por Yahvé, son llamados a formar el núcleo de su propia comunidad de contraste, es decir, comunidad libre, justa, no explotada en contraste con las ciudades-estados opresores, violentas y hambrientas de poder entre las cuales vive Israel (Ex. 19, 4-6; Dt 4, 6-8). Este es el arranque de toda la historia confesional y creyente de Israel. Y cuando en el exilio llega a su término la desviación del pueblo de Dios por caminos errantes, que lo llevan a modelos de sociedad imitadores de los sistemas opresores de sus poderosos vecinos es, una vez más, un "resto de pobres" el que se constituye en portador de la esperanza de Israel (Sof 3, 12s)<sup>7</sup>.

Así como la historia de Israel comienza con un movimiento de los pobres, así también sucede con la historia de Jesús. Esto para los cristianos es todavía más evidente. Baste una cita: "Hermanos, fijense a quienes llamó Dios. Entre ustedes hay pocos hombres cultos según la manera común de pensar, pocos hombres poderosos o que vienen de familias famosas. Bien se puede decir que Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio, con el fin de avergonzar a los sabios, y ha escogido lo que el mundo tiene por débil para avergonzar a los fuertes. Dios ha escogido a la gente común y despreciada; ha escogido lo que no es nada para rebajar a lo que es, y así nadie se podrá alabar a sí mismo delante de Dios" (1 Cor 1,26ss).

La opción preferencial por los pobres que ha hecho la Iglesia latinoamericana, en la práctica tiene un carácter político, en cuanto que los pobres son el sujeto histórico de su propia liberación integral cristiana. Tal vez no es tan fácil mostrar en las fuentes de la Revelación el carácter de sujeto histórico de los pobres. Mostrarlo es más cuestión de razón teológica. Al mirar los desposeídos y empobrecidos de América Latina, nos encontramos con que su pobreza consciente y activamente asumida representa una fuerza fundamental de cambio social y un referente imprescindible para la reestructuración de una sociedad justa. Son los "pobres de la tierra" los que están impulsando, de hecho, la lucha por la justicia y por la libertad, la lucha por la liberación. Aque-

---

7. SOARES-PRABHU George M., "Clase en la Biblia: los pobres bíblicos, ¿una clase social?", en *RLT* 12 (1987) 232.

llos que apenas nadie creía que podrían ser sujetos activos de lucha social y política, están resultando ser no sólo los portadores y aguantadores de la lucha, sino los orientadores objetivos de la misma. Y son también los "pobres de la tierra" los que se convierten en el sujeto del futuro revolucionario, cuando se buscan las formas económicas y políticas que de verdad les corresponden. Para que los "pobres de la tierra" puedan ser este nuevo sujeto histórico es preciso que por parte de ellos haya una toma de conciencia individual y colectiva, y una praxis que provenga de una adecuada y eficaz organización popular<sup>8</sup>.

El P. Ignacio Ellacuría y sus otros cinco compañeros fueron mártires de esta fe en la potencialidad de los pobres, que sean verdaderamente creyentes cristianos, para ser sujetos históricos fundamentales de su propia liberación integral. En estos momentos de obscuridad e impotencia para el pueblo pobre y creyente es necesario sobreponerse al posible desánimo con una esperanza contra toda esperanza.

Como una esperanza para el Tercer Mundo, y en especial para América Latina, hay quien observa y valora como el proceso más importante de esta última década (los años '80) la fuerza que van adquiriendo los movimientos populares de solidaridad, derechos humanos, liberación, etc. Es todo el pueblo -se dice- el que se pone en movimiento por la vida, la salud, la cultura... Estos movimientos sociales populares no buscan directamente tomar el poder político, pero sí buscan transformar radicalmente la sociedad civil. Se busca crear un nuevo consenso popular que integre todos los sentidos de la vida: el sentido económico, social, político, cultural, ético y espiritual. Los movimientos sociales crean una nueva identidad popular. El pueblo se está poniendo en movimiento y se está identificando a sí mismo como sujeto de su propia historia. Estos movimientos sociales populares configuran en muchos países una mayoría popular significativa y poderosa que cuestiona radicalmente el sistema dominante y busca reconstruir un nuevo poder y una nueva sociedad desde la identidad y fuerza del mismo pueblo<sup>9</sup>.

Esta visión utópica de la situación de los pueblos y sectores sociales

---

8. Cf. ELLACURIA Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, pp. 158-160.

9. Cf. RICHARD Pablo, "Una esperanza para el tercer mundo", en *SIC* 521 (1990) 16-17.

pobres sería el reflejo de una proposición fundamental de un proyecto histórico que consistirá en convocar al pueblo para asumir su destino. Esta propuesta provendría, nada menos que de la II Conferencia Episcopal de Medellín: "Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base" (M 2,27).

Frente a la llamada del 'status' a encontrarse y consumir, frente a la masificación de los populismos y burocratización de la mayor parte de los socialismos "reales" en el poder, el santo y seña, la piedra de toque de este proyecto es la participación popular <sup>10</sup>.

Después de haber presentado algunas reflexiones sobre la primera hipótesis de nuestro estudio, quisiéramos añadir algunas observaciones.

a) El esquema y hasta cierto punto el espíritu de la constitución de los sujetos históricos como portadores de sentido, esperanza y fuerza en los procesos históricos de liberación ha estado presente en amplios sectores populares e intelectuales solidarios con ellos de América Latina. Sin embargo, este concepto no ha sido presentado sistemáticamente.

b) Los movimientos de liberación de los años '60 y '70 estaban alentados por la convicción, a veces ideológica, otras utópica, de que el pueblo iba constituyéndose en sujeto histórico de un proyecto nuevo de grandes transformaciones sociales, políticas... y eclesiales.

c) Muchos cristianos (incluidos religiosos, religiosas, sacerdotes y Obispos) creyeron sinceramente en el éxito de los movimientos de liberación, en muchos casos aun a costa de sus propias vidas. Las grandes injusticias sufridas por los pobres impulsaban a crear y fomentar movimientos, a veces violentos y aun armados, con gente proveniente de sectores populares, que gozarían del poder revolucionario del sujeto histórico. No sin razón podía pensarse así en los heroicos y esperanzadores movimientos revolucionarios de los años '60 y '70.

d) La brutal represión militar de la Seguridad Nacional, primero, y la compleja vuelta a las democracias neo-liberales de hoy, después, han ido lo-

---

10. Cf. TRIGO Pedro, "Análisis de la Iglesia latinoamericana", en *Anthropos* 1 (1987) 50.

grando la progresiva desintegración de las organizaciones populares que pudieron haber cuajado en núcleos portadores de una esperanza liberadora.

e) Muchos miembros de la Vida Religiosa y eclesial, sobre todo a partir de la opción preferencial por los pobres, han tomado el camino de la 'inserción' en el pueblo para asumir desde dentro la vida de los pobres de la tierra o se han solidarizado con su causa para correr la suerte de ellos. Este camino lento de la inserción y de la solidaridad abriga el proyecto de que el mismo pueblo, a la larga, será el autor, el sujeto histórico de su liberación integral, aun en medio de las grandes novedades geopolíticas que hoy se están dando en forma insospechada.

f) El nuevo sujeto histórico del "Nuevo Mundo" latinoamericano será nuevo no tanto porque esté constituido por pobres explotados (también los otros sujetos históricos lo fueron), sino porque se trata de oprimidos 'creyentes cristianos' que desde su fe pueden aportar una propuesta auténticamente cristiana de liberación. Los otros dos sujetos históricos han pretendido construir sus torres de Babel sin Dios, y van fracasando. El reto de América Latina será construir un mundo sin injusticias y opresiones como corresponde a creyentes en Jesús de Nazaret. Este es el reto del V Centenario.

g) El proyecto histórico de liberación de este nuevo sujeto no podrá realizarse por caminos de la revolución, violenta y aun armada, como se ha creído con frecuencia, sino con la fuerza histórica de una pobreza dialéctica -es decir, desposeedora de las riquezas injustas de los poderosos de este mundo- que sabrá encontrar caminos todavía inéditos del cristianismo hacia la "civilización del amor". Existirán siempre la conflictividad y el martirio, pero éstos serán producidos por el espíritu de las Bienaventuranzas del Evangelio de Jesús.

h) Creer que el Reino de Dios no es sólo aceptar unas formulaciones doctrinales ortodoxas sobre la fe, sino también y sobre todo creer en la fuerza histórica (contra toda esperanza) de los pobres de la tierra con espíritu de las Bienaventuranzas como sujeto histórico de la construcción de ese Reino en la historia hasta la plenitud del Futuro absoluto.

## *II.- SUJETO HISTORICO EVANGELIZADOR.*

Pasemos ahora a considerar más de cerca el "potencial evangeliza-

dor” que Puebla reconoce a los pobres. Se trata de algo potencial, de una capacidad que todavía no se ha desarrollado en la Iglesia y en la historia. Con todo, ya es un gran avance haber colocado a los pobres en una perspectiva positiva para la evangelización.

El desarrollo de este potencial evangelizador del pobre tiene que formar parte de la Nueva Evangelización.

Para desarrollar la materia vamos a comenzar por el planteamiento bíblico para llegar al que hoy nos hacemos en América Latina.

### *1.- Pobre y Creyente.*

No es éste el momento de presentar aquí una reconstrucción de la realidad socio-religiosa de los pobres tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Nos limitaremos a algunas afirmaciones que ya tesis probadas, y no sólo hipótesis de búsqueda.

No todos los pobres, oprimidos y marginados, eran igualmente “piadosos judíos” o creyentes comprometidos. Pero los pobres, en general, por su misma situación histórica, tienen una mayor apertura para creer y confiar en todo, y especialmente en Dios. El “resto de Israel”, los “anawim” eran un caso ejemplar de empobrecidos-creyentes.

En el Nuevo Testamento, sin embargo, la perspectiva en la que Jesús se sitúa al anunciar a los pobres la Buena Nueva del Reino, no invita a indagar acerca de las disposiciones morales de que estos pobres pueden estar animados, y de lo cual nada dicen los textos <sup>11</sup>.

Una primera constatación de la historia de estos cinco siglos del subcontinente latinoamericano es que los pobres han sido evangelizados, que los mundos culturales de estos pueblos tienen un substrato cristiano-católico. La evangelización, a pesar de sus múltiples y graves limitaciones (luces y sombras), ha sido efectiva hasta hoy. América es un subcontinente de grandes mayorías pobres y creyentes.

---

11. Cf. DUPONT Jacques, “La Iglesia y la pobreza”, en BARAUNA G. (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, tomo I, Juan Flors, Barcelona 1966, p. 433; P 1141-1142.

Como afirma el teólogo Gustavo Gutiérrez, "...se trata de los pobres de la tierra. Es un pueblo pobre, vejado, despojado del fruto de su trabajo, sufriendo la injusticia del opresor. A ese sentido complejo y fecundo de pobre, nos referimos cuando decimos que en América Latina un punto de partida concreto y cargado de consecuencias para la vida eclesial y reflexión teológica está en el pueblo pobre y al mismo tiempo cristiano. Esa es la condición precisa del pobre de nuestro subcontinente" <sup>12</sup>.

Estos pueblos pobres y evangelizados, casi en su totalidad viven su fe en formas de religiosidad popular, que conserva y transmite a su modo, la Tradición viva de la Revelación dentro del contexto eclesial. Pero esta religiosidad popular tiene también aspectos profundamente negativos y uno es la gran dicotomía entre evangelización y liberación histórica. Ante el impacto de la cultura adveniente, el gran reto histórico de la Nueva Evangelización será integrar ambos aspectos tanto en la doctrina como en la praxis pastoral.

## 2.- *Destinatarios privilegiados del Reino de Dios.*

A lo largo de toda la historia de Israel, la Biblia presenta siempre a los pobres como los destinatarios privilegiados de Dios. No son los destinatarios exclusivos del Reino de Dios, pero sólo los que se hacen pobres según el evangelio, pasando por la "metanoia", podrán entrar en ese Reino de Dios.

Esta verdad es patente en los Evangelios y no es necesario exponerlo profusamente. Como el discurso de Jesús sobre la montaña (Mt. 5-7), el discurso de Nazaret constituye según Lucas (4, 16-30) el manifiesto por el cual Jesús, inaugurando su ministerio, indica en cierta manera el programa de su predicación y define allí los puntos esenciales. Jesús se presenta como dirigiéndose más directamente a los pobres, a los afligidos, a los hambrientos, ya que es especialmente para ellos su mensaje. Jesús dirige a los pobres la buena nueva del Reino de Dios porque los beneficios de este Reino recaen, por privilegio, sobre ellos.

A pesar de los muchos pecados que hemos cometido los cristianos, es decir la Iglesia, siempre ha estado viva en ella la conciencia de que los pobres

---

12. GUTIERREZ Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 119.

deben ser los primeros destinatarios de sus preocupaciones pastorales. Sin embargo, los pobres han sido considerados, casi siempre, como meros destinatarios y receptores pasivos de los beneficios del Reino. En cierta manera este es el rasgo más evidente que dejan ver aun los mismos evangelios. Sin embargo, parece que es obvio dar un paso más.

### *3.- Los pobres como evangelizadores del Reino.*

Es claro que los pobres acogen mejor el evangelio del Reino: "En este mismo momento, Jesús movido por el Espíritu Santo, se estremeció de alegría y dijo: 'Padre, Señor del cielo y de la tierra, yo te bendigo, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeños. Sí, Padre, porque te pareció que era mejor'" (Lc 10,21ss; cf. Mt. 11,25- 27).

Estas palabras emocionadas de Jesús reflejan la buena acogida de la predicación de sus apóstoles y discípulos por parte de los pobres, los pequeños.

Esta experiencia de Jesús y sus discípulos llega a constituir el mejor 'signo mesiánico' de la venida del Reino de Dios.

En respuesta a Juan Bautista, Jesús enumera diversas clases de obras milagrosas como signos: "Vayan y cuenten a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados" (Mt 11, 4-5; Lc. 7, 22).

La enumeración resalta en primer lugar cinco clases de milagros bienhechores, desde la curación de los ciegos hasta la resurrección de los muertos. El último signo "la buena nueva es anunciada a los pobres", contrasta con la serie: aparece sin carácter milagroso; lo que sorprende más es que viene inmediatamente después de uno de los milagros más prodigiosos, la resurrección de los muertos. Da la impresión de ser el más específico y el más decisivo de todos los signos mesiánicos. En él es donde parece que Jesús hace consistir el rasgo distintivo más característico de su misión divina <sup>13</sup>.

---

13. DUPONT Jacques, *o.c.*, 418.

Lo que alegra tanto a Jesús no es la mera buena acogida de la buena nueva del Reino por parte de los pobres, hecho que llega a ser el signo mesiánico por excelencia. Esta acogida de la buena nueva es el camino privilegiado de la evangelización del mundo. Los pobres no son sólo objeto de las preocupaciones evangelizadoras de otros cristianos. Los mismos pobres, una vez evangelizados, se convierten en sujetos evangelizadores de primera importancia para la evangelización.

A los agentes de pastoral (obispos, sacerdotes, religiosos, laicos comprometidos) nos cuesta ponernos siquiera en la perspectiva de que los pobres, los más fáciles de ser evangelizados, tienen el mayor potencial evangelizador. Tropezamos con la experiencia de sus defectos y particularmente con la gran dificultad de movilizarlos, al menos de acuerdo a nuestros patrones de “cientización y organización”.

Tal vez un defectuoso modo de concebir la evangelización dificulta ver el potencial evangelizador de los pobres. Una evangelización más integralmente liberadora facilitaría la apertura a una ‘nueva’ evangelización.

“Las luchas por la liberación del pueblo pobre representan una afirmación de su derecho a la vida. La pobreza que vive el pobre significa muerte, muerte prematura e injusta. Desde esta afirmación de la vida, los pobres del subcontinente intentan vivir su fe, reconocer el amor de Dios y proclamar su esperanza. En el seno de esas luchas, llenas de avatares, ‘el pueblo oprimido y creyente se hace cada vez más agente de una manera de ser cristiano’, de una espiritualidad”<sup>14</sup>.

Los agentes de pastoral que se han insertado en el mundo de los pobres o aquellos que se han acercado a compartir solidariamente la suerte de ellos van aprendiendo por experiencia que ellos mismos son cada día más evangelizados por los pobres que dan testimonio de su vida de oprimidos pero creyentes.

La vida de los oprimidos pero creyentes no debe ser objeto de falsas ideologizaciones e irrealismos en orden a populismos mesiánicos. Pero tampoco se pueden cerrar los ojos a una lectura evangélica de esa realidad de los

---

14. GUTIERREZ Gustavo, *Beber en su propio pozo*, p. 45. Cf. también p. 48.

pobres que con sus clamores de liberación están haciendo que los ciegos vean, los sordos oigan... La lectura evangélica es siempre profética en la utopía del Reino. Se “ven” cosas que sólo la fe puede captar, y el realismo pragmático de las “ciencias” sociológicas no alcanza a verificar.

#### *4.- Los pobres, ¿nuevo sujeto histórico evangelizador?*

En la primera parte de este trabajo hemos tratado de comprobar la incipiente pero real gestación de un nuevo sujeto histórico que, precisamente, estaría configurado por los pobres creyentes de la tierra. En esta segunda parte, hemos afirmado el potencial evangelizador de los pobres oprimidos-creyentes que no son meros objetos de evangelización, sino sujetos activos de una nueva evangelización. Ahora nos preguntamos: los oprimidos-creyentes cristianos, portadores privilegiados de la esperanza cristiana y signos mesiánicos del Reino de Dios, ¿no estarán desarrollando su ‘potencial evangelizador’ (P 1141), lentamente, para constituirse en un nuevo sujeto histórico evangelizador?

La respuesta no es nada fácil. Las esperanzas históricas para los pobres de América Latina no son nada halagüeñas desde un punto de vista social, económico, político, etc. Aunque los años ‘90 abren nuevas e inesperadas expectativas a nivel geopolítico, el hecho de que los poderosos de este mundo se sientan más optimistas no es una buena esperanza para los pobres de siempre. La buena nueva del Reino no llega precisamente por la bonanza de los ricos opresores de este mundo.

Es cierto que la situación objetiva de los pobres va interpelando muchas conciencias, sobre todo en el seno de la Iglesia. Particularmente la Vida Religiosa es cada vez más sensible a esta interpelación y está escuchando el clamor del pueblo. El “potencial evangelizador” del pueblo sufrido y creyente se irá desarrollando, muy especialmente, en la medida en que pueda dejar oír su palabra evangelizadora del testimonio de su vida. El potencial evangelizador no se desarrollará sólo ni principalmente por medio de una catequesis que elimine sus ignorancias religiosas. En la medida en que los pobres, cada vez más concientizados y organizados, vayan constituyéndose en sujetos, también en sujeto histórico, su evangelización será decisiva. Una Nueva Evangelización conlleva un nuevo proyecto histórico, cuyo sujeto protagóni-

co será el pobre-creyente, que va desarrollando, a pesar de todo, su potencial evangelizador.

Obviamente, la totalidad de la Iglesia como Pueblo de Dios es siempre el sujeto adecuado de la tarea de la evangelización. La presencia de los pobres en su seno va cobrando una nueva significación, precisamente para la nueva evangelización. Este punto merece un estudio más serio que ahora no podemos abordar.

**revista**  **CENTRO  
GUMILLA**

*52 años de análisis, información y  
reflexión pensando en Venezuela.*

**Suscríbase:**

**CENTRO GUMILLA**

Edificio Centro Valores, local 2

Esquina de La Luneta - Apartado 4838

Teléfonos 563.50.96, 563.60.96 y 563.87.94

CARACAS 1010-A - VENEZUELA

## LAS ACCIONES EVANGELIZADORAS

*Mikel Munárriz, sj*

Evangelizar es proclamar a los pobres la Buena Noticia de Jesús. Nosotros consideramos Nueva Evangelización a aquella que reúne, al menos incoartivamente, estos cuatro elementos:

- Tiene como destinatario y como sujeto preferencial a los pobres.
- Tiene como contenido fundamental, a la manera de Jesús, el Reino de Dios y el Dios del Reino.
- Busca inculturarse en el medio popular.
- Busca la salvación del hombre entero, alma y cuerpo, persona y sociedad.

Aunque no faltan en las misiones entre indígenas importantes realizaciones en esta línea, en este estudio pretendo presentar y valorar cristianamente lo que se viene haciendo en los sectores populares de nuestras ciudades, donde se apiñan esas mayorías creyentes y marginadas de nuestro país y donde se estaría gestando, junto a una nueva cultura, un nuevo modo de vivir la fe en comunión con la Iglesia, pero con características novedosas.

Dentro de los diversos aspectos que abarca la Nueva Evangelización voy a presentar las acciones propias y características de esa Evangelización. Naturalmente en un proceso de evangelización, todos los aspectos (testimonio y proclamación verbal, construcción de la comunidad eclesial y celebración, conversión y creación del nuevo sujeto evangelizador) aparecen como profunda y esencialmente imbricados en un todo nunca acabado. Pero, a la

vez, cada uno de esos aspectos tiene una especificidad propia que permite estudiarlo separadamente.

Es claro que el resultado de una acción evangelizadora debe suscitar no solo una 'creencia', sino también una praxis, una vida, una acción conforme al Evangelio. Siguiendo a Pablo VI en la 'Evangelii Nuntiandi', se sostiene que a la Evangelización, precisamente para que sea cristiana, le compete intrínsecamente la acción. Que evangelizar es proclamar la Buena Noticia de Jesús para los pobres, haciendo también una buena realidad para y con los pobres.

Si esto es así, una Nueva Evangelización no sólo suscitará una nueva vida cristiana, sino que deberá ser hecha con nuevas formas de praxis evangelizadora.

Primero trataré de señalar el concepto de acción evangelizadora que se maneja. Después trataré de justificar teológicamente a la acción como componente esencial de la evangelización cristiana. A continuación buscaré presentar, como resultado de una pequeña investigación realizada, las acciones más características de la Nueva Evangelización dentro de un intento de clasificación que sirve tanto para ordenar el abundante material, como la reflexión sobre él. Finalmente, señalaré los criterios teológicos que se utilizan para la calificación cristiana de las experiencias presentadas de acciones evangelizadoras.

Este estudio es deudor no sólo de la 'Evangelii Nuntiandi' y de las reflexiones sobre la acción de Jon Sobrino y de José Comblin<sup>1</sup>, sino muy especialmente de los agentes pastorales de Caracas, Maracaibo, Barquisimeto y San Félix a quienes acudí para realizar la investigación.

## I.- LA ACCION EVANGELIZADORA.

La Evangelización, para ser cristiana, debe hacerse acompañando (antecediendo, simultaneando o prosiguiendo) la proclamación de la Palabra con

---

1. Cf. SOBRINO Jon, "La evangelización como misión de la Iglesia", en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 267-314; COMBLIN José, *Tiempo de acción*, CEP, Lima 1986 y *El Espíritu Santo y la Liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

el testimonio (que surge de la acción) y con acciones propias para construir el Reino y la Iglesia, instrumento del Reino.

Ahora pretendo delimitar el concepto de acción, tal como lo utilizaré en el ensayo. Más que por definiciones, procederé presentando una fenomenología de la acción.

En un primer momento conviene darse cuenta de que la acción es algo propio de la persona y sólo de la persona. Es un movimiento libre, consciente y responsable. Todavía más: no todo el obrar del hombre es acción. El hombre realiza muchas 'operaciones', comportamientos que obedecen a ciertos determinismos, leyes o procesos, a pautas y normas que le han sido dadas por el mundo en el que se encuentra inmerso y esas 'operaciones' no son todavía acciones. Acción es lo que transforma el mundo, aquello que hace que el hombre se transforme o transforme a los demás. Aquello que transforma sus relaciones con Dios, consigo mismo, con los demás y con el mundo, más allá de los límites impuestos por la simple naturaleza física o por los determinismos de la historia. La acción es siempre obra de la libertad. En el fondo es siempre victoria sobre las presiones y las estructuras, es salir del camino por el que llevan como por inercia las situaciones y los dinamismos. En toda acción están presentes realidades fundamentales como gracia y pecado, espíritu de Dios y espíritu del mundo, Reino de Dios y pecado del mundo.

La acción es la expresión del espíritu que hay en el hombre. Si la acción es según el Reino es también expresión del Espíritu que nos ha sido dado. Acción es lo que se realiza poniendo en práctica lo humano que hay en el hombre, ya sea para dominar el mundo material y ponerlo al servicio de una sociedad fraternal, ya sea también y muy principalmente para hacer y rehacer la comunidad de hermanos.

La acción es un obrar objetivo, es decir, produce un resultado que se objetiva, exterior al sujeto (individual o colectivo) que la realiza. Pero la acción verdaderamente tal es siempre también algo subjetivo, algo que modifica al sujeto que la pone. Podemos hablar de acción objetiva y de acción subjetiva en el mismo sentido que Juan Pablo II habla en la 'Laborem Exercens' de trabajo objetivo y de trabajo subjetivo. La 'Gaudium et Spes' coloca bajo el epígrafe 'la acción del hombre en el mundo' los mismos temas que el Papa desarrolla en su Encíclica. La acción humana no puede valorarse ni sólo ni principalmente por sus resultados objetivos (aunque hayan de tenerse muy en

cuenta) sino también por sus efectos subjetivos, por la transformación que proporciona al sujeto de la acción. En la última parte, al señalar los criterios de valorización cristiana de la acción evangelizadora, me fijaré muy especialmente en este valor subjetivo. No se puede olvidar que la finalidad de toda Evangelización es el surgimiento del hombre nuevo inserto en el nuevo Adán que es Cristo.

La acción comprende también lo que las ciencias sociales suelen denominar praxis o praxis histórica, pero no se agota en ella. Por praxis se entiende la acción social que tiende a cambiar la realidad social, a incidir sobre las estructuras. Pero también entiendo como acción otros modos de obrar muy propios también de la Evangelización. Por ejemplo la que se ejercita en favor de uno o unos prójimos necesitados mediante la práctica de la caridad y mucho más a la resistencia frente al poder del pecado y al martirio.

Pero también consideramos como verdadera y auténtica acción a la práctica teórica estructuralmente ligada a la acción histórica, a la que acompaña e ilumina, modificándola o fortaleciéndola, dándole profundidad y sentido, haciéndola más racional y prudente. Si la teoría sin acción tiende a degenerar en ideología, la acción sin teoría tiende a ser espontaneismo y carece de verdadera continuidad.

También es importante valorar como acción real la práctica simbólica. El símbolo se enraiza en las realidades más profundas del hombre y de la vida. Solamente mediante la práctica simbólica el hombre puede entrar en contacto, asumir, presentizar y valorar lo que en la práctica histórica o social hay de gratuito, de trascendente. En el cristianismo es en la práctica simbólica sacramentaria, en la que el hombre actúa recibiendo una salvación que ya fue hecha y que le es ofrecida y dada.

En una palabra: llamamos acción a toda la acción pastoral con la que la Iglesia atiende mediante acciones pedagógicas al crecimiento en la fe del Pueblo de Dios, y a la obra de servicio al mundo.

Naturalmente que no toda acción humana es Evangelizadora. La acción evangelizadora es la que se sitúa en prosecución de la acción del primer Evangelizador, de Jesús el Enviado del Padre. La acción evangelizadora es la que realizan aquellos que forman por el don del Espíritu, el Cuerpo de Cristo en la historia. La acción evangelizadora de Jesús, como toda la Revelación, está hecha en obras y palabras. "Comenzó a hacer y a enseñar" (Hch 1,1). En

la vida de Jesús se hace presente el Reino de Dios. En El, en su Vida, en su acción y en su Palabra, Dios actúa como ternura salvadora. La acción y la Palabra de Jesús de Nazaret atrae a los hombres al Reino, vence a los enemigos del Reino, libera de lo que no es Reino. Con una acción que es histórica, simbólica o teórica.

Hoy, el Reino se hace presente en la acción humana que prosigue y continúa la acción de Jesús. El Reino se hace presente y se extiende no como situación o estado, sino como acción. La acción evangelizadora es la que tiende a presentizar y explicitar el Reino. Es la que conduce al hombre a la liberación en todas sus dimensiones. Cada acción evangelizadora es anticipación de la liberación definitiva y se proyecta sobre ese final escatológico. Frente al antirreino, la acción evangelizadora se alza como resistencia y lucha que genera la novedad del Reino, reconoce el Reino en la acción presente y en la esperanza del futuro definitivo.

A un nivel más profundo, la acción evangelizadora se inserta en la acción misma de Dios por la que el Padre genera al Hijo y juntos hacen proceder al Espíritu, y en la acción creadora del Padre, por el Hijo en el Espíritu. La acción evangelizadora se inserta en la historia de la Salvación que es del Padre y se realiza por el Hijo en el Espíritu. Las acciones evangelizadoras tienden a engendrar por el Espíritu a los hijos en el Hijo, a hacer que el Hijo, finalmente, pueda poner a toda la creación a los pies del Padre.

La acción evangelizadora es la que, a la luz del Misterio Pascual, libera 'a los que por miedo a la muerte se pasaban la vida como esclavos', haciendo que los hombres 'tengan vida y la tengan en abundancia'.

## *II.- LA ACCION: ASPECTO ESENCIAL DE LA COMUNICACION DEL MENSAJE CRISTIANO*

Tradicionalmente la acción evangelizadora de la Iglesia ha sido acompañada y seguida por obras, por acciones. Pero esas acciones se consideraban o como preparación para la evangelización o como consecuencia ética de la evangelización. Es a partir de la 'Evangelii Nuntiandi' cuando la teología reflexiona de una manera especial sobre la inclusión del testimonio y de la acción (y de la acción liberadora) como aspectos esenciales, junto con la proclamación, del proceso evangelizador.

Vale la pena recordar el tipo de actitudes y acciones testimoniales y de acciones liberadoras que Pablo VI señala en su Exhortación Apostólica, como evangelizadoras, que nos servirán para calibrar el contenido evangelizador de nuestras acciones.

“La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio. Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y de bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar... este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy eficaz y clara de la Buena Nueva” (EN 21).

“Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra, de santidad” (EN 41).

“La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la Evangelización” (EN 30).

“La liberación que proclama y prepara la Evangelización es la que Cristo mismo ha anunciado y ha dado al hombre con su sacrificio” (EN 38).

Es claro que los testimonios que proclaman la Buena Nueva, no pueden ser otra cosa que acciones. Es claro que ‘ayudar a que nazca’ la liberación, o hacer que sea total, son fundamentalmente acciones que proclaman el Evangelio. Quedará claro también, que ese testimonio y ese tipo de acciones son los típicos de la evangelización de los pobres.

Profundicemos un poco más. Evangelizar no es proclamar una palabra propia, sino una palabra que nos ha sido dada, la Revelación. “La revelación se cumple por hechos y palabras íntimamente trabadas entre sí” (DV 2). Parece lógico que la proclamación de una Revelación así también deba hacerse con hechos y palabras íntimamente trabados entre sí. Eso es lo que programáticamente proclama el Evangelio del primer Evangelizador, del modelo para-

digmático de todo Evangelizador: “Jesús comenzó a hacer y a enseñar” (Hch 1,1). Jesús evangeliza haciendo el Reino, histórica o simbólicamente y predicando una palabra que explicita y acompaña esa presencia del Reino. Jesús no podía predicar un Dios que es Trinidad, más que haciendo comunidad. No podía presentar un Dios que ama preferentemente a los pobres, más que actuando con un amor preferencial. No podía predicar un Dios que salva al hombre, más que haciendo obras de salvación. Jesús no sólo dijo el Reino sino que lo hizo presente con su testimonio y con sus obras. La Iglesia, continuadora de la Misión de Jesús tiene que proclamar el Reino de Dios y al Dios del Reino, que ésta es una verdad que el hombre no puede deducir, sino siempre recibir. Pero debe también, con sus obras, presenciar el Reino en realizaciones, siempre parciales, pero apostólicamente fecundas.

Además, la fe cristiana que procura suscitar o profundizar la Evangelización, es siempre no solamente algo personal, sino que tiene un carácter intersubjetivo. ‘Ser Iglesia es llevarnos unos a otros en la fe’. La Evangelización tiene que tener contenidos, pero tiene que apoyarse también en esa ‘nube de testigos’ de la que nos habla la carta a los Hebreos. Los testimonios que presenta la carta son acciones, obras realizadas por la fe.

Cuando la Evangelización se realiza en un mundo de pecado, en situación de no-Reino, el anuncio de la Buena Noticia incluye también la denuncia. Ya los Profetas del Antiguo Testamento dejaron ejemplos de la eficacia de la acción, sea histórica, sea simbólica, de denuncia.

Cuando la Evangelización se dirige especialmente a los pobres debe mostrarse eficaz haciendo acciones liberadoras. En efecto: Evangelizar es llevar a otros la Palabra de Dios y ésta es, por definición, una palabra eficaz. A la Evangelización le corresponde no sólo proclamar la Palabra, sino también presenciar y mostrar de alguna manera su eficacia.

El testimonio (eficacia de la Palabra en el agente evangelizador) y la acción (eficacia de la Palabra en el mundo de pecado), son siempre componentes de la acción evangelizadora, pero lo son de una manera especial, cuando ella se dirige a aquellos que, como víctimas, cargan con el pecado del mundo. Entre ellos la Palabra debe ser naturalmente proclamada como anuncio y como denuncia, pero también poniendo signos y actuando de manera que, al menos parcialmente, se presencie la salvación de Dios, despertando en ellos la confianza.

### *III.- LAS ACCIONES EN LA NUEVA EVANGELIZACION.*

Las acciones evangelizadoras son múltiples y variadas. Se puede decir que cada comunidad o al menos cada red de comunidades, tiene las suyas características e, incluso, que las acciones que se realizan en muchas partes, en cada lugar tienen sus matices propios.

Son las circunstancias y los desafíos de la realidad social y eclesial las que llevan a promover o preferir unas acciones a otras. Son diferentes las que se hacen allí donde la realidad eclesial está establecida y las que se realizan en donde esta presencia es escasa o esporádica. También se diferencian las acciones cuando en el entorno existe una sociedad civil con algunas instituciones, que allí donde el tejido social está prácticamente desgarrado. Son distintas también las acciones que brotan de una base o plataforma parroquial, las que parten desde una institución educativa, las que nacen de un grupo de inserción sin plataforma institucional.

Son diferentes también las acciones iniciales, de las de consolidación, de las que forman parte del funcionamiento ordinario de un grupo. Hay que señalar que en los momentos iniciales es frecuente que los agentes pastorales tengan que tantear y, sobre todo, tengan que aprender mucho. Naturalmente, en estas acciones iniciales la participación de la gente suele ser menor. Pero desde el primer momento se debe buscar la participación activa y responsable de la gente, respetando sus ritmos y sus necesidades.

Con tantas y tan variadas acciones resulta imposible reseñarlas con pretensión de ser exhaustivos. Menos se puede reflexionar cada una en profundidad. Intentaré presentar descriptivamente las acciones más representativas y comunes en los grupos y buscaré iniciar la reflexión sobre algunas acciones elegidas entre las que los mismos grupos consideran más importantes y valiosas.

Vale la pena señalar también que, en ocasiones, grupos de poder intentan cooptar y hacer suyas acciones iniciadas por los grupos. Cuando la cooperación viene de partidos políticos, la gente se organiza y lucha por defender lo suyo.

*- La Eucaristía dominical.*

Cuando la plataforma de Evangelización es una Parroquia, las Eucaristías dominicales suelen ser ocasión de búsqueda, de inicio de un tipo nuevo de Evangelización. Se busca la mayor participación posible de todos los participantes.

*- La Eucaristía de varias comunidades.*

Las Eucaristías que reúnen a varias comunidades de una misma zona son una de las acciones más valoradas y más participadas. Las lecturas, la ofrenda y las peticiones de los fieles suelen ser muy creativas.

*- Protesta organizada.*

En no pocos casos los habitantes de los barrios y zonas marginales, deben organizar una protesta para conseguir de las autoridades los derechos y los servicios básicos. En algunas ocasiones, la preparación, organización, realización y evaluación de una protesta ha sido un elemento desencadenante. La gente ha ido tomando conciencia de su valer y de su sabiduría, de su capacidad de vencer el miedo, del valor de la unión frente al individualismo. En la memoria de la gente la "toma" queda como un hito importante de la historia del barrio. Para presentar reclamos ante las autoridades, para remediar las necesidades de los barrios, la participación en las Asociaciones de Vecinos independientes de los partidos políticos ocupa muchas fuerzas y parte de motivaciones muy profundas. Lo mismo sucede con las cooperativas, las unidades de compra y otras asociaciones. Es en ellas donde los cristianos viven su compromiso social.

*- Comités de solidaridad.*

También interesan los comités de solidaridad y las comisiones de Derechos Humanos. Los primeros suelen preocuparse de problemas como la situación de Centroamérica o colaborar con la lucha obrera, las segundas de la defensa frente a la violación de los Derechos Humanos en la propia zona.

*- Navidad y Semana Santa.*

Los tiempos fuertes del año Cristiano, como la Navidad y muy espe-

cialmente la Semana Santa, son también tiempos fuertes de las comunidades, que no sólo los viven con intensidad sino que también, sobre todo en lo paralitúrgico (Horas Santas, Via Crucis, etc.), las renuevan y actualizan profundamente. También se han renovado las fiestas patronales, especialmente las Procesiones, Velorios de Cruz y otras manifestaciones de la religiosidad popular.

*- Muerte de personas notables.*

Para las Comunidades son muy importantes las muertes de personas notables y queridas de los barrios. Pero hay una sintonía muy especial con Mons. Romero, a quien se recuerda en su aniversario.

*- Solidaridad a damnificados.*

Como en los barrios son frecuentes los deslizamientos de terrenos en tiempos de lluvias que producen damnificados y abundan las personas abandonadas que no se pueden valer por sí mismas, las comunidades se organizan para, desde su pobreza, atender a los más necesitados.

*- Organizaciones de mujeres y jóvenes.*

El crecimiento personal que genera la pertenencia a la Comunidad, lleva a las mujeres a organizarse en grupos para reflexionar sobre su propia problemática social y familiar. Lo mismo hacen los jóvenes y aún los adolescentes.

*- Visita a las familias.*

Prácticamente todos los grupos realizan la visita a las familias de la zona. Esta es muchas veces la manera de comenzar una comunidad. Pero también la comunidad en funcionamiento sigue la tarea, para conocer mejor a la gente, su tipo de vivencia religiosa y sus necesidades.

*- Formación.*

Desde que se comienza a actuar, se va viendo como necesaria la formación. Hay jornadas, conferencias, cursos de formación para los Agentes Pastorales, para los animadores de las Comunidades, para los miembros de ellas, a veces para todos los interesados. La gente busca la formación religio-

sa: le interesa particularmente cursos bíblicos y temas de teología. En la formación civil busca, al principio, cursos que le permita conocer la realidad nacional, más adelante se interesa más por los problemas de la coyuntura, sea política, sea económica o laboral. En ocasiones siente la necesidad de conocer mejor la legislación existente, por ejemplo para defenderse legalmente de los intentos de desalojo, para defender sus Asociaciones de Vecinos, para enfrentar abusos o para negociar servicios.

La denuncia ya sea de la situación de pobreza, falta de trabajo, de vivienda o educación, ya sea de abusos concretos es también frecuente. No pocas veces esas denuncias se hacen dentro de la simbólica cristiana.

- *Evaluación.*

Otra acción muy frecuente y muy valorada es la evaluación de las acciones ordinarias o extraordinarias que se realizan. Hay evaluaciones periódicas. Los Animadores suelen reunirse semanalmente para evaluar la marcha y las sesiones de las comunidades.

- *Celebraciones festivas.*

Importancia especial se da a los encuentros festivos, zonales o regionales. En esos momentos la gente pone en juego toda su capacidad de inventiva, todo su corazón en la acogida al otro, toda su generosidad en la preparación de comidas, bebidas, representaciones.

- *Reunión semanal.*

Entre todas las acciones evangelizadoras la más fuerte es la reunión semanal de la Comunidad. Suele hacerse en las casas de los miembros, rotando y por turno, coordinada por uno o más animadores que previamente la han preparado. Para la gente es un momento importante, un momento de encuentro con Dios y con los hermanos.

Son una verdadera celebración en la que las formas y las partes se van cargando de simbolismos profundos que, por vividos, no necesitan ser explicados.

Aunque no hay una norma general y cada comunidad lo hace a su modo, también cada comunidad tiende a ritualizar, en el mejor sentido de la palabra, el orden de la reunión y cada una de sus partes.

Una manera bastante común de hacerlo, aunque no la única, es esta:

- *Saludo*. Mientras las personas van llegando, hay un momento que suele ser largo y muy importante de saludo. Cada uno se interesa por el otro, le recibe. Se intercambian informaciones sobre la familia, sobre los acontecimientos del barrio. Siempre preocupa mucho el tema de la salud, del trabajo, de los hijos y su educación.

- *Introducción*. El animador introduce la reunión con un saludo y señalando el tema o temas de la reunión. El círculo de sillas no puede faltar: es el símbolo del cara a cara, de la escucha atenta a cada uno, de la igualdad fundamental de los participantes, del compartir y del estar juntos.

- *Primer momento de Oración*. Puede ser algún canto, el rezo de una parte o un misterio del rosario u otra oración conocida por todos o improvisada por alguno de los presentes.

- *Momento de reflexión compartida*. El punto de partida es un hecho de vida, una acción realizada por la comunidad o preguntas que ha preparado el animador. En la acción que se está realizando está presente la vida y la misma tiene que llevar a la vida.

- *Lectura de la Palabra de Dios*. Todos lo ven como el momento más importante de la reunión. Algunos grupos hacen la lectura corrida de algún libro de la Biblia, especialmente de los Evangelios. Otros, buscan algún pasaje que ilumine la reflexión hecha en el momento anterior. La Biblia se lee como un libro que dice algo de parte de Dios a cada uno de ellos, a sus vidas. Es un libro que compromete y que lleva a la acción. Es un momento pausado. La gente piensa antes de hablar. Escucha con profunda atención. Se deja interpelar por la Palabra.

- *Segundo momento de oración*. Se hacen peticiones o acciones de gracias, atendiendo a los hechos de vida antes reflexionados, pero sobre todo a la interpelación hecha por la Palabra. Hay muchos momentos de silencio, porque se piensa y se ora en silencio antes de hacerlo en voz alta. Se acompaña sinceramente las oraciones de los otros.

- *Recitación del Padrenuestro*. Como conclusión de la oración comunitaria, todos se ponen de pie, a veces con las manos tomadas, para orar con la oración de Jesús y con Jesús. Es el momento fuerte de sentirse en comunión con la Iglesia de Jesús y servidora del Reino.

- *Compromiso*. Si las circunstancias o la Palabra de Dios reflexionada lo piden, se asumen compromisos concretos, por la comunidad o por alguno de los presentes. Es también un momento pausado, bastante silencioso, de mucha reflexión personal, porque se hace con mucha seriedad. Es un momento trabajoso, o porque a veces no se ve lo que hay que hacer o porque aún viéndolo, no se sabe si se contarán con fuerzas suficientes para asumir el compromiso. Suelen proponerse pocas cosas y muy concretas.

- *Despedida*. Es importante decidir el lugar donde se celebrará la próxima reunión. La fecha suele estar determinada, pues es un día fijo de la semana. Muchas veces se concluye con un canto.

Para los miembros de la comunidad es la reunión algo muy importante en la semana. Es encuentro con Dios y con los hermanos. Se quiere vivir ese momento con mucha paz y tranquilidad. Por eso no suelen admitirse en ese momento temas de estudio. Se busca que queden un poco fuera los trabajos, las luchas, la dureza de la vida, aunque continuamente se aluda a ellos.

La reunión de la comunidad anima, fortalece, enseña, puede decidir compromisos y trabajos. Pero es sobre todo un momento profundamente religioso, de encuentro con Dios, en la oración y en la Palabra escuchada y compartida.

Para acudir semana tras semana a la reunión de la Comunidad, la gente tiene que hacer sacrificios. Valora el hecho de hacerla. El valor es ser comunidad, sentirse comunidad. Claro que se valora mucho también lo que tiene de momento de oración. Si eso no se tuviera, faltaría algo esencial.

La lectura de la Palabra de Dios y la reflexión sobre ella se valora tanto que en algunos lugares se celebra la agregación de nuevos miembros o la fundación de nuevas comunidades con una paraliturgia que tiene como centro la entrega de la Biblia, 'la entrega de la Palabra'. La Biblia desata las lenguas, lanza a la participación. Con la Biblia los miembros de las comunidades sienten que han llegado a la fuente de la sabiduría.

Las personas que participan en la comunidad crecen, se autovalorizan, se capacitan, se abren a los demás. La Comunidad crea una manera nueva de vivir en la que la persona se trasciende a sí misma para abrirse a Dios y al hermano. Allí es donde se siente Iglesia y se siente en comunión con toda la Iglesia. Allí es donde aprende a escuchar. Allí donde aprende a unirse y organizarse.

Estas comunidades son en nuestro país un hecho reciente, aunque algunas llevan ya un largo trecho caminado. Son todavía débiles y se saben débiles. Pero ahí están. Y están caminando. En su caminar despunta algo nuevo.

Son un fruto valioso de la Nueva Evangelización.

#### *IV.- CRITERIOS DE VALORACION EVANGELICA.*

'Por sus frutos los conocerán'. Si lo que se hace como Nueva Evangelización produce frutos del Reino y, frutos que otros modos de Evangelización no producían, se está haciendo una Nueva Evangelización.

Hemos presentado algunos elementos de la historia de las comunidades. No podemos presentar cambios espectaculares en la sociedad, pero los podemos presentar en las personas que participan en este modo de evangelización, tanto en los agentes pastorales como en la gente que en ella participa. Cambian las personas porque cambia su modo de relación con el mundo material, con los otros hombres y con Dios. Las nuevas relaciones que se establecen van creando el hombre nuevo, capaz de crear, sostener y defender y vivir en estructuras más acordes con las exigencias del Reino. El hombre y la mujer que están naciendo como sujeto de la Nueva Evangelización experimentan el paso de Dios en su nuevo modo de vivir, experimentan la Salvación y la liberación en la nueva manera de actuar.

En el mundo de los pobres están sonando dos voces, dos gritos que piden una respuesta: es el grito de la gente, los gemidos que les arranca el sufrimiento, el clamor por su vida amenazada y el grito de Dios que acuerpa y amplifica el grito de los pobres y que viene a liberarlos. Son gritos que llaman a la conversión, a una vida que se haga respuesta a esas llamadas, que se abra a la esperanza activa de un futuro distinto, que confíe en el futuro absoluto como don pleno del Dios de la vida, que se haga acción, palabra, libertad y solidaridad. El que tiene oídos y escucha se convierte, cambia, se inicia en una manera nueva de vivir que es seguimiento personal y comunitario de Jesús. Se va haciendo una espiritualidad caminando en el Espíritu.

Intentaré describir algunos aspectos de la experiencia de novedad que viven las personas y los grupos que participan en la Nueva Evangelización.

### *a) Una experiencia de acción.*

Los pobres de América Latina han estado sin actuar muchos siglos. Han sido actuados por otros. No han sido sujetos de la historia que se hizo sin ellos y contra ellos.

La experiencia muestra que de repente comienzan a actuar, se descubren capaces de obrar. Antes no tenían planes ni proyectos, sino sueños frustrados. No confiaban en sus capacidades. Ahora descubren que pueden actuar. Descubren que son capaces de planificar unos objetivos y de poner los medios para lograrlos.

El paso de la pasividad a la actividad, se experimenta como un hecho nuevo y se percibe con admiración, y también con una profunda alegría. Cuando alguien que había estado siempre inclinado, casi tratando de pasar desapercibido, se yergue y, convocado por la comunidad, es capaz de luchar por los derechos humanos, de reclamar ante las autoridades, de ocuparse de una tarea colectiva, está sucediendo algo muy importante. Es una acción que modifica profundamente al sujeto que la realiza. Se siente una fuerza nueva y una calidad de compromiso antes desconocidos. Se siente que se está haciendo lo que Dios quiere y que Dios mismo acompaña ese obrar.

### *b) Experiencia de libertad.*

Desde hace cinco siglos, los pobres en América Latina casi no han tenido experiencias de libertad. Todo lo contrario.

Han sentido que la naturaleza les dominaba, ellos han sufrido el mayor impacto de toda clase de tragedias naturales, de enfermedades, de carencias. Se han sentido pendientes siempre de la materia y las cosas materiales. También se han sentido dominados por otros hombres en el mundo del trabajo, en la sociedad, en la política. Han sentido que los policías se habían hecho contra ellos y las cárceles para ellos. Las mujeres se han sentido víctimas del machismo.

En este contexto en las comunidades cristianas aparece una experiencia de libertad y la gente la siente como algo que ellos mismos conquistan. Es una autoliberación.

Esa libertad la experimentan cuando asumen responsabilidades, cuando desprecian las promesas o las dádivas de los poderosos, cuando no se de-

jan seducir por los slogans del consumismo de la política, cuando se apoyan en las leyes para alcanzar éxito en sus reclamos y exigencias.

También cuando perciben que la Iglesia está al servicio del hombre, cuando se atreven a opinar en la Iglesia, cuando sienten a los sacerdotes y religiosos como hermanos cercanos.

Esa libertad vivida y sentida es como una personalidad nueva. Es capacidad de juicio y capacidad de acción. Es libertad que se experimenta como don de Dios, que a Dios se pide y se agradece.

### *c) Experiencia de la propia palabra.*

Cuando los pobres toman la palabra ellos mismos quedan admirados. Habiendo sido tratados como ignorantes, ellos mismos habían llegado a considerarse tales. Por eso no hablaban ni en la Iglesia ni en la sociedad, preferían permanecer silenciosos para no quedar mal, o decir solamente las palabras que los otros querían escuchar. La palabra del pobre no era tomada en cuenta.

En la comunidad sucede un cambio. Todos hablan y todos escuchan a todos porque vale la palabra de todos.

En las comunidades todos tienen acceso a la Biblia, a la Palabra de Dios. Con ella en la mano y en el corazón, sienten que han llegado a la fuente de todo saber. A partir de la Palabra de Dios, pueden decir cosas que valen. Y cuando sienten que su palabra vale, son capaces de participar en las decisiones, de organizarse, de tomar iniciativas.

La palabra que es válida en la comunidad no se queda encerrada en ella, hablan afuera de ella también. En las Asociaciones de vecinos, en los Sindicatos, en las diversas reuniones y juntas. Frente a las autoridades reclaman sus derechos y les exigen cuentas. La palabra del pobre se levanta para defender la causa de los necesitados.

En la Iglesia, la toma de la palabra por los pobres, los hace misioneros. Las comunidades están en expansión, en crecimiento, por obra de los mismos miembros que las difunden entre los demás.

### *d) Experiencia de comunidad.*

En los habitantes de los barrios se ha dado la experiencia de una ruptura con la comunidad inicial campesina a la que muchos pertenecieron. Fue necesario hacerlo para poder abrirse a nuevos horizontes en la ciudad.

Ahora, en los suburbios, no hay comunidad. Desde los nuevos lugares, no pocas veces, la antigua comunidad se ve como algo ambiguo: si por una parte daba confianza y seguridad, por otra, por su apego a las pautas tradicionales, se la percibe también como limitadora. Pero se aflora la comunidad, una comunidad libremente elegida.

Para la Nueva Evangelización la formación de Comunidades es a la vez meta y camino. El pertenecer a las comunidades que se van formando, se vive muy intensamente, con entusiasmo, a pesar de las dificultades. La Comunidad se convierte en un centro vital que crea una vida social, un nuevo modo de relaciones. Entrar a la Comunidad es pasar a un nivel de vida fraternal, distinto y superior al modo de vivir individual. En la Comunidad se comparte y el compartir mitiga las serias carencias. Se comparten no solo los bienes, sino también el trabajo, la formación, la vida cristiana.

En la comunidad se saborean los bienes del Reino definitivo, presencializados en la intensa fraternidad.

La acción propia de la comunidad es la solidaridad. Solidaridad entre los miembros de la comunidad, pero también solidaridad con los demás, con los necesitados, con los que luchan por la justicia, cercanos o lejanos. Una solidaridad que lleva al compromiso.

*e) Experiencia de cambio de vida.*

La muerte injusta y antes de tiempo ha sido la constante amenaza para la vida de los pobres. Muchas veces, sus vidas no son sino una lucha por sobrevivir. En ese sobrevivir se gastan todas las energías porque las carencias y las violencias amenazan siempre.

Las Comunidades ofrecen vida. En ellas se sacan fuerzas para dedicarse al bien común, al servicio gratuito, a aprender y a contemplar. Se descubre que se vive cuando se deja de vivir aisladamente, cuando se vive para la comunidad y para los trabajos de la comunidad.

Las personas de la comunidad llegan a mejorar sus relaciones familiares. Cuidan mejor sus comidas y sus presupuestos, sus ropas y la educación de los hijos. Aunque la fuerza de la situación limita el progreso, hay algún progreso. Y ese progreso no es algo que se les ha regalado, sino algo que se ha conseguido con el esfuerzo compartido y con los talentos y habilidades descubiertas.

En la comunidad se experimenta la vida que es vista como don y bendición del Señor.

Y como se vive, se busca dar vida. Es el interés por la vida y por la calidad de la vida lo que moviliza las acciones de la comunidad, lo que motiva sus denuncias y protestas, lo que la conduce a la solidaridad y al compartir, la que ilumina los momentos de fiesta y celebración. El Dios de las comunidades es el Dios de la Vida, el que resucitó a Jesús, el que dará la vida definitiva.

*f) Experiencia incipiente.*

Las experiencias que he intentado describir no son aisladas, todas ellas se viven como al mismo tiempo, el lazo de unión es la Comunidad reunidas por la Palabra de Dios. En esa experiencia global todo se unifica: Dios y el mundo creado, Dios-Padre y los hombres-hermanos, el hacer y el contemplar, lo personal y lo comunitario.

Son experiencias profundas, aunque siempre principios e intentos, más que realidad adquirida. Son experiencias que traen alegría, a pesar de las dificultades que existen, de las carencias que amenazan, de la debilidad que persiste. Son experiencias que nacen de la Buena Noticia y que hacen la Buena Noticia, experiencias que se van haciendo nueva realidad, señal y anticipo del don definitivo del Señor.

# FORMACION PARA LA NUEVA EVANGELIZACION

*Carlos Bazarra, ofm Cap.*

La formación para el sacerdocio y para la Vida Religiosa es una prioridad en la Iglesia. Y si hoy se pide a los Ministros y a los Religiosos una Nueva Evangelización, se impone la consecuencia de que la formación ha de ser para la nueva evangelización. Más aún, la formación ha de ser ella misma nueva evangelización. ¿Es así la formación que se está impartiendo en Venezuela?

## *I.- FORMACION DE LA VIDA RELIGIOSA EN VENEZUELA.*

Sin pretender agotar el tema, realicé una pequeña encuesta entre las Congregaciones Religiosas que asisten al ITER y al CER<sup>1</sup>. Las respuestas son significativas.

Mi primera pregunta versaba sobre la ubicación de las casas de formación. Tienen todas las etapas de formación en Venezuela el 66% de estas Congregaciones. Y el 34% tiene por lo menos alguna etapa en Venezuela, aunque tenga otras fuera del país. Estas respuestas apuntan a una venezolanización (inculturación) de la formación de la Vida Religiosa.

---

1. ITER (Instituto de Teología para Estudiantes Religiosos) y CER (Centro de Estudios Religiosos de las Congregaciones femeninas).

¿Desde cuándo se da este proceso? Es bastante reciente. Dejando a un lado las congregaciones de origen venezolano, que datan desde 1889 en adelante, las Congregaciones de origen extranjero - menos contadas excepciones - han ido implantando sus casas de formación en Venezuela prácticamente desde la década de los 60, a partir del Vaticano II, y más concretamente desde 1979. Los religiosos varones se venían formando en dos seminarios diocesanos, sobre todo en el Interdiocesano de Caracas, pero no podemos considerar aquí una estricta intercongregacionalidad, porque faltaba un auténtico diálogo entre los diversos carismas religiosos. Indicios de esta intercongregacionalidad aparecen en el Filosofado de los Salesianos (hoy ISSFE) de Los Teques, aproximadamente desde 1975, en que reciben como alumnos a estudiantes de otras Congregaciones.

Para responder a las exigencias de esta formación venezolana, surge el ITER en 1979, creación de la misma CONVER (Conferencia de Superiores Mayores Religiosos de Venezuela); y en 1982 el CER en su modalidad de formación de postulantes, novicias y junioras; y desde 1981 el ROSCIO (Centro de Filosofía de los Jesuitas) abre sus puertas a otras Congregaciones, como antes lo hiciera el Filosofado de los Salesianos.

No con el mismo volumen numérico, pero con similar intensidad, vienen también funcionando centros formativos intercongregacionales en Barquisimeto, en Mérida, en Maracaibo, en Coro.

Dentro de Venezuela, la ubicación geográfica de las casas de formación es también indicadora de una tendencia clara. De las Congregaciones encuestadas un 63% se ha trasladado a zonas más pobres. Este dato añade a la inculturación la inserción popular como característica de esta nueva formación.

Finalmente el último punto de la encuesta trataba de establecer el dato numérico de vocaciones. Un 70% de Congregaciones señala aumento, un 20% indica estabilidad, y un 5% descenso vocacional. Las causas de estas variantes son complejas, pero yo subrayaría dos: la vivencia radical del carisma puede ser polo de atracción, la actividad vocacional facilita los ingresos. Hay aquí un desafío para todos. Cuando hace unos años muchos pensaban que Venezuela no era un país de vocaciones, el momento actual desmiente ese prejuicio. Dios ama a Venezuela y sigue llamando a los venezolanos a vivir la Vida Religiosa al estilo venezolano.

En conclusión, la formación para la Vida Religiosa en Venezuela tiene las siguientes características: está inculturándose en Venezuela, y lo hace a través de la inserción en medio de las clases populares y pobres, con estructuras más sencillas. Pero al mismo tiempo se acentúa la seriedad de esta formación, con más responsabilidad, a través de los centros intercongregacionales. La intercongregacionalidad es nota de la formación hoy en Venezuela, y lejos de anular los diversos carismas, los destaca con mayor nitidez.

Algo similar está ocurriendo en otros países de América Latina. Desde la pluriformidad y al mismo tiempo de la homogeneidad de las diversas experiencias formativas, la CLAR ha podido confeccionar un documento titulado "Formación para la misión evangelizadora", elaborado en su X Asamblea, del 1 al 10 de junio de 1988, en Cochabamba (Bolivia).

La primera parte demuestra la necesidad de un nuevo proyecto formativo. El apartado siguiente describe los rasgos de este proyecto, carácter de proceso, inculturado e inserto, espiritual, político, buscando una madurez afectiva e integrando estudio, trabajo y pastoral liberadora. La parte final es la utopía cristiana.

Suena como una voz profética. Yo descubro una teología de fondo que me parece interesante destacar. Quiero exponer los aspectos teológicos de este proyecto de la CLAR que me parecen relevantes. De este modo será más fácil valorarlo críticamente<sup>2</sup>.

## II.- LA FORMACION DEBE SER EVANGELIO.

El Evangelio, no tanto la letra como el espíritu, deben ser el marco y la atmósfera de nuestra vida. Vivir el Evangelio, seguir a Jesús, es la razón de nuestra consagración.

En el documento de la CLAR resulta evidente que la formación debe desarrollarse dentro de los parámetros del Evangelio. Como ejemplo tenemos las siguientes frases:

---

2. Utilizo el texto del documento editado por CONFERRE, *Formación para la Misión evangelizadora*, Santiago de Chile 1988. Los números entre corchetes se refieren a esta edición. La revista chilena *TESTIMONIO* ha dedicado su número 109 (septiembre-octubre 1988) al tema bajo el epígrafe "Hacia una nueva formación".

“En la formación, la comunidad formativa conoce y sigue a Jesús. Sus fuentes son el Evangelio...” (n. 170). “Jesús en su historia nos muestra el proyecto de Dios, con su práctica lo significa, con su muerte y resurrección demuestra que esa utopía es posible. En El, Dios confirma que ha optado definitivamente por el hombre” (n. 180). “La comunidad formativa, sin ingenuidad ni temeridad, sabe que la vida religiosa incluye pasar por lo que pasó Jesús” (n. 181). “Seguir a Jesús en este camino, supone, entre otras cosas, iniciar una lectura de la Biblia, a partir de la óptica de los pobres” (n. 215).

En compendio hay que formar para vivir el Evangelio en la prioridad que se da al hombre. Este es nuestro desafío.

### *III.- LA NUEVA EVANGELIZACION EXIGE UNA NUEVA FORMACION.*

El Papa está pidiendo una nueva Evangelización. En Haití, el 9 de marzo de 1983, se dirigió al CELAM para pedir no una re-evangelización sino una evangelización nueva. “Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”<sup>3</sup>.

El ardor parece aludir a la condición subjetiva, pero el desafío propiamente se encuentra en el método y en la expresión. La nueva evangelización requiere una nueva metodología que producirá nuevas manifestaciones de evangelio, siempre antiguo y siempre nuevo.

Si la formación ha de ser evangelio, entonces se impone un nuevo estilo de formación a la vida religiosa. Aquí comienzan los temores y resistencias de muchos formadores. Aceptan una nueva evangelización, pero, ¿cómo renunciar a los métodos tradicionales de la Congregación en la formación de sus jóvenes? Los agentes de pastoral vean cómo forjar la nueva evangelización. Dentro del convento el carisma exige fidelidad a un método y a unas manifestaciones que no tienen por qué cambiar.

No es preciso ser un especialista en carismas congregacionales para afirmar que ningún carisma puede estar por encima del Evangelio. El carisma no es un apéndice, un añadido, sino una concreción del evangelio. Dentro del evangelio, no fuera. Y debe correr la misma suerte que el Evangelio.

---

3. *L'Osservatore Romano* (edición semanal en español), 20 de marzo de 1983, pág. 24.

El Papa en su encíclica sobre María, "Redemptoris Mater", habla de un itinerario de fe. El itinerario es una clara alusión al método. "Un gran proceso histórico, y por así decir, en un camino. La peregrinación de la fe indica la historia interior" (RM 6). El tener que ponerse en camino, peregrinar, es un riesgo que muchos no aceptan. Pero el Evangelio es una desafiante invitación a convertirnos (cf. Mc 1,15). No es el Evangelio inmovilismo, es vida.

Cuando nos ponemos en camino, como Abrahán, o como María, entonces "la fe adquiere una nueva conciencia y una nueva expresión" (RM 36). La nueva conciencia de la fe cristaliza en nuevas expresiones, nuevos compromisos. Es la nueva evangelización que se va a reflejar, inmediatamente, en un nuevo proyecto formativo.

Es como una relación dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo. "Todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo" (Mt 13,52). Juan el Evangelista juega con las palabras: "No les escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo que tienen desde el principio. Este mandamiento antiguo es la Palabra que han escuchado. Y sin embargo les escribo un mandamiento nuevo" (1 Jn 2,7-8).

El documento de la CLAR evoca esta tensión antiguo-nuevo: "Esta novedad, que asume para sí el religioso, tampoco es una novedad" (n. 182). ¿Qué se quiere decir con esto? La novedad del Evangelio es recuperar el carácter original de Jesucristo, opacado por adherencias y tradiciones en el correr del tiempo. Por eso se impone una vuelta a los orígenes (cf. PC 2).

La nueva evangelización es el rescate de la autenticidad del Evangelio. Influencias extrañas son un peligro permanente de mixtificación, al que todos estamos expuestos, y se requiere una actitud de discernimiento, de conversión, de volver a empezar. El motivo de los 500 años de predicación de la Buena Nueva es una oportunidad de revisión.

Todo esto incide en la nueva formación para la vida religiosa. "La formación para la nueva evangelización nos presenta nuevos desafíos, que van apareciendo al caminar" (n. 1). "Nuestra misión nos urge a participar en el gran proyecto de la Iglesia latinoamericana: la nueva evangelización; y por tanto a buscar un nuevo estilo de formación" (n. 11). "La inculturación supone una

nueva formación" (n. 121), "es exigencia para la nueva evangelización" (n. 137).

¿Algún rasgo característico de la nueva evangelización-formación nueva?

#### **IV.- EL FORMANDO, COMO SUJETO.**

Una de las deformaciones más frecuentes en la historia de la humanidad ha sido la de clasificar a la gente en dos categorías: la de los que saben y la de los ignorantes. Desde este presupuesto, la tarea fundamental era de carácter vertical. El predominio lo acaparaban los sabios, los ignorantes debían dejarse conducir por los sabios.

Contra esta deformación, que crea subordinaciones, Dios asume una actitud contraria. Jesús toma pie de este gesto para glorificar al Padre: "Te alabo porque has escondido estas cosas a los sabios y las has revelado a los sencillos" (Mt 11,25).

Existe una manera de educar, que es la propia del Evangelio. Testimonial, fraterna y comunitaria. "No se dejen llamar maestros" (Mt 23,8). Esta forma establece a cada uno en su personalidad y subjetividad.

Lo que constituye al hombre a imagen y semejanza de Dios es el carácter personal. Ser persona confiere una marca única, ser constructor de su propia historia, en libertad y en apertura a los otros. Cada persona es irrepetible. Se requiere respeto a la singularidad personal, y actitud de equivalencia mutua: "Todo cuanto quieren que les hagan los hombres, háganselo también ustedes a ellos" (Mt 7,12). "Ama a tu prójimo como a ti mismo" (Lc 10,27).

El Evangelio -y el carisma- es primordialmente vida. Y la vida reclama en cada uno la condición de sujeto.

La verdad más sublime se hace execrable desde el momento que quita personalidad, y quita personalidad cuando es imposición. Por no tener en cuenta esto, a nivel civil, se han producido las dictaduras más odiosas que terminan por imponer el sábado, la ley o la existencia del mismo Dios a costa del hombre.

Mucho más peligroso que el mal uso de la libertad es la negación de la misma libertad. Negar la libertad atenta a la raíz misma del ser humano, mien-

tras que el mal uso de la libertad conserva siempre un rescoldo de personalidad<sup>4</sup>.

Tenemos el pensamiento evangélico de que el sábado es para el hombre y no viceversa. Tenemos también otro pasaje muy expresivo, cuando un escriba pregunta cuál es el primer mandamiento. La respuesta de Jesús es desconcertante. Al primer mandamiento añade el segundo. Al amor a Dios incorpora el amor al prójimo, y declara que el segundo es semejante al primero (Mt 22,39). El amor a Dios, aunque sea algo excelente, resulta insuficiente si no hay respeto y amor al hombre.

Ese es el engaño de quienes no respetan la personalidad del hombre: "Si alguno dice: 'Amo a Dios' y aborrece a su hermano, es un mentiroso" (1 Jn 4,20).

El camino a seguir es la vía testimonial. Manifestamos en la vida nuestra esperanza: vivimos lo que creemos, aportamos lo mejor de nosotros, y lo hacemos respetando la libertad de los demás. Los resultados son lentos, pero no importa: "La historia de la salvación pone de manifiesto la paciencia histórica de Dios con su pueblo" (n. 64).

No se puede renunciar a considerar al formando como sujeto. Esto es esencial al Evangelio, aunque en circunstancias concretas surjan problemas y conflictos. Aquí es donde se demuestra la pericia del formador.

El documento de la CLAR repite insistentemente este principio: "En su proceso personalizado el primer agente es el propio formando" (n. 53). "El ser humano es ser en crecimiento, sujeto de su propia formación" (nn. 61 y 142). "Ha crecido la conciencia y la praxis que cada formando sea agente de su propio proceso formativo, único e irrepetible" (n. 283). "Lo primero que descubrimos es la necesidad de crear condiciones en la comunidad para que cada persona tenga participación en las programaciones, decisiones, ejecuciones; todo esto en condiciones de igualdad, dentro de un clima de libertad, confianza y creatividad que permitan relaciones de acogida y respeto, intercambio de experiencias y capacidad de confrontación" (n. 313).

---

4. SEGUNDO J.L., *Gracia y condición humana*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969: "¿Es algo riesgoso la libertad?", pp. 67-71.

Este es uno de los rasgos de la nueva evangelización y formación. No se trata simplemente de ampliar el campo de concesiones al formando. El formando pasa de destinatario a sujeto de su propio destino.

## V.- EL FORMADOR.

El formador debe ubicarse desde la óptica misma del Evangelio. Formar es evangelizar, es hacer que el segundo sea semejante al primero, que el sábado se subordine al hombre, y por consiguiente que las tradiciones sirvan a la humanización de sus miembros. Dentro de un instituto religioso cada uno debe ser sujeto de su itinerario hacia Dios. El formando es sujeto. El formador también. Sus relaciones deben estar enmarcadas en la fraternidad y en la libertad de los hijos de Dios.

El Evangelio es claro. “No llamen a nadie ‘Padre’ vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo” (Mt 23,9). Es cuestión de ser coherentes con un espíritu radicalmente fraterno como lo propone Jesús de Nazaret.

“No se dejen llamar ‘Maestros’ porque uno solo es su Maestro; y ustedes son todos hermanos” (Mt 23,8). La tarea que pide el Evangelio es la de fraternizar. Y a ser hermanos sólo se aprende viviendo como hermanos. Lo nuestro, lo de todo cristiano, tanto formandos como formadores, es ser hermanos, ser discípulos. Tenemos que asumir nuestra condición de sujeto, y no podemos renunciar en ningún caso a nuestra responsabilidad. Estaríamos fuera del plan de Dios<sup>5</sup>.

La función del formador se describe como la del acompañante o compañero, en su sentido etimológico. Compañero: el que comparte el pan con el otro en un mismo camino. Es el gesto amistoso, que significa compartir la búsqueda, las dificultades y los éxitos del camino, compartir la vida, convivir. Volviendo al sentido originario de las palabras, el formador tendría que ser “pedagogo”. En la antigua Grecia el pedagogo era el que conducía al discípulo ante el maestro. Y cuando lo ponía en contacto con él, el pedagogo se retiraba discreta y silenciosamente, dejando al maestro la palabra. Un ejemplo

---

5. GONZALEZ FAUS J.I., Proyecto de hermano, Sal Terrae, Santander 1987.

típico es el que nos describe Juan al hablar de los primeros discípulos. Andrés dice a su hermano Simón que ha encontrado al Mesías: “Y lo llevó donde Jesús” (Jn 1,42). Felipe se encuentra a Natanael, y frente a las objeciones críticas de éste, se limita a contestar: “Ven y lo verás” (Jn 1,46). Andrés y Felipe son verdaderos pedagogos para Simón y Natanael.

La función de testimoniar <sup>6</sup>. El Evangelio no consiste sólo en una doctrina que hay que creer, sino en una experiencia de fe propuesta como mensaje, como vida. Según dice un teólogo: “El principio hermenéutico que lleva a descubrir la verdad no es la evidencia, sino el escándalo que nos produce la resistencia de la realidad. La realidad es siempre una revelación sorprendente para el pensamiento, el cual se limita a ser testigo de tal revelación” <sup>7</sup>.

La CLAR en su documento está refiriéndose constantemente a la misión del formador en perspectiva evangélica: “El formador es el acompañante que crece junto con el formando, en interacción ampliada en una comunidad que asume el proceso y el medio eclesial y social que completan la comunidad formadora total” (n. 53). “Para este seguimiento de Jesús, el formador acompaña al formando a reconocer las semillas del Verbo en su vida, su cultura, su pueblo, su familia. La gracia actúa en esa historia, que es historia de salvación. Descubrir y superar los obstáculos de orden cultural, afectivo y religioso, para que esas semillas se desarrollen y se manifiesten en orden a una dedicación más plena a la misión evangelizadora...” (nn. 196, 197 y 198). “Van surgiendo equipos de formadores para el acompañamiento” (n. 282). “Se va asumiendo una formación personalizada partiendo de los valores propios en la situación familiar y social, mediante un acompañamiento personalizado, en actitud de diálogo” (n. 283). “Para todo esto es importante lograr formadores con capacidad de animación como guías espirituales y compañeros de camino, junto con actitudes fraternas, mayor corresponsabilidad y participación -diálogo, escucha, apertura- que lleva a una vida diaria compartida entre todos los miembros de la comunidad y al mismo nivel...” (n. 295).

¿Es esto desvalorizar a los formadores? En modo alguno, sino precisamente el camino de la auténtica eficacia: “Conviene que yo disminuya para que él crezca” (Jn 3,30).

---

6. BRUNNER E., *La verdad como encuentro*, Estela, Barcelona 1967.

7. SCHILLEBEECKX E., *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1982, pág. 27.

## VI.- LOS POBRES INTERVIENEN EN LA FORMACION DE LOS RELIGIOSOS.

El verdadero formador es el que vive el evangelio, el que contagia y estimula desde la vida, con el testimonio vivo. En consecuencia el concepto de formador debe ser ampliado, de la persona sabia doctrinalmente, a la persona cercana afectiva y vivencialmente. Entra aquí también la presencia del pueblo pobre.

Los pobres nos evangelizan <sup>8</sup>. Los pobres son el potencial evangelizador, como nos dice Puebla (P 1147). Si evangelizar es formar, no podemos prescindir del pueblo. Si queremos buenos religiosos, fieles al Evangelio, hemos de acercarlos lo más posible al pueblo pobre. Los pobres, con la profundidad que les dan sus experiencias, sus luchas, su marginación, son una viva escuela de 'sabiduría' y de Evangelio. Los pobres, desde su situación, son capaces de vivir una esperanza transformadora del mundo, son capaces de compartir.

También tenemos que afirmar, sin idealización posible, que los pobres son pecadores. Un motivo más para acercarnos y solidarizarnos. Esa era la práctica de Jesús. "Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él para oírle, y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: 'Este recibe a los pecadores y come con ellos' "(Lc 15,1-2).

Tal vez los pobres no sepan leer ni escribir. Pero de hecho están narrando con su vida un quinto evangelio para nuestro siglo, de esperanza en Dios que viene del futuro más que del pasado <sup>9</sup>. Es la apertura que entra en la definición histórica de Dios desde el mismo Exodo: "Yo soy el que seré" (Ex 3,14). Es la definición de su santidad que no sólo es transcendencia, sino además inmanencia, cercanía. Jesús es la cercanía de Dios, y los religiosos debemos ser la cercanía de Cristo en medio del pueblo pobre. Ellos nos enseñan una santidad desde la vida, una fe profunda, una oración existencial, una caridad que es solidaridad y una esperanza que no se deja vencer por las adversidades <sup>10</sup>.

- 
8. GALILEA S., *¿Los pobres nos evangelizan?*, Indo-American Press Service, Bogotá 1980; AA.VV., *La Iglesia nace en el pueblo*, Indo-American Press Service, Bogotá 1979.
  9. ALONSO A., "Dios viene del futuro", en *Nuevo Mundo* 138 (1988) 395-402.
  10. CODINA V., "Aprender a orar desde los pobres", en *Concilium*, 179 (1982) 306-313.

El documento de la CLAR no encierra ambigüedad en este aspecto: "Se descubre el papel del pueblo como un dinamizador del proceso formativo y como lugar donde se realiza la formación y donde se manifiesta el Espíritu, animador de este proceso" (n. 26). "La formación ha de realizarse en contacto con la vida del pueblo pobre para no desarraigar, desclasarse y desculturizar" (n. 125). "La escucha del pueblo se vuelve escucha de Dios... La lectura de la Palabra de Dios, leída y orada, se realiza no sólo en la intimidad del encuentro personal con el Señor, sino también con el pueblo... El pueblo sensibiliza a los valores de la religiosidad popular que generan nuevas formas de expresiones litúrgicas que asumen los valores culturales" (n. 166). "Se da un mayor acercamiento al pueblo que permite que éste sea también corresponsable en la formación" (n. 330). "El pobre se convierte en lugar teológico. Nos revela la negación del proyecto de Dios. Lo que Dios no quiere se manifiesta en el sufrimiento, el dolor y las carencias de las mayorías. No se puede llegar a él sin hacer una profunda experiencia de Dios. La experiencia de Dios pasa por el encuentro con el pobre" (n. 338). "Al evangelizar al pueblo hay que dejarse también evangelizar por él" (n. 364). "El proyecto de Dios, presente en la historia, es para nosotros un llamado a reconocer en el pueblo, fuerte y frágil, el portador de las semillas del Verbo. Pueblo que, por voluntad del Padre, es el sujeto activo de su propia historia" (n. 370).

## VII.- INCULTURACION E INSERCIÓN.

La inculturación no es una estrategia, sino una exigencia intrínseca del Evangelio. Porque el mensaje de Jesús es hacer que el hombre sea hombre <sup>11</sup>.

El evangelio no es apéndice, sino germinación desde dentro de las semillas del Verbo, cada cultura debe dar a luz a hombres plenamente humanos, hombres nuevos (cfr. Ef 4,24) <sup>12</sup>.

La Vida Religiosa debe brotar de la cultura de cada pueblo. Otra vez hay que decir, desde otro ángulo, que la cultura es sujeto y no sólo destinatario del Evangelio.

En cuanto a la inserción, hay unos matices que nos llevan a establecer una diferencia teórica con la inculturación, diferencia que prácticamente se es-

11. BAZARRA C., *Sí al hombre*, Paulinas, Buenos Aires 1988.

12. AA.VV., "Evangelización de la cultura", en *Mensaje Iberoamericano* 246 (1986); AA.VV., *La inculturación del Evangelio*, ITER, Caracas 1988.

fuma en la realidad. La inserción es un convivir físicamente con los pobres. La inserción no es algo extrínseco a la opción por los pobres. Sin ser esencial, guarda íntima conexión. Quien de verdad opta por los pobres, su amor le llevará a compartir la suerte de los mismos. El amor se puede dar entre personas ausentes, pero reclama la presencia.

Además la inserción es medio para llegar a la inculturación y opción por los pobres. Si los pobres no son una presencia en nuestra vida, terminaremos por pensar que no existen. Por eso la inserción debe ser favorecida en lo posible, desde la formación inicial <sup>13</sup>.

Esta temática en su planteamiento teológico está suficientemente desarrollada. Habría que insistir un poco en la dimensión política de la fe y la santidad. Ya no es lícito hablar de la santidad como lejanía, lo que llevaría a una alienación. Dios se acercó a los hombres (Deut 4,7), se hizo hombre (Jn 1,14). La santidad es cercanía. No es una perfección platónica, alejada del mundo y del cuerpo, sino proximidad según la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37). La fe, la oración tienen una dimensión política <sup>14</sup>. Y la Vida Religiosa muestra también su santidad no en una "fuga mundi" sino a través de la cercanía, de la inserción" <sup>15</sup>.

El documento de la CLAR es consecuente con la teología de la encarnación-inserción: "Recogemos el clamor del pueblo, la llamada de nuestros Pastores a la Nueva Evangelización y la respuesta, que en fidelidad al Espíritu, está dando la vida religiosa a la inserción" (n. 1). "Acrecentó la conciencia de que el seguimiento de Jesús exige una mayor inserción o encarnación de la vida religiosa en la realidad pobre y sufrida de América Latina" (n. 2). "Contemplamos y compartimos que sobre formación inculturizada es posible presentar experiencias garantizadas por la seriedad y por el tiempo" (n. 110). "La opción por los pobres lleva a un proceso de inserción e inculturación que nos descubre el rostro de Dios" (n. 114). "La inculturación es exigencia para la nueva evangelización" (n. 137). "Optar por la inserción supone esta pro-

---

13. BAZARRA C., "Los pobres nos desafían", en *Nuevo Mundo* 135 (1988) 25-36.

14. BETTO Frei, "Oración, una exigencia (también) política", en *Selecciones de Teología* 90 (1984) 83-89.

15. BAZARRA C., *El Riesgo del Espíritu (santidad e inserción)*, CLAR, Bogotá 1988; PALACIO C., *Vida Religiosa inserta en los medios populares*, CLAR, Bogotá 1982; CODINA V.-RAMIREZ S., *Espiritualidad del compromiso con los pobres*, CLAR, Bogotá 1988; DELANEY E., "Reflexión teológica sobre vida consagrada. Espiritualidad y Encarnación", en *Enfoque* (1986) 3-16.

funda experiencia de Dios hecho pobre en un pueblo, una cultura, asimilada y profundizada en una nueva lectura de la Biblia con y desde el pobre” (n. 178). “Es necesario promover un nuevo estilo de formación más cercano al pueblo y su realidad, y más inserto” (n. 259). “Los jóvenes en formación en la inserción han estado llevando a cabo una formación seria, reflexionando sus experiencias, compartiéndolas con otros y evaluándolas con seriedad” (n. 329).

Queremos vivir el Evangelio aunque genere conflictos. Queremos que los segundos en la sociedad sean semejantes a los primeros. Nosotros sencillamente reclamamos el derecho a amar a los últimos, y convivir con ellos.

### *VIII.- EL SIGNO DE LA INTERCONGREGACIONALIDAD.*

Jesús en la última noche de su vida, hizo una petición muy especial al Padre: “Que todos sean uno” (Jn 17,11). Es la dimensión católica, esto es, universal de la fe. Y si ésta se constituye fundamentalmente por una fuerza centrípeta de cohesión y unidad, tiene además otra fuerza expansiva de apertura ilimitada. La catolicidad no es una hermandad restringida, sino comunión ecuménica.

Existe en muchos un miedo a lo ecuménico. El Vaticano II no logró disipar sospechas y celos frente al ecumenismo, ni frente a la libertad religiosa.

En el terreno de la Vida Religiosa, y en tono menor, ha existido en el pasado también cierto espíritu de rivalidad y recelo frente a otros institutos religiosos. Subrayan algunos que la formación y trabajo conjuntos (intercongregacionalidad) pueden llevar a la difuminación de los carismas propios. Será un peligro a evitar, pero que no justifica la negación de la intercongregacionalidad.

El espíritu de colaboración con otras congregaciones nos puede librar del capillismo, y de muchas actitudes antifraternas y nada evangélicas. Trabajar por esta mentalidad de equipo ecuménico e intercongregacional es responder positivamente a la oración de Jesús, y reflejar en nuestra historia el misterio de la comunión trinitaria.

El documento CLAR reconoce nítidamente los valores positivos de la intercongregacionalidad: “La dimensión intercongregacional amplía y complementa los recursos humanos de la formación” (n. 55). “Este don de la vida religiosa que Dios concede a su Iglesia se expresa en una multiforme va-

riedad congregacional, que debe tener presente en todo el proceso formativo, tanto a nivel de prácticas y de relaciones como a nivel de contenidos” (n. 69). “La vida religiosa inserta va mostrando pistas de relación entre las diferentes Congregaciones” (n. 71). “El signo visible de este hecho lo tenemos en las Conferencias de Religiosos a nivel nacional, y en la CLAR, a nivel continental; instancias éstas de comunión y participación de la vida religiosa latinoamericana que apoyarán los procesos formativos de las congregaciones para ayudarlas a mantenerse diferentes en la unidad, sirviendo cada cual con su misión y sus tareas a la nueva evangelización” (n. 72). “Las ingentes y difíciles, pero siempre gratificantes tareas que la formación nos depara, no pueden ser llevadas a cabo por una sola persona, comunidad o Congregación. Se hace necesario aunar esfuerzos, unificar criterios, buscar caminos de convergencia para ser signo creíble de lo que anunciamos, y ayudarnos a encontrar respuestas a las exigencias de la formación para la Nueva Evangelización” (n. 378).

## *CONCLUSION.*

No hemos pretendido tocar en nuestro estudio todos los aspectos de la formación a la Vida Religiosa. No hemos tratado de la relación entre estudio, pastoral y vivencia comunitaria del carisma, del proceso de maduración afectiva, de la asunción de los valores carismáticos. Hemos querido, siguiendo el Documento de la CLAR, proponer algunas líneas que indican el camino e iluminan el proceso de una formación a la Vida Religiosa para la Nueva Evangelización.

El documento CLAR me parece un paso importante en el seguimiento de Jesús. Tiene en cuenta la historia, pero al mismo tiempo posee la audacia de marcar nuevos rumbos hacia adelante. Propone una actitud creativa, captando la pureza del origen evangélico para encontrar fuerzas de futuro y esperanza.

Tal vez algunos formadores piensen que aquí su papel queda muy disminuido, y que eso puede abocar a la desorientación de los jóvenes. Sospecho que es una apreciación un tanto superficial y nostálgica. Porque asumir la función del testigo supone un compromiso mucho más serio y evangélico que implica toda la vida.

Es ciertamente morir a un protagonismo personal. Pero es un morir para resucitar. La vida nueva pasa por la muerte de cruz.

# CAMBIO EN LA EVANGELIZACION: MODELO INCULTURADO Y LIBERADOR <sup>1</sup>

*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 indigenistas<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup>. 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 indígenas<sup>4</sup>, 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) <sup>6</sup>.

Los agentes de pastoral <sup>7</sup> 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” <sup>8</sup>.

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 praxis<sup>9</sup> 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"<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup>. 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”<sup>12</sup>. Así, preguntarse por la naturaleza de la iglesia es lo mismo que preguntarse por su misión<sup>13</sup>. 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 misma<sup>14</sup>. 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”<sup>15</sup>.

---

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 iglesia<sup>16</sup> 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"<sup>17</sup>.

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 partida<sup>18</sup>. 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"<sup>19</sup>, 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 amenazada<sup>20</sup> 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 <sup>21</sup>.

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 <sup>22</sup>.

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"<sup>23</sup>.

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 evangelización<sup>24</sup>. 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”<sup>25</sup>.

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’ “<sup>26</sup>.

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 enculturación<sup>27</sup>, aculturación<sup>28</sup>, transculturación<sup>29</sup>, 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”<sup>30</sup>. 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’ “<sup>31</sup>.

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" <sup>32</sup>.

### c) Liberación.

El término liberación <sup>33</sup> 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 interrelacionan<sup>34</sup>:

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)”<sup>35</sup>.

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)<sup>36</sup>;

- 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 <sup>37</sup>.

### *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”<sup>38</sup>.

---

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 actualmente<sup>39</sup>. 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”<sup>40</sup>.

### *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)”<sup>41</sup>.

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., *Comunicades 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**

## EL PUEBLO BARI Y LA NUEVA EVANGELIZACION

*Gregorio Alvarez L., ofm Cap.*

Voy a intentar sistematizar estas notas que recogen la experiencia misionera de quince años entre los Barí. No quisiera que fuesen un remitido sin respuesta. Es más, si acepté la invitación a participar en la reflexión sobre la Nueva Evangelización es por creer que los teólogos deben asumir nuestra experiencia pastoral indígena y ayudarnos a reflexionar los retos tan importantes como la inculturación del evangelio, el nacimiento de la Iglesia autóctona o la teología indígena. Esta esperanza me motiva a comentar mi caminata misionera.

*- Una experiencia de 15 años.*

Tuve la oportunidad inicial de dedicar todo un año a conocer el panorama misionero de los tres Vicariatos que los Capuchinos tienen en Venezuela (Delta Amacuro, Caroní y Machiques). Siguiéron luego dos cursos de actualización misionera, en Caracas y Quito. Son dos momentos de referencia obligada, pues en cierto sentido motivaron el enfoque pastoral para quien comenzaba. Ellos además provocaron una auténtica crisis con bastantes tensiones e interrogantes. Ya en los equipos misioneros visitados se percibía un cuestionamiento profundo en orden a revisar la metodología y los contenidos de la actividad misionera. En los cursos de actualización emergía con fuerza la nueva teología del Vaticano II y los planteamientos antropológicos que iban

a provocar un giro de noventa grados en la actividad misionera de la Iglesia (Encuentro de Barbados).

En este contexto yo solía hacer siempre la misma pregunta: ¿Qué entendemos por misión, por evangelizar? A Monseñor Proaño se la hacía al final de cada intervención. Su respuesta se ha ido clarificando con el tiempo: cumplir el mandato del Señor de anunciar el Reino en cuanto que es cumplimiento de la voluntad de Dios, en cuanto que es salvación y vida, en cuanto respuesta a las utopías de todos los hombres. La Iglesia recibe ese mandato de Jesús y se hace misionera. El misionero no actúa por cuenta propia, es la Iglesia la misionera y esto implica la necesidad de hacer referencia a la comunidad de creyentes.

Como misionero no podía sentirme desconectado de la Iglesia que me enviaba e intenté implicar el mayor número posible de creyentes en el proyecto evangelizador de los Barf. Tal vez era un poco prematuro, ya que no hubo muchas respuestas, pero las pocas que se dieron ayudaron mucho a ubicarme entre los Barf. Era triste constatar la soledad que se le exigía al misionero, pues si bien se magnificaba su obra, no se le proporcionaba la posibilidad de compartir la evangelización con otros sectores de la Iglesia (teólogos, jerarquía, párrocos...). Era la Iglesia nacional quien no asumía la responsabilidad misionera, confiándola a la buena voluntad e inspiración de los misioneros. Esto no debía ser así. Y por suerte, vendría Puebla y el mismo Papa a subrayarlo.

Siguiendo el hilo de la reflexión histórica, aquellos eran tiempos en que el espíritu de Medellín llegaba hasta la selva y se hacía hincapié en la cercanía del Reino entre los más pobres, por ser un signo importante del Reino el que los pobres fueran evangelizados. Se buscaban signos, señales y obras que explicitaran esta opción.

Con este criterio quise ubicarme entre los Barf con un proyecto concreto de lo que hoy llamamos inculturación: presencia sencilla, desligada de todo signo de poder y el propósito de conectar lo más rápidamente posible con la cultura Barf. Vistos a la distancia, aquellos años han sido paradójicamente el espacio más instructivo de mi aprendizaje misionero. Reconocer y valorar a los Barf como alteridad, como un pueblo sabio y laborioso, aunque pobre y en inminente peligro de extinción, me convirtió un poco en contemplativo ante la obra de Dios en cada pueblo y cultura. Antes que nada aprendí a

adorar a Dios presente ya en el corazón Barí y en su cultura. Esta fue mi primera sorpresa: Dios había llegado antes que nosotros y había realizado su obra. Desde aquellos días conservo este artículo de fe: “Viyi Barí, yera asasiyi, kanda asasiyi, bokyí asasiyi Sabaseba askrámia viyi agbayflo”. “Ustedes Barí, hijos de la selva, hijos de la sierra y de los ríos, llevan a Dios en el corazón”.

Mi preocupación inicial no era tanto la comprensión intelectual del mundo Barí, como el lograr un acercamiento afectivo al grupo, el aceptarlos como eran, como algo legítimo y muy capaz de enriquecerme a nivel moral y religioso. No sentí nunca la necesidad de disfrazarme de nada: ni de Barí, ni de capuchino. Mi especificidad cultural era aceptada en la medida que yo reconocía la de ellos. Esto permitió el mutuo entendimiento y el inicio de un diálogo en el lenguaje y en la vida.

No realicé en este tiempo una actividad misional específica de sacramentalización o de anuncio. Por una parte me ocupaba mucho tiempo el trabajo manual con la comunidad y el resto del tiempo había que aprender el idioma, rezar, estudiar... Ahora yo diría que sin este proceso de inculturación no se puede evangelizar, y tampoco hacer teología indígena.

Esta actitud de acercamiento no era difícil para un franciscano, sí lo serían las nuevas exigencias del compromiso misionero. Llegó un momento en que el diálogo abierto propició la oportunidad de evangelizar, de justificar mi presencia en la selva no sólo como solidaridad o identificación con el pueblo Barí. El misionero es más que un espectador solidario, tiene algo que decir. Y la palabra en la misión es importante, debe ir acompañada de coherencia entre lo que se dice y se hace, debe tener autoridad y libertad para quitar las caretas.

#### *- Inculturación.*

La teología afirma que el Reino que se anuncia no debe estar ligado a una estructura o cultura determinada, incluso que debe darse un transvasamiento cultural, en el sentido de poder verter la fe al pueblo donde se llega, en moldes culturales autóctonos. Esto exige mucho: comprensión cultural, respeto y reconocimiento por la obra del Espíritu en la historia de cada pueblo, estabilidad y permanencia suficiente. Garantizada por la Orden mi continui-

dad entre los Barí, se abría una nueva etapa de búsqueda y discernimiento de las huellas de Dios en la vida y cultura de este pueblo. Es una tarea de siempre, que exige conectar con la memoria mítica a partir de la cual ellos explican su origen y justifican su comportamiento y su historia. El diálogo llega aquí a un campo delicado: el alma indígena, sus creencias, sus seguridades, en una palabra el corazón mismo de su cultura. El misionero “trabaja con la parte más importante, más sensible y profunda de las culturas, la que da las respuestas a las preguntas más inquietantes de la existencia: de dónde vengo, a dónde voy, qué explica mi presencia en el mundo, en qué se asientan las normas de mi proceder. Las respuestas son la base de sustentación de la armazón organizada de todos los elementos de la cultura: valores, símbolos, lenguaje, creencias, organización social”<sup>1</sup>.

Al misionero se le exige que sea capaz de iniciar una reflexión teológica indígena con mucha sinceridad. “Ni nuestra fe, ni nuestro Dios están amenazados por una reflexión teológica que trate de rescatar valientemente, dentro de la catolicidad de la Iglesia, las expresiones religiosas de nuestros pueblos indígenas. El Dios cristiano no está reñido con el Dios indígena, porque ambos son la misma realidad, aunque reciban nombres diversos”<sup>2</sup>.

#### - *Diálogo entre religiones.*

Hay otra experiencia histórica a tener en cuenta: la demonización que se hizo de las religiones indígenas y por tanto la necesidad de extirparlas, equivale a la negación de las religiones indígenas y a la negación del mismo indígena como sujeto religioso<sup>3</sup>.

El Barí nunca ha puesto reparos al diálogo religioso. Con emotividad y sencillez, los ancianos Barí siempre tienen tiempo para compartir su sabiduría y despejar el camino hacia la comprensión de sus tradiciones. No deja de ser significativo que estos mismos ancianos sean los más asiduos compañeros en la mesa eucarística.

- 
1. LAVANDERO Julio, “Inculturación religiosa y sociocultural entre los Guaraos”, en *Nuevo Mundo* 137 (1988) 286.
  2. CARRASCO Bartolomé, *La misión de la Iglesia de ayer, hoy y siempre*, p. 46.
  3. Cf. Primer encuentro Ecuménico de Pastoral del Caribe, Paraná 1989.

Creo que la actitud que tome el misionero con las religiones indígenas, es un buen termómetro para medir la apertura de los indígenas al Evangelio. El camino más corto de la evangelización es el ecumenismo, en cuanto que lleva a ver que los valores de todas las culturas tienen un mismo Autor y que todas las religiones buscan la salvación de las personas que siguen con sinceridad la voluntad de Dios. No se trata de sustituir una religión por otra, sino de personificar a Dios, de sentirle presente y vivo, invitándonos a la comunión con él. La “Redemptor Hominis” nos dice que en la misión nos acercamos a todas las culturas “con aquella estima, respeto y discernimiento que, desde los tiempos de los Apóstoles, distinguía la actitud misionera y del misionero... La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que en el hombre había, por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu que ‘sopla donde quiere’. La misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción por más que en la práctica no siempre haya habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado. La conversión que de ella ha de tomar comienzo, sabemos bien que es obra de la gracia, en la que el hombre debe hallarse plenamente a sí mismo” (RH 12).

En la vivencia Barí no hay choque o contradicción entre Sabaseba y Jesús, entre comunidad Barí y comunidad de fe. Hemos intentado llegar al corazón de la cultura Barí para que sus valores sean reforzados; hemos intentado dejarnos evangelizar por su carismático modo de ver la vida; tratamos de que vean su historia como un camino abierto, en el cual faltan aún muchas cosas por decir.

#### *- Formación de Agentes.*

Decididamente estamos apoyando la formación de Agentes de Pastoral, con la intención de que surja una auténtica pastoral indígena, donde sean ellos quienes animen la fe de las comunidades y a la vez sea semilla de una Iglesia autóctona con matices Barí. Estos cuarenta Agentes son ya un signo esperanzador de la inculturación del Evangelio entre los Barí. Su formación y animación no está exenta de contradicciones y problemas, son un reto para nuestra pastoral actual, en cuanto les debemos un acompañamiento incondicional que les dote de espiritualidad y capacidad para ser servidores de sus her-

manos y creadores de comunidad de fe. Nuestro proyecto es ambicioso ya que hemos propuesto un diálogo teológico para el que ni ellos, ni tal vez nosotros estemos preparados. Los misioneros y los indígenas necesitamos el servicio de los teólogos para lograr entre todos ir avanzando en el camino de crear una Iglesia latinoamericana, que no lo será nunca si olvida sus raíces indígenas y los sesenta millones de indígenas.

*- Construcción del Reino.*

Otro aspecto importante de la evangelización, es la construcción del Reino. El mandato de Jesús a la Iglesia no es sólo anunciar, sino ayudar en la construcción del Reino, ser su germen.

Construir el Reino significa transformar desde dentro la estructura de pecado que condiciona que surja la humanidad nueva. Es como el camino concreto del proceso de evangelización.

*- Situación de marginalidad.*

El mayor condicionamiento de los pueblos indígenas, también el Barf, lo constituye su situación de pobreza y marginalidad. ¿Qué causa esta pobreza? No la pretendida impotencia de los mismos indígenas por salir de ella, sino una estructura ciertamente injusta y pecadora que les es impuesta y en la cual no cuentan para nada. La actividad misionera implica enfrentar el problema de la estructura si quiere ser liberadora, si quiere realmente crear un espacio social donde todos los hombres se den la mano, donde sea posible la unidad del género humano sin destruir la diversidad, donde sea verdad proclamar que todos somos familia de Dios.

Y liberarlos significa optar por ellos en cuanto pobres y en cuanto indígenas con sus problemas y valores, significa denunciar proféticamente toda estructura injusta y trabajar por el cambio de la sociedad (Cf. Puebla 1134 ss.).

Esto es difícil si antes el misionero no se despoja de su etnocentrismo cultural, si no es capaz de relativizar su propia cultura y despojarse de sus condicionamientos.

Gran parte del proceso misionero vivido, lo ha ocupado el discernimiento de los signos de pobreza y marginalidad en que han vivido los Barf. Re-

cuperar la memoria histórica para conocer el pasado y construir el futuro en una perspectiva nueva ha sido un paso previo que no podíamos soslayar. El viejo proyecto colonizador, que tan duramente golpeó a los Barf causando masacres y despojo de tierra, sigue vivo bajo formas sutiles o descaradas de agresión a sus tierras con proyectos de explotación de recursos naturales. La desvergüenza del sistema es tal, que no ha tenido reparos en descalificar a los Barf, a través de la prensa, haciéndoles pasar “como obstáculo al progreso, como terratenientes y como una carga para el Estado”. Tal parece que a nuestra sociedad le importa más la bauxita, el carbón o los potreros que los seres humanos.

En quince años he sido testigo de cómo los deseos desmedidos de los insaciables de la tierra, amparados por el sistema que deja hacer, se han convertido en una auténtica licencia para matar la naturaleza.

Frente a este proyecto dominador y desarrollista se afirma, con fuerza, entre los Barf una permanente resistencia, resistencia que emerge con voz propia y que se explicita en un proyecto alternativo de coexistencia pacífica, fiel a su esquema comunitario y profundamente respetuoso con la realidad pluricultural de nuestra sociedad.

#### *- Retos para la Iglesia.*

Tal vez éste sea un momento crítico para los Barf, en que se está definiendo un futuro de vida o muerte. Juan Pablo II ha sido muy claro en su carta pastoral en favor de las minorías: “El derecho a existir puede también sufrir menoscabo mediante formas más sutiles. Algunos pueblos, particularmente los calificados como autóctonos o aborígenes, han tenido siempre con su tierra una relación especial, que está unida a su misma identidad, a sus tradiciones tribales, culturales y religiosas. Cuando las poblaciones indígenas se ven privadas de su tierra pierden un elemento vital de su existencia y corren el riesgo de desaparecer como pueblo<sup>4</sup>.”

Sólo la hipocresía social, que hace unos años se escandalizó con el desalojo de los Mixquitos en Nicaragua, se niega ahora a ver lo que a diario sucede en nuestra propia casa.

Es deber de la Iglesia misionera hacer un llamado a la conciencia social, a la responsabilidad del Estado para que se haga justicia con los Barf y

---

4. JUAN PABLO II, *Para construir la paz, respeta las minorías*, n. 6.

con todas las minorías étnicas, a fin de respetar sus derechos. Así lo hace el Papa en su mensaje: “De hecho, el respeto a las minorías étnicas de alguna manera es considerado como un punto de referencia para una armoniosa convivencia social y como índice de la madurez civil alcanzada por un país y por sus instituciones. En una sociedad realmente democrática, el garantizar la participación de las minorías en la vida pública es signo de elevado progreso civil, lo cual honra a aquellas naciones en las que se garantiza a todos sus ciudadanos esa forma de participación en un clima de verdadera libertad”<sup>5</sup>.

Este llamado a la solidaridad es también para la Iglesia nacional y para los teólogos. A los indígenas o se les asume y acepta como son, en su especificidad cultural o se les integra. De una u otra postura depende su vida o su muerte.

En este sentido, tengo unas preguntas para los teólogos: ¿Por qué la Teología latinoamericana carece de elementos de análisis o reflexión sobre la realidad indígena?, ¿por qué en su método de análisis no entra lo étnico y pretende asumir a los indígenas en la categoría de pobres?, ¿por qué se afirma que sesenta millones de indígenas de este continente no son una fuerza de cambio social? ¿No será que el etnocentrismo ha contaminado hasta la reflexión teológica?, ¿no será oportuno relativizar las categorías de análisis?

Gustavo Gutiérrez, un recién convertido a la causa indígena, decía a los Capuchinos reunidos en Lima que el movimiento indígena tiene una gran esperanza en la Iglesia. Es algo que se puede constatar en todo el Continente, éste es un punto anotado por la sangre y el sudor de los misioneros.

Es necesario que la Iglesia, bases y teólogos, pueda decir que para ella los indígenas son una esperanza. Sería una manera de recuperar una de las páginas más bellas de nuestra historia, la de los fundadores de la Iglesia latinoamericana, la de Bartolomé de Las Casas y Montesinos, la de tantos Obispos y misioneros que vieron en el dolor indígena un “lugar teológico” digno de ser amado y respetado, a la vez que asumido en orden a su liberación.

Debo reconocer que en el proceso de inculturación, en la relación entre culturas, no existen claves únicas, sólo algunos criterios que orientan los diversos caminos. El mío es uno de tantos posibles, determinado por el proceso concreto del pueblo Barú y por la gran solidaridad de hermanos y hermanas que me han acompañado.

---

5. JUAN PABLO II, *o.c.*, n. 12.

## MARIA EVANGELIZADORA: MARIA INDIGENA

*Pedro Trigo, sj*

### *I.- NICAN MOPOHUA: SINTESIS DEL RELATO.*

Sucede a los diez años de conquistada la ciudad de México. El indio Juan Diego se dirige a la doctrina de Tratelolco, a aprender de los sacerdotes las cosas divinas y a ser contado. Al pasar por el pie del cerro de Tepeyac oye música y canto, como si se alternaran las aves y el cerro. Reconoce la Tierra Florida de las tradiciones de sus antepasados. Cuando se pregunta si es un sueño o la realidad, una voz acariciadora lo llama desde la cumbre a entrar a ese mundo. Mientras sube no siente temor sino dicha. Ve a una Señora: refulgía de hermosura y con sus destellos inundaba de gloria el cerro. Tras de informarse a dónde iba, la Señora nombra a Juan Diego mensajero, le da un encargo solemne: que le edifiquen en ese lugar un templo para que en él manifieste su misericordia a todos los hijos de la tierra que padecen necesidad. Le envía al palacio del obispo para que le comunique ésta su voluntad. Así lo hace Juan Diego, después de esperar un gran rato antes de ser recibido. Pero el obispo no le da mucho crédito: tiene que ver qué fundamento tiene ese encargo. El indio sale triste por no haber sido creído. Por eso al encontrarse de nuevo con la Señora le suplica que envíe a alguien más digno de crédito para que así pueda ejecutarse su voluntad. Pero ella le responde que regrese otra vez porque es de absoluta necesidad que sea él quien vaya y que por su medio se realice su voluntad. Esta segunda vez le resultó mucho más difícil a Juan Diego ser recibido por el obispo, que le preguntó muchas cosas y le pidió una se-

fial. Al salir el indio, mandó el obispo a sus criados que lo siguieran para averiguar dónde iba y con quién hablaba. Pero al llegar junto al puente de Tepeyacac los criados lo pierden de vista y se confabulan para desacreditarlo ante el obispo.

Al llegar a su casa, Juan Diego encontró a su tío muy enfermo y fue a llamar al médico, que no pudo hacer nada. Por eso al día siguiente, en vez de ir donde la Señora a buscar la señal que le pidiera el obispo, se desvió de camino para no toparse con ella y poder llegar a Tlatelolco para traerse un sacerdote que ayudara a su tío a bien morir. Pero la Señora le sale al encuentro. El se mortifica, sin embargo no pretende engañarla; le explica el caso y le asegura que después que cumpla con el tío regresará, pues, le dice, “para esto hemos nacido: para esperar el deber de nuestra muerte”. Pero la Señora le quita el temor: “¿Acaso no soy yo tu fuente de vida?”. Le asegura que su tío sanará. Y le da la señal para que lleve al obispo: son las flores de la Tierra Florida. El marcha contento, con el corazón seguro. Pero en el palacio no lo quieren recibir. Al cabo, los criados se fijan más en él y sienten curiosidad por lo que lleva en la tilma. Cuando ven las flores se admiran y corren donde el obispo, que lo recibe enseguida. El le cuenta la embajada de la Señora y al desplegar la tilma, caen las flores y se pinta la imagen de la Reina del Cielo, tal como la había descrito Juan Diego. El obispo y los asistentes se arrodillan, inundado el corazón de afecto. Pide perdón a Juan Diego, lo hospeda en su casa y le envía una lucida compañía para que le informe del lugar de la aparición. Después de señalarlo, Juan Diego quiso saber de su tío: estaba sano, se le había aparecido la misma Señora y le había dado el mismo encargo que a su sobrino y además le reveló el nombre con que quería ser venerada: Santa María de Guadalupe. Retornaron al obispo. Y toda la ciudad se puso en movimiento para ver, como cosa divina, esa imagen no pintada por ningún habitante de la tierra.

## II.- ANALISIS DEL TEXTO.

- *Un relato de apariciones.*

Es un relato de apariciones. Por eso, para comprender su especificidad, veamos antes sus elementos genéricos, comunes a tantos otros relatos en la

historia del cristianismo. El primer elemento es que el ser divino toma la iniciativa, el destinatario está completamente desprevenido y suele ser una persona común, simple, sin importancia. Un segundo elemento bastante frecuente es que el objetivo de la aparición es la constitución de un santuario en el lugar de la aparición en el que el ser divino se manifestará de un modo peculiar y esa peculiaridad queda expresada en el mensaje que recibe el vidente; en todo caso nunca falta el mensaje. Un tercer elemento es la incredulidad inicial de parte de la autoridad eclesiástica. Al no cejar el vidente, la autoridad pide una señal que autentique la presencia divina. El cuarto momento es el otorgamiento de la señal que rinde a la autoridad y causa conmoción religiosa en el pueblo. Todo acaba con la construcción del santuario en medio del fervor de autoridades y pueblo. Si éste es el esquema de los relatos y apariciones, podemos convenir que el Nican Mopohua es un relato típico que cuadra perfectamente en los moldes del género.

Pero si los rasgos genéricos están sólidamente establecidos, más aún destacan las peculiaridades. Estas son de tal magnitud que tendremos que concluir que esta creación cultural desborda las posibilidades y las capacidades de los diversos actores religiosos que vivían entonces en la Nueva España, al menos hasta donde llegan nuestros conocimientos. Ciertamente que es impensable que ningún español pudiera concebir semejante relato. Un egresado del colegio para indígenas de Santiago de Tlatelolco tuvo capacidad literaria para plasmarlo. Pero, ¿es pensable que tanta audacia y plenitud saliera únicamente de su propia inspiración?

*- Cómo dio comienzo la fe.*

El Nican Mopohua es un texto escrito en náhuatl. En esa misma lengua y en diversas lenguas indoamericanas se conservan muchos textos religiosos cristianos de esa misma época. Son sin excepción traducciones del español o del portugués; sus autores son casi siempre europeos o en algún caso mestizos, y los textos son variantes simplificadas de catecismos, confesionarios o sermonarios de la época; en todo caso la mentalidad, la sensibilidad, el esquema y propósito son europeos occidentales. Sin embargo el texto que nos ocupa es, según los entendidos, una pieza de lujo de la literatura náhuatl, no sólo por su estilo sino por su perspectiva, por el mundo que denota y el modo cómo lo siente y también por su propuesta.

El texto tiene por objetivo nada menos que presentar cómo dio comienzo la fe, el saber de Dios (3) en la tierra mexicana. Y la historia no comienza con los capellanes de Cortés ni siquiera con la llegada de los Doce Apóstoles franciscanos o con la del obispo Zumárraga, aguerrido defensor de los indígenas. Comienza con “un indiecito, un pobrecillo de nombre Juan Diego” (5), un neófito asignado a la doctrina de Tlatelolco.

La ambientación del texto connota su perspectiva. Los sucesos que van a relatarse acontecen a los diez años de la derrota. Los habitantes de monte y lago están en calma porque “yace en tierra flecha y escudo” (1). Los habitantes son pues los indígenas ya que las armas derrocadas son las suyas. Las espadas, lanzas, arcabuces y cañones de los españoles siguen en alto, amenazantes. Estamos “a los diez años de conquistada la ciudad de México” (id). Quien escribe es, pues, del pueblo vencido. El punto de partida es el dolor y la prostración. En esta situación, lo que va a relatar él es una buena noticia, un cambio de horizonte, el comienzo de la esperanza. Y todo esto empieza con un indiecito.

*- Una religión sin evangelio.*

Este macehual va al sitio asignado por los sacerdotes “en pos de las cosas divinas, las que nos dan y nos muestran los representantes de Nuestro Señor” (21) y en pos de sus mandamientos (6). ¿Por qué, si Juan Diego asiste regularmente a la doctrina, la fe no comienza en ella y por medio de los padres doctrineros? Según el texto, esta religión es para los indígenas abstracta “las cosas divinas” (6, 21, 64) y obligatoria, no sólo por su contenido “sus mandamientos” (6) sino porque es impuesta y no hay más remedio que asistir ya que les toman lista y sancionan su inasistencia: “ya se hizo la reunión, ya se oyó la Misa y fueron contados y se dispersaron los indios” (65). Juan Diego se considera a sí mismo como “un hombrecillo infeliz, un pobre cargador y gañán, hez y fin del pueblo, sometido a hombros y cargo ajeno” (51). Así le han puesto precisamente los cristianos. Son ellos quienes lo han sometido, privándolo de la capacidad de disponer de sí (sui iuris), y quienes lo abruman físicamente convirtiéndolo en un cargador de bultos ajenos. Careciendo él de todo, hasta de la más elemental autoestima: hez y fin del pueblo. Lo han reducido a la condición de un hombrecillo infeliz. El cristianismo avala esta situación. Aunque algunos misioneros se esfuercen por corregir los abusos, todos reconocen

como voluntad de Dios la supremacía de los españoles vencedores y de su cultura y de su religión sobre los indígenas vencidos. El cristianismo es la religión de los vencedores.

Este cristianismo no tiene, pues, para los indígenas ningún mensaje de salvación para esta vida. Esta religión sin misericordia está ligada al “bien morir”, al cura se le llama y acude para dar los últimos sacramentos (85, 87, 97). Es una religión que afianza el pesimismo vital del indígena: “¡Para esto hemos nacido: para esperar el deber de nuestra muerte!” (98). Un cristianismo así no puede ser recibido como evangelio. Puede ser realista y hasta conveniente inclinarse ante estos nuevos dioses que han hecho una demostración tan fulgurante de poder derrotando a los de los antepasados. Pero estos dioses tan poderosos no son dignos de fe. Se les podrá temer; pero no tiene sentido abrirles el corazón y apoyar confiadamente la vida en ellos. Así pues un cambio de religión acontecido de esta manera no es aún comienzo de la fe; no es éste el camino para iniciarse en el saber de Dios, es decir para conocerlo internamente y saborearlo.

*- El tesoro oculto de los vencidos.*

Pero este pueblo vencido y sometido logra conservar aún algunas cosas preciosas. Conserva ante todo, ocultándolo de los españoles y sobre todo de los sacerdotes, su imaginación, aunque depotenciada, su mundo religioso, aunque confinado al pasado o a un más allá ya improbable. Es la Tierra Florida, transfigurada, henchida de gloria, fulgurante de destellos y poblada de cantos y músicas, de flores exquisitas y perfumadas y de aves de plumajes deslumbrantes y cadencioso canto; es el lugar de la armonía, de la delicadeza y el deleite; un lugar que colma el corazón humano, que lo embriaga de felicidad, lugar del descanso, la comunicación amistosa y el amor (7-19, 109-13, 142-43).

Este pueblo conserva también la misericordia, la que no han tenido con él: nada hay más sagrado para él que socorrer al enfermo y más si es allegado y anciano (81-88, 96-100, 154-55).

*- La buena nueva para los vencidos.*

Tenemos, pues, una dualidad estructural: dos pueblos, dos culturas,

dos religiones, dos tipos de lugares geográficos, en suma dos mundos. No en relación simbiótica ni yuxtapuestos: el mundo español, arriba, dominando, y el mundo indígena, abajo, sometido al español. La religión cristiana era según los españoles el don que compensaba con creces a los indígenas la pérdida de la libertad y las exacciones, pero si la asistencia a la doctrina era obligatoria, quería decir que la religión impuesta era la estructura englobante del sistema de dominación.

Pues bien, en esta situación, María se aparece al indígena, no en el lugar de la doctrina sino en su propia tierra, y su aparición la transforma en la Tierra Florida. Los misioneros citaban a los indígenas a los lugares donde ellos residían, eran los indígenas quienes tenían que trasladarse de su mundo al de los españoles para ser adoctrinados en la religión de los españoles. María va a buscar al indígena a su propia tierra, le sale al paso al que sale de su tierra para ir en pos de Dios. La Reina del Cielo se presenta en tierra indígena. Para ir en pos de Dios no hace falta salir de su tierra.

*- En clave indígena.*

Pero tampoco hay que salir de su mundo imaginario, ni siquiera de su imaginario religioso. La Reina del Cielo transforma ese lugar en cielo, y el cielo de la Madre de Dios ¡es el cielo indígena! La Tierra Florida no queda sepultada en el trasmundo de la cosmovisión vencida, no era el más allá del pasado preterito. Está ahí, en su tierra, en el presente que está viviendo.

Entonces sucede lo inaudito: la Madre del Salvador Señor nuestro Jesucristo (70), la Madre del Hijo del Dios cristiano, llama al indígena a que suba con ella, a que entre a su mundo divino y ese mundo es el mismo mundo sagrado indígena y está en su misma tierra. Ese es el evangelio que recibe el indígena; por eso ante semejante invitación “se sintió muy contento, muy dichoso” (13).

El que ante los españoles se siente como la hez del pueblo que no puede disponer de sí, ante la invitación de la Señora no se alteró ni tuvo temor, se atrevió a subir donde ella (13). La Noble Señora, la Reina del Cielo lo rehabilita, le infunde serenidad, valor y dicha. Es que ella no habla como los señores recién venidos, su voz por el contrario es “sumamente recreadora, muy grata, como que acaricia y procura amor” (19). Y además lo llama cariñosamente por su nombre: “Juanito, Juan Dieguito” (12) y le da el apelativo de más

predilección: “hijito el más pequeño” (20). El se siente tan animado que también responde con el mismo tono, transido a la vez de reverencia y de afecto: “Señora mía, Niña mía, Reina mía” (21), “Ama mía, Señora, Reina, Hija mía, la más pequeña, Doncella mía” (44), “Hija mía, Hija pequeña mía, Reina” (94). El indígena hablando con la Madre del Hijo del Dios cristiano, hablando sin temor, con la cara descubierta, hablando ambos como si fueran de la misma familia, hablando en tierra indígena transformada en cielo indígena, que es entonces el mismo cielo cristiano.

Los indígenas pueden convertirse al cristianismo porque la Reina del Cielo cristiano ha aparecido en el cielo indígena. ¿Se ha convertido, se ha vuelto a él o es que en el fondo eran el mismo cielo? Sea como sea, esto es una gran noticia. Es nueva porque acaba de acontecer, de revelarse. Es muy buena para el indígena porque puede abrazar la nueva religión desde su propio imaginario religioso. Es más, si esta Señora es la Madre de Jesucristo, el cristianismo no es la religión de los vencedores: los dioses cristianos no se imponen, al contrario salen al paso con señorío, pero más aún con benevolencia, trayendo felicidad, dignificando, entrando en una relación personal, amorosa, y, lo que es más, en clave indígena. No vienen desde la otra orilla sino desde la propia orilla. Aquella a la que veneran los españoles se da a conocer al indígena de un modo personal y al estilo indígena. ¡Tremendo evangelio!

Este evangelio se afianza y corrobora al autorrevelarse la Señora. Ella es “Madre del verdadero Dios, de Aquel por quien todo vive, el creador de los hombres, el dueño de lo que está cerca y junto, el amo de los cielos y de la tierra” (23). La Señora caracteriza al verdadero Dios con los versos tradicionales de los poetas náhuatl. Las expresiones de la Madre de Jesucristo son literalmente las mismas que aparecen repetidas ritualmente en la poesía religiosa indígena. Naturalmente que ella escoge unos atributos y deja otras caracterizaciones. Pero en todo caso lo puede describir con expresiones tradicionales. El Dios verdadero de que habla la Reina del Cielo, aunque no coincida con ninguna de las divinidades indígenas, puede ser caracterizado a partir del mundo religioso indígena.

*- Lugar de la defensa y la misericordia.*

Pero si la presencia de la Señora y las palabras con que se presenta proporcionan al vencido un principio indestructible de identidad recobrada, de

dignidad en la que puede descansar y de libertad para relacionarse con los vencedores en cuanto al núcleo cristiano que dicen profesar, el mensaje que recibe de ella hace de este principio un proyecto a través del cual se exprese pública y establemente: "Mucho quiero y con intensidad deseo que en este lugar me levanten mi templo. Allí ostentaré, haré exhibición, daré todo mi amor, mi compasión, mi ayuda, mi defensa de los hombres. Yo soy vuestra madre misericordiosa, de ti y de todos vosotros los que vivís unidos en esta tierra, de todos los demás variados géneros de personas que son mis amantes, los que claman a mí, los que me buscan, los que en mí tienen confianza. Allí he de oír su llanto, su tristeza, para remediar, para aliviar todos sus múltiples dolores, necesidades, infortunios" (24-26). Los destinatarios directos y privilegiados del amor de esta Señora son los seres humanos que necesitan su amor, compasión, ayuda y defensa porque no los reciben de nadie. Son los que lloran sumidos en la tristeza, los que en nadie encuentran remedio a sus muchos dolores y necesidades. Es obvio que son los indígenas quienes hace diez años cayeron en tan irremediable infortunio. Ellos son los que viven unidos, apegados a la tierra, aunque también amarrados con ella a la servidumbre. Lo que asegura la Madre de Dios es que estos indígenas no están desamparados: ella es su madre misericordiosa. El templo será la visibilización, la ostentación de ese amor total que se concreta en acogida, escucha, defensa, alivio y remedio. El templo será el lugar de apelación de los vencidos: el ser divino que reside en él, la Reina del Cielo, es la madre de los indígenas, es un ser casi todopoderoso y se ha unido a ellos por lazos de predilección que equivalen a los de sangre; pero además, como es la Madre del Señor Jesucristo, los españoles cristianos también tendrán que venerarla y respetarla. Será, pues, la abogada de los indígenas y su mediadora poderosa frente a los vencedores. Un puente entre ambos mundos; pero, a diferencia de la propuesta cristianizadora española, tendido en tierra indígena y desde la perspectiva indígena, es decir, desde los intereses y el imaginario indígena.

¿Cómo decodificar este mensaje desde el punto de vista español? El mensaje de la Madre de Dios decía a los españoles que el bien de todos pasaba por el bien de los indígenas. No era el cielo el que favorecía su suerte a costa de los indígenas. Por el contrario, en tierra de México tendrían que encontrar a la Madre de Jesucristo, a quien ellos decían tener tanta devoción, como la madre de los indígenas, más aún como la madre indígena de los indígenas. La Señora de Tepeyacac no es, pues, otra que la que se expresa en el Magni-

ficat, un himno cantado incesantemente en la cristiandad hispana, que de pronto cobraba una actualidad desconcertante.

*- Tu fuente de vida.*

Pero aún nos falta descubrir el por qué de esta preferencia de la Madre de Dios por los pobres indígenas que lloran y mueren de tristeza por tanta opresión e infortunio. El carácter liberador de la propuesta religiosa que se revela en Tepeyacac se debe a la inversión que opera en la dirección religiosa: el ámbito de la religión no es la muerte sino la vida. El objetivo de la religión no es vivir resignado para morir bien y asegurarse una ultratumba dichosa que compense de tanta miseria presente. La voluntad de la Reina del Cielo es la salud, la paz y la vida, aquí y ahora. Juan Diego, acosado por la enfermedad incurable de su tío, propone a la Reina del Cielo: "Voy de prisa a llegar a tu casa en México; voy a dar cuenta a alguno de los amados de Nuestro Señor, sacerdotes nuestros: que vaya a confesarlo, a disponerlo del todo. ¡Por cierto que para esto hemos nacido: para esperar el deber de nuestra muerte!" (97-98). Pero ella le responde: "Oye, pon bien en tu corazón, hijo mío el más pequeño: Nada te amedrente, nada te abata, tampoco se altere tu corazón, tu rostro. No temas tampoco enfermedad o algo molesto, angustioso, doliente. ¿Acaso no soy yo aquí tu madre? ¿No estás bajo mi sombra, bajo mi resguardo? ¿Acaso no soy yo tu fuente de vida? ¿No estás acaso en el hueco de mi manto, en el cruzamiento de mis brazos? ¿Qué otra quizá te hace falta? Que ya nada te angustie, te dé amarguras; que no te aflija la enfermedad de tu tío; porque no ha de morir de lo que ahora tiene en sí. Ten por seguro que ha de sanar" (102-4). Frente a la propuesta de ir a México, a la casa que allí tiene la Señora, adonde uno de los amados del Señor, le responde ella titulándose como su madre y precisamente en el lugar donde platican. ¿Para qué ir donde los españoles? Ella es madre del indígena y su casa está donde ellos están. No es necesaria esa mediación. Pero sobre todo, ¿para qué ir en pos de los sacramentos de la muerte cuando la voluntad de Dios es la vida? El corazón de este mensaje liberador está en esta revelación definitiva: ¿Acaso no soy yo tu fuente de vida? Quien da fe a estas palabras y apoya en ellas su vida por nada se angustia ni abate, nada es capaz de alterar su corazón. Porque al vivir de esa fe experimenta que la fuente de la vida no la tienen los españoles que parecen con poder omnímodo para dar o quitar la vida; aunque ellos se crean dioses, no lo

son. La fuente inviolable de la vida está a disposición del indígena, volcada hacia él, pidiéndole que haga la prueba y beba de ella. Al hacerlo, obtiene no sólo la vida sino sobre todo la libertad respecto de los españoles. Ellos pueden matar, pero no tienen la fuente de la vida. En México la fuente de la vida, la Madre del Salvador Jesucristo que es la Vida, pertenece a los indígenas. También allá habrán de acudir los españoles si quieren buscar remedio a tantos males cometidos, que en este tiempo de fiebre y embriaguez aún no son capaces de ver ni confesar.

*- El obispo como destinatario ineludible.*

Con este mensaje envía la Reina del Cielo al indígena adonde el Obispo. María nombra al indígena ángel, mensajero para que evangelice al obispo. El neófito, evangelizador; el responsable de la evangelización, destinatario del evangelio. Hemos aquí ante una paradoja. ¿No es un contrasentido esta inversión de papeles? ¿Para qué envía la Señora al indígena al obispo? La aparición no tiene el propósito de fundar una religión sincrética diversa de la de los españoles y de la de los indígenas. Por el contrario su objetivo es tender el puente entre ambos mundos religiosos. La Reina del Cielo se presenta al indígena y desde el imaginario religioso indígena, pero se presenta como la Madre del Salvador Señor nuestro Jesucristo, la divinidad por la que se nombran los españoles. Ahora manda al indígena ante el obispo para que él, como suprema autoridad cristiana, reconozca la legitimidad del puente que tiende Nuestra Señora y pase por él, para así encontrarse con los indígenas evangélicamente, es decir de modo que éstos capten su propuesta religiosa como buena nueva. El mensaje de la Reina del Cielo no será buena nueva del todo para los indígenas hasta que no lo acepte y haga suyo el Jefe de los sacerdotes, que es autoridad suprema en su rango para los españoles. Si el mensaje de la Señora no es aceptado por el obispo, la fe de los indígenas que lo hagan suyo carece de reconocimiento y de mediaciones institucionales. Los indígenas que creyeran en él serían considerados como engañados por el diablo o como herejes y cismáticos, y perseguidos como los que seguían fieles a sus creencias indígenas. La buena nueva se convertiría así en fuente de mayor distanciamiento y represión. Es necesario que el obispo acepte el mensaje de la Señora. Pero, ¿por qué no se le aparece también la Señora directamente al obispo para certificarle de la embajada de Juan Diego? Siendo tan imprescindible que

el obispo acepte el mensaje, ¿por qué no utilizar esa vía más expedita? La razón es que la Señora no pretende sólo que el obispo sepa su voluntad sino que reciba la realidad de ese mensaje, que se le revele su significado en la misma trama de la situación y que allí llegue a captarlo como buena noticia también para él. Sólo entonces estará tendido el puente por los dos lados: por el lado de los indígenas y por el de los españoles; sólo entonces podrán ser ambos cristianos, es decir el cristianismo no será ya para los españoles una religión tribal conquistadora ni para los indígenas una sumisión a los dioses vencedores.

*- Un mensaje revulsivo.*

En esta ocasión sí que es verdad que el medio es el mensaje o que el mensajero es interior al mensaje. Si el mensaje es que María es la defensora del indígena y su fuente de vida y que lo es como indígena y desde su imaginario religioso, y que éste es en México el rostro de la Madre de Jesucristo y que con ese rostro indígena han de reconocerla también los españoles si quieren también ellos lograr misericordia, tiene que ser un indígena el mensajero. El mensajero lleno de fe es la realidad del mensaje. Pero el mensaje encarnado en el mensajero es casi inaceptable, resulta revulsivo, subvierte el orden religioso establecido, exige una conversión, un cambio de mentalidad y corazón tal que equivale a una muerte para poder aceptarlo como voluntad de Dios y para abrirse a él como buena nueva. Y no a causa de los abusos y pecados de los evangelizadores, el obispo al que es enviado el indígena vive en esos momentos jugándose la vida porque los indígenas tengan vida, sino por su misma concepción del mensaje cristiano y del indígena destinatario. Es cierto que el indígena es un miserable, es la presa que ha caído en manos de los ladrones que lo han dejado medio muerto y que el sacerdote, para no caer en la omisión culpable del de la parábola, ha de atenderlo como buen samaritano. Pero el indígena no es un sujeto religioso ya que su religión es cosa del diablo; por eso tiene que aceptar despojarse de todo, olvidarse de todo para empezar de cero la resocialización religiosa cristiana que le proponen los misioneros. El mensaje se caracteriza entonces por la exterioridad respecto del mundo indígena, y el indígena por su condición de mero doctrino, de puro receptor de lo que transmiten los sujetos religiosos que son los españoles, sobre todo los sacerdotes y frailes misioneros. Si esta es la perspectiva cristianizadora no podía encajar en ella la embajada de Juan Diego, ni era Juan Diego el personaje más adecuado para que el obispo cambiara de perspectiva.

- *Un mensajero poco convincente.*

En primer lugar el obispo vive con los vencedores. Los espacios están demarcados. ¿Qué hace un indígena en la ciudad de los españoles y en un palacio, si no está allí sirviendo? No es un indígena noble aliado de los españoles. No tiene ningún título para estar ahí. Así lo confiesa Juan Diego a la Señora: "No es allí mi paradero ni mi paso adonde tú me envías" (51). Naturalmente que él va con el título de enviado de la Señora; pero, ¿cómo le van a creer? En el lugar de los vencedores no se recibe al vencido ni se cree en sus palabras. El vencido resulta sospechoso; por eso, si aparece varias veces, se lo espía. Es lógico: sólo hace diez años que fue tomada y destruida la capital; es cierto que no hay ninguna capacidad de resistencia en los vencidos, pero sí un tremendo resentimiento que no termina aún de consumirse y que más bien es atizado con nuevos y más crueles agravios en esos años de la primera Audiencia.

Desde la lógica dominante es normal que los pajes y familiares le hagan esperar un gran rato la primera vez (34-35), y que la segunda vez, aunque el indígena pusiera todo su empeño, le fuera difícilísimo que le permitieran el acceso a su presencia (67). Para eso están. El obispo estaba ocupadísimo, tratando sobre todo de defender la causa indígena. Si recibía a cada indígena que se le ocurriera acudir a él, ¿cuándo tendría tiempo para ocuparse de la cuestión indígena? También es normal que el obispo dé largas a la propuesta del indígena: no sólo tenía que pensarla, también tenía que sopesarla en indígena si quería volver a proponérsela. Bastante hizo con escucharlo paternalmente y dejar el asunto abierto sin zanjarlo de una vez. No es que no admitiera en principio la posibilidad de apariciones; pero es este momento tan prematuro aparentemente y con rasgos al parecer tan sincréticos, ¿cómo iba a embarcarse él en esa aventura? Dice a favor del obispo que la segunda vez, al ver la determinación del indígena, se tomara más en serio el asunto y que tratara de indagarlo todo diligentemente. De esta indagatoria forma parte la pesquisa que encarga a sus criados. Es el modo de comprobar si el indígena decía verdad, no sólo en la noticia que daba de sí, sino para descartar alguna otra fuente de su relato de modo que no quedara más que atribuírselo a un autoengaño o a la Señora a la que él aludía. También es normal que pida alguna señal. Siempre se la pidieron a Jesús y no todos con mala voluntad.

*- El mensajero es el mensaje.*

Todo lo que sucede a Juan Diego en el palacio del obispo es razonable, todo tiene explicación. Sin embargo no deja de ser cierto también que en todo ello se trasluce además una situación antievangélica: la desvalorización del indígena como indígena. Es lo que está en el fondo de esa expresión del relato: "Le dijo que no no más por su palabra su mensaje se iba a hacer verdadero lo que él pedía" (71). El indígena no es un hombre de palabra, la palabra del indígena no es fehaciente. No es, pues, un ser de respeto, alguien digno, una persona. Es lo que Juan Diego capta. El introyecta la falta de valoración que se tiene de él y por eso se describe como un hombrecillo infeliz sometido a hombros y a cargo ajeno. Al no ser un ser humano libre, no puede tener palabra. Por eso suplica a la Señora que dé ese encargo tan importante "a alguno de entre los nobles, los conocidos, estimados y venerados" (50), es decir a alguien que posea lo que a él no le reconocen y que por eso él tampoco reconoce en sí. La Señora tiene que ser realista, tiene que aceptar las reglas de juego: el indígena no sirve para ángel, para mensajero. O no se repara en él o se lo considera como influido por el demonio. Pero la Señora no se transa: si acepta las reglas de juego, su mensaje queda desvirtuado, privado de contenido. Por eso le insiste: "Es de absoluta necesidad que seas tú precisamente el que andes, el que hables de esto; precisamente por tu mano se verifique y se haga mi deseo y mi voluntad" (54). Si el mensaje es el reconocimiento que la Reina del Cielo hace del pueblo indígena, la aceptación del mensaje pasa por la aceptación del mensajero en su condición de tal. Por eso es de absoluta necesidad que el mensajero sea el indígena. A pesar de la dificultad que supone el muro de la descalificación que no sabe cómo superar, el indígena acepta la propuesta de la Señora y su condición de mensajero.

*- Mensaje de vida.*

Pero entonces ocurre algo sorprendente. Ante la emergencia de la enfermedad de su tío, el indígena prefiere ser mensajero del tío que de la Reina del Cielo. En su jerarquización vital lo primero es la salud de su tío, su vida y luego su muerte como acto trascendente que define su vida. El que en el mundo de los españoles es considerado como sin palabra, en su propio mundo sí tiene las cosas claras y libertad para ser fiel a sus convicciones. Y cuando va

a cumplir la voluntad y deseo del tío, le sale al paso la Señora. No le reprocha esa preferencia. Se revela que también ella comparte esa misma jerarquización: que lo primero es el servicio a la vida concreta. En lo que discrepan es en el sentido de la vida. La vida no es para la muerte. La vida es para la vida. Ella nada tiene que ver con la muerte: ella es fuente de vida para él y para los suyos. La voluntad de Dios es la vida y la vida perdurable. Precisamente ese es el sentido de su embajada: transformar esa situación que atraviesan los indígenas signada por el infortunio, el hostigamiento y la opresión en otra de seguridad, de esperanza, de apertura al futuro. La embajada a la que es enviado el indígena comprende la salud del tío. Esa es la señal que la Reina del Cielo da a su mensajero que no se la ha pedido, se la da para que acabe de descubrir el sentido del mensaje del que tiene que ser no sólo vocero sino testigo, portador.

*- El don del indígena.*

Por eso para reconfirmar a su mensajero lo que hace la Reina del Cielo es introducirlo de nuevo en él, en la Tierra Florida y que se bañe de nuevo de su luz y de su aroma, de su bienaventuranza. Y esta vez, junto con su fe, con su contento, con su corazón seguro, la Señora provee a su mensajero para que regale al obispo de un puñado de flores de la Tierra Florida. Son flores finas de Castilla y se dan en un lugar donde no pueden darse y en un tiempo cuando no las hay en ninguna parte. En el cielo indígena hay lugar para las flores de Castilla y en él siempre es tiempo de flores. Las diligencias del obispo para seguir al indígena de nada sirvieron, se les perdió de vista en el puente de Tepeyacac. Hasta allí no llegan las pesquisas españolas. Pero de allí viene la gracia, el don, la cortesanía. El envía sabuesos y el perseguido viene con flores.

Son flores de la Tierra Florida (143) y de allí las envía la Señora, la Reina del Cielo, Santa María, la admirable Madre de Dios (135). La señal es lo más contrario al poder, lo que no tiene utilidad, pero que da dicha y contento. Las flores son la flor de la vida, el puro don. Lo que los indígenas ofrecieron desde el comienzo a los españoles, pero que no fue aceptado porque su propósito no era la comunión, la alianza sino el oro, el poder y la gloria. De nuevo el indígena ofrece flores, pero ahora hace saber que son dones sagrados, proceden del cielo indígena, pero de allí los envía Santa María. ¿Será esta vez

comprendido y recibido el don? ¿O se preferirá seguir considerando al indígena como mano de obra servil y como materia vacía y ruda para ser adoctrinada?

Para que el obispo no caiga en la tentación de cerrarse al don, en la títima del indígena “se pintó, apareció rápidamente la venerada imagen de la siempre Virgen María, Madre de Dios” (146). María no cesa hasta que el obispo no tenga más remedio que reconocerle en el indígena, que es ahora no sólo su mensajero sino su portador, no sólo su portador material sino el portador por la fe, el revelador de una imagen de María desconocida hasta entonces por el obispo: María indígena. En México María de Nazaret no tiene los rasgos de los conquistadores. Mientras la primera Audiencia desconocía la dignidad de los indígenas rompiendo pactos y cometiendo todo género de abusos para obtener de ellos riqueza, María la Madre de Dios que los españoles dicen venerar, se aparece como una indígena, como las que ellos violaban, separaban de sus familias para usarlas en el servicio doméstico, explotaban hasta la extenuación y maltrataban. El obispo la reconoció, se arrodilló y “con llanto y conmovido le hizo oración y le suplicó que le perdonara de no haber dado crédito a su voluntad” (148). “Y toda la ciudad se puso en movimiento: venía a ver, a admirar su preciosa imagen” (159). Se hizo el templo, “pero comprendieron el misterio que encerraba? Por lo menos los indígenas sí y así pudieron ser cristianos sin dejar de ser indígenas.

### III.- ESQUEMA EVANGELIZADOR.

*- Fidelidad creadora: uno y muchos evangelios.*

El evangelio no es un tratado de teología ni el “Enchiridium Symbolorum” ni un compendio de doctrina cristiana. Todo esto tiene en el cristianismo su lugar y su tiempo; pero, comunicados sin glosa, en su tenor literal, no son sin más evangelio. Esto pasa incluso con la Biblia. El breviario que el fraile Valverde presentó a Atahualpa nada le habló al Inca, aunque él se lo aplicara al oído. El cristianismo, para que sea evangelio, tiene que ser ante todo comprensible para el destinatario, pero sobre todo tiene que ser digno de fe, captado como merecedor de respeto y como saludable, como un tesoro. Por eso el único evangelio de Jesucristo se ha predicado con muy diversas formu-

laciones según lugares y tiempos. Las nuevas formulaciones son necesarias para que se conserve la correlación: Jesús es a su tiempo, como nosotros al nuestro. El evangelio del Reino que Jesús hizo presente al pueblo judío, Pablo lo predicó con otros términos a los paganos de las ciudades helenistas y Martín de Tours con otros a las aldeas campesinas de las Galias. Siempre es el mismo evangelio de Jesús de Nazaret, pero comunicado en claves religiosas y culturales distintas, como ya es palpable en el Nuevo Testamento, para que resulte evangelio a los destinatarios. Claro está que siempre existe el peligro de falsificarlo, por ejemplo omitiendo el escándalo de la cruz; pero la perversión absoluta es conservar el mensaje de un modo arqueológico porque eso es reducirlo a letra que mata. Para que en la necesaria creación de expresiones evangélicas según lugares y tiempos conservemos la fidelidad hemos recibido el Espíritu de Jesús que nos interpretará lo que vaya viniendo y nos recordará lo que tenemos que decir de la historia de Jesús y nos mostrará cómo decirlo.

*- Un cristianismo indígena.*

Para comunicar una buena noticia es necesario en primer lugar conocer la situación que atraviesa el evangelizando, interpretar los signos de los tiempos para ver por dónde pasa Dios.

Según el Nican Mopohua la situación de los indígenas viene caracterizada por su condición de vencidos, de sometidos, de oprimidos. Un pueblo reducido a servidumbre en el que se introyecta la desvalorización. Un pueblo que vive en la noche de la carencia de sentido y que, desesperanzado, tan sólo espera la muerte. Este pueblo ha visto derrumbarse su poderío político, militar y económico, pero también su mundo simbólico y sobre todo su mundo religioso. Sus dioses vencidos han sido demonizados por los vencedores; y a cambio les son propuestos por ellos sus propios dioses de una manera abstracta y coercitiva. El pueblo indígena no sólo está brutalmente expoliado y explotado; lo más grave es que anda por los suelos, vive en la noche, en la muerte. En su propia tierra, que le ha sido enajenada, otro pueblo domina, avasalla, destroza, oprime y desprecia sin medida y sin rivales.

En esta situación de dualidad, más aún de contradicción estructural, la Madre de Dios se dirige al indígena, en su propio lugar y en su propio imaginario religioso; se dirige a él con respeto y cariño; y su mensaje consiste en que

los que viven como siervos son sus hijos predilectos, y si son hijos son libres, deben desechar el miedo y el abatimiento. Su presencia cambia el tiempo. Ella es la regente del tiempo que instaura, un tiempo de vida. En tierra indígena mana la fuente de vida. Ella brota en el Paraíso indígena y el paraíso indígena está ahí, al alcance de la fe. Las raíces religiosas indígenas no están muertas. Y esa Reina del Cielo de rostro indígena, rodeada de símbolos indígenas, que habla en náhuatl y en clave indígena se presenta como la Madre del Hijo del Dios cristiano. Y se presenta a los indígenas porque son los suyos, sus hijos. Para hacerse cristianos no precisan españolizarse. Existe un cristianismo indígena. Su centro, su corazón no puede ser otro que la historia de Jesús de Nazaret. Pero este Jesús, Hijo único del único Dios, también es hijo del mundo indígena, porque su Madre lo es. Así pues, Jesús no es el Dios tribal de los españoles. En México su madre tiene rostro indígena. Luego de alguna manera él también lo es. Luego los españoles no pueden apoyarse en su Dios para oprimirlos. Ese Dios está a favor de los indígenas. Lo que los españoles vienen haciendo no es gloria de Dios sino pecado execrable, mortal. Es un exceso que les costará caro, una violencia a la voluntad de Dios por la que tendrán que dar cuenta ante él. Dios está con los indígenas y es pariente suyo. Pueden acudir a él no sólo con confianza sino tal como son, con su sensibilidad cultural, con su idioma, con su propia gramática religiosa. No está, pues, todo perdido. Ante todo se recobra el sentido, lo que sucede se explica. Y nace la esperanza en ir reconstruyendo con la ayuda de Dios un mundo donde habite la justicia. Este es el mensaje de la Madre de Dios. ¿No es un evangelio al que merece la pena dar fe? Esa fe, ¿no da dignidad y vida?

*- El evangelio guadalupano, ¿es el mismo de Jesús?*

Parece claro que María de Guadalupe es buena noticia para los indígenas. La pregunta es si efectivamente María de Guadalupe es María de Nazaret, la madre de Jesús de Nazaret. La pregunta es si el evangelio guadalupano es el mismo de Jesús. Si el indígena no logra que el obispo lo reconozca, ¿cómo entroncará el evangelio náhuatl con la Tradición cristiana? ¿Quién discernirá si es el de Jesús?

Hay dificultades subjetivas en el obispo: llegó apenas hace tres años y aunque completamente ganado para la causa indígena, ¿cómo podrá entender ese evangelio en clave indígena que se le presentaba? Pero la dificultad es tam-

bién objetiva. En la medida en que comprendiera la simbología propuesta, ¿cómo no calificarla de recaída en la religión indígena o al menos de sincretismo o por lo menos de superstición? ¿Edificar éi un templo cristiano en un lugar de culto indígena a un ser celeste de rostro indígena que habita un mundo que el indígena reconoce como el cielo de sus antepasados y que se aparece para proteger a los indígenas? ¿Qué hay aquí de cristianismo fuera de que esa Reina del Cielo afirme ser la Madre de Jesucristo? Desde su posición de obispo, ¿podrá aceptar que lo que le proponía el indígena era el comienzo de la fe y del conocimiento de Dios y por lo tanto el evangelio? El contenido, digamos dogmático, de la propuesta, si no la descalificamos de plano como sincrética, ¿no tendríamos al menos que decir que es demasiado magro, demasiado particular y poco articulado con la estructura global del misterio cristiano? Aun concediendo que una propuesta evangelizadora no sea lo mismo que un tratado de teología sistemática, todavía hay que preguntar si la propuesta guadalupana encierra al menos un núcleo tan sustancial que desarrollándose orgánicamente pueda dar lugar a la comprensión cabal del evangelio de Jesús, de la propuesta cristiana.

El hecho es que a fin de cuentas el obispo lo reconoció. No importa determinar con exactitud cómo interpretó la propuesta. En el Nican Mopohua no consta. Y de todos modos lo sustancial y lo que se le pedía era que le diera curso y lugar. Y eso fue lo que hizo. Lo que de ahí brotó es historia y aún está no sólo viva sino abierta, todavía tiene que dar de sí. Por eso es importante calibrar teológicamente la propuesta. Lo haremos en dos etapas: primero recodificarla en el lenguaje de las fuentes cristianas, y en segundo lugar mostrar la pertinencia de la simbolización guadalupana.

*- Formulación bíblica del evangelio guadalupano.*

Que el Dios cristiano se revela a la gente sencilla es la constatación que hace Jesús al comprobar el resultado de su predicación y por ello le da gracias. Que Dios elige como enviados suyos a los más pequeños, a los de menos prestigio es una constante en el Antiguo Testamento, que culmina en el propio Jesús, desautorizado por esa razón. Pablo medita en ello con profundidad, haciendo ver a los Corintios que así sucede también con ellos. Por eso durante siglos la religión cristiana fue tenida en desprecio por la gente importante como superstición propia de esclavos. Que el Evangelio de Jesús tiene como des-

tinarios a los pobres y consiste en su liberación porque Dios está de su parte y ha tenido a bien darles el Reino, es no sólo el kerigma indiscutible sino el más actual. Que Dios oye los clamores de los oprimidos y baja a socorrerlos es el núcleo primigenio de la revelación de Yahvé y la práctica y la prédica constante de su revelador pleno, Jesús, cuya actitud más abarcadora y profunda, como Hijo del Padre, era la misericordia con el pueblo sobrecargado y abatido como ovejas sin pastor. Por eso Jesús puede ser definido como el Cordero de Dios, como el Siervo que cargó con nuestras dolencias y quitó nuestras enfermedades, como el Hermano solidario que defendió al pueblo, lo dignificó y reunió. Que ésta sea la actitud de la madre de Jesús consta claro en el 'Magnificat'.

*- Exigencia evangélica de la clave indígena.*

Hasta aquí todo parece no sólo indiscutible sino medular. El problema aparece en lo indígena como tal. Aquí tenemos que acudir a la novedad que acontece en Antioquía: la predicación del evangelio de Jesús a los paganos sin pasar por la religión judía (Hch 11,19-26). Es sabido que los apóstoles vivieron y murieron todos en la religión judía. El cristianismo era para ellos y para los demás una secta, más aún el camino, es decir el verdadero Israel dentro de Israel. ¿Qué eran, pues, estos paganos que dieron fe al evangelio de Jesús, fueron bautizados en su nombre y recibieron su Espíritu? Eran cristianos. Esta novedad causó admiración y estupor en la Iglesia judía: "¿Así que también a los paganos les ha concedido Dios la conversión que lleva a la vida?" (Hch 11,18). Estos cristianos, ¿qué eran? Eran discípulos. Pero eso, ¿qué estatuto religioso tenían? Si no eran de religión judía y habían dejado los cultos paganos, si no tenían templos ni sacerdotes ni sacrificios, ¿podía llamárseles religiosos? Era obvio que hablaban incesantemente de Dios y a Dios, más aún decían haberlo encontrado y tener el encargo de llevarlo al mundo. Pero, ¿por qué no hacían los ritos, múltiples pero mutuamente reconocidos como tales, que practicaban los demás? Hasta que se revistió de la religión imperial romana no tuvo el cristianismo helenista la apariencia de una religión en el sentido convencional que tenía en su época esta palabra. Si durante un tiempo coexistió un cristianismo de religión judía y otro sin esa vestidura religiosa, eso parecería indicar que el evangelio cristiano puede tener diversas vestiduras religiosas, y que por lo tanto no le es inherente esta actual, que fue la

que traían conquistadores y misioneros, fraguada en los moldes de la religión imperial romana. Si el Nican Mopohua contenía todos los elementos que dijimos arriba, ¿qué dificultad habría en que éstos se expresaran en clave religiosa indígena?

La sustancia del Nican Mopohua se resume en el evangelio de Pablo: “Cuando se cumplió el plazo envió Dios a su hijo, nacido de mujer, sometido a la Ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos” (Gal 4,4-5). La madre de Jesús es enviada a los indígenas sometidos a servidumbre, en figura de indígena, para rescatarlos de su servidumbre y que recibieran la condición de hijos. Los indígenas no son siervos por ser indígenas y no tienen que hacerse españoles para ser hijos. El evangelio consiste en que los indígenas son hijos, que su madre es de ellos y Jesús es su hermano. Este evangelio, ¿puede ser comunicado, puede acontecer con otros moldes que con moldes indígenas? La clave indígena, ¿no es inherente al evangelio? Tomando la carta a los Gálatas, dejar la clave indígena y españolizarse religiosamente, ¿no es judaizar?, ¿no es renegar del evangelio? Naturalmente que en la clave indígena tiene que desaguar la Tradición de que son portadores los españoles, pero no sus tradiciones en cuanto no sean compatibles con ella y, unas y otras de a poquito, de modo que no se rompa el molde. Es decir, es el propio evangelio guadalupano el que tiene que dar de sí, desarrollarse para poder responder a las diversas circunstancias de la vida y de la historia. Dar de sí en diálogo con la Tradición. Pero la Tradición no puede irrumpir atropellándolo todo, inhibiendo el proceso. Aquí valen las palabras de Jesús a sus apóstoles: “Mucho me queda por decir, pero no pueden con tanto ahora (...) El Espíritu de la verdad (...) les interpretará lo que vaya viniendo” (Jn 16,12-13). En este proceso no se excluye la catequesis, pero se reclama que sea situada, no abstracta: “Las cosas divinas que nos dan nuestros sacerdotes”. Eso nada alumbraba ni calienta, no salva; no puede, pues, adherirse orgánicamente al evangelio inicial. Si el evangelio va en clave indígena, la catequesis tiene que ser inculturada. Y lo mismo, la liturgia, la instrucción moral, la práctica devocional y todo el aspecto organizativo.

*- Depende del obispo.*

Pero en el evangelio guadalupano, ¿no suplanta la Madre al Hijo? Es la misma dificultad anterior expresada en otros términos. En el Nican Mopo-

hua, a pesar de la revelación de que la Reina del Cielo es la Madre de Jesús, ¿no resulta de hecho esa Señora una divinidad propiamente dicha, que, aunque no se identifique sin más con ninguna del panteón azteca, de algún modo las resuma en sí, represente y perpetúe? ¿No es la Madre de Jesús la máscara que legaliza la pervivencia del ídolo ancestral? Esa posibilidad existe. Si no existiera, no sería tampoco cauce para un evangelio cristiano. Si la figura de Dios es absolutamente externa al mundo religioso indígena no existe la posibilidad de sincretismo pero tampoco de evangelio; ese Dios no puede ser asumido como su Dios, no es para ellos posible apoyarse en él, darle fe. La preocupación unilateral por la exactitud formal de las representaciones y conceptos conduce fatalmente a la in-significancia. Serán exactos, pero, absolutamente descontextuados, no dicen nada a nadie. La preocupación enfermiza por la exactitud (orto) impide la confesión, la alabanza (doxa).

Sin embargo es inexcusable el cuidado porque el evangelio que se predique sea el de Jesús, el de la Tradición, aunque se formule de un modo nuevo para ella. ¿Cómo ejercer esta vigilancia legítima? Sólo es posible desde dentro. En el Nican Mopohua, del obispo depende que María de Guadalupe se idolice o sea camino hacia Jesús. Esto último es lo único que ella ansía; pero sólo puede realizarlo cumplidamente si el obispo acepta la legitimidad del evangelio guadalupano. En la medida en que lo acepte puede convertirlo en camino hacia Jesús. Sólo lo que se asume puede ser salvado. Si el obispo acepta el evangelio guadalupano en el nivel sociopolítico, en ese nivel lo liga al evangelio de Jesús y a la Tradición y así lo hizo el obispo Zumárraga y tantos otros. Si lo acepta a nivel religioso y cultural, tendrá capacidad para reconocer su raigambre tradicional, su filiación jesuánica, su entronque en la Iglesia primitiva. Eso pretendió, por ejemplo, la fundación del Seminario de Tlatelolco para nobles indígenas, de donde salió la redacción del Nican Mopohua, y eso pretendemos ahora, tras las huellas de los fundadores más clarividentes de la Iglesia latinoamericana. Sólo en la casa indígena puede recibirse el evangelio y transmitirse la Tradición. Hoy, en la casa del pueblo, que es uno de sus derivados históricos.



# NUEVO MUNDO

REVISTA DE ORIENTACION PASTORAL

Editada por los  
**Hermanos  
Menores  
Capuchinos de  
Venezuela**

...

**25 años al servicio  
del Reino en el  
NUEVO MUNDO**

## SUSCRIPCION

Venezuela 100 Bs;  
América 20 dólares USA;  
Resto del mundo 25 dólares USA

## DIRECCION

Apartado de Correos 51.608  
Caracas 1050-A  
Teléfono (02) 826873

Centro Paulino  
Salas a Caja de Agua. Caracas

**Para estar  
al día  
en la  
dinámica  
teológica y  
pastoral  
latino-  
americana**

# Documentos

## NICAN MOPOHUA

1. Este es el relato primitivo que de documentos manuscritos anteriores recopilaron los estudiantes de Tlatelolco, ya de edad madura, en el Colegio de Santa Cruz, entre 1560 y 1570.

2. Lo incorporó Lasso de la Vega en 1649 a su edición, agregando otros documentos.

3. El carácter literario es de la más castiza modalidad de la lengua mexicana, pero está embellecido con recursos estilísticos propios de su expresión, usados por personas muy peritas y avezadas, como eran los estudiantes de Tlatelolco, que guardaron la forma idiomática de los antiguos relatos históricos, que antes andaban en bocas vivas y fueron recogidos más tarde en manuscritos.

4. En la versión se ha procurado guardar el color que la frase náhuatl, en tanto que no estuviera muy lejano al sentido dado en castellano.

(Angel Ma. Garikay K.)<sup>1</sup>

3. Y a los diez años de conquistada la ciudad de México, cuando yace en tierra flecha y escudo, por doquiera están en calma los habitantes de mon-

---

1. Texto tomado de la Revista *Servir* 95-96 (1981) 430-485. El P. Garibay traduce únicamente la "Relación" de las apariciones propiamente dicha, es decir, a partir del v. 3, según la división introducida por él mismo en el texto náhuatl.

te y lago. Y aquí no más dio comienzo, echa ya flores, ya abre sus brotes la fe, el saber de Dios.

4. Precisamente en el año 1531, cuando han pasado unos pocos días de diciembre:

5. Había un indiecito, un pobrecillo de nombre Juan Diego. Según se dice, tenía su casa en Cuauhtitlán, y en lo que toca a las cosas de Dios aún todo aquello pertenecía a Tlatilolco.

### APARECE POR PRIMERA VEZ

*“Yo soy la perfecta y perpetua Virgen María,  
Madre del verdadero Dios”.*

6. Pues era sábado aún muy de mañana. El venía en pos de las cosas de Dios y de sus mandamientos.

7. Y cuando hubo llegado al lado del cerrito, en el sitio llamado Tepeyacac, ya estaba amaneciendo. Oyó en la cumbre del cerro: había música con canto. Como si variados preciosos pájaros cantaran, se alternaran en su canto: como que les respondía el cerro.

8. Muy placentero, muy deleitoso era su canto. Sobrepasaba al del ave cascabel, al zorzal marino y a otros preciosos pájaros al cantar.

9. Se detuvo y quedó en pie Juan Diego y se dijo: ¿Es mérito mío, es dignidad mía el que yo lo oiga? ¿Quizá sólo sueño; quizá solo lo entreveo en el sueño? ¿Dónde estoy, dónde me veo? ¿Allá acaso que dejaron dicho los ancianos, nuestros pasados, nuestros abuelos, en la Tierra de la Flor, en la Tierra de nuestro Sustento? ¿Acaso allá dentro del cielo?

10. Tenía fija la mirada en la cumbre del cerrito, hacia el rumbo por donde el sol sale: de ahí para acá salía el bello canto celestial.

11. Y cuando al fin cesó el canto, cuando todo quedó en calma, oyó que por allá lo llamaban en la cumbre del cerrito.

12. - Juanito, Juan Dieguito.

13. Entonces se atreve a ir allá a donde es llamado. No se alteró en mo-

do alguno su corazón, ni tuvo temor alguno, antes bien se sintió muy contento, muy dichoso.

14. Fue a subir al cerrito, y se le dejó ver una Noble Señora: allá está puesta en pie. Lo llama para que vaya a su lado.

15. Y cuando hubo llegado a su presencia se llenó de grandísima admiración de cómo sobrepasaba en exceso su perfecta hermosura.

16. Su ropa como el sol echaba de sí rayos y reverberaba y, con estos rayos, las piedras y los peñascos en que ella estaba erguida, al dar en ellos como flechas los rayos, la claridad, se mostraban como joyeles de esmeraldas preciosas y la tierra parecía estar como bañada por oleadas de arcoiris.

17. Por lo que toca a las acacias y a los cactus y las demás herbezuelas que por allí medran, parecían de esmeralda fina y de turquesa sus tallos, ramos y follaje,

18. y aún sus espinas y leves espinillas, como oro lanzaban destellos.

19. Ante ella se postró, oyó su plácida palabra, su voz: sumamente recreadora, muy grata, como que acaricia y procura amor.

20. Le dijo: - Oye, hijito el más pequeño, ¿dónde te encaminas?

21. Y él le respondió: - Señora mía, Niña mía, Reina mía: Voy en pos de las cosas divinas, las que nos dan y muestran los representantes de Nuestro Señor, nuestros sacerdotes.

22. Entonces ella le platicó, la manifestó amor, le dijo:

23. - Sabe y ten por seguro, mi hijo el más pequeño, que yo soy la perfecta y perpetua Virgen María, Madre del verdadero Dios, de Aquel por quien todo vive, el creador de los hombres, el dueño de lo que está cerca y junto, el amo de los cielos y de la tierra.

24. Mucho quiero y con intensidad deseo que en este lugar me levanten mi templo: Allí ostentaré, haré exhibición, daré todo mi amor, mi compasión, mi ayuda, mi defensa de los hombres.

25. Yo soy vuestra madre misericordiosa, de ti y de todos vosotros, los que vivís unidos en esta tierra, y de todos los demás variados géneros de personas que son mis amantes, los que claman a mi, los que me buscan, los que en mí tienen confianza.

26. Allí he de oír su llanto, su tristeza, para remediar, para aliviar todos sus múltiples dolores, necesidades, infortunios.

27. Y para que pueda verificarse, para que llegue a realidad esta mi misericordia, anda allá a la casa palaciega del Obispo de México, y le dirás de qué modo yo te mando de mensajero, para que le hagas presente cómo yo mucho deseo que me levanten aquí en el plan mi templo.

28. Le contarás bien todo cuanto has visto y admirado y lo que has oído.

29. Y queda seguro de que mucho lo he de agradecer y que yo he de pagar y por esto te he de hacer dichoso, te daré la felicidad y mucho merecerás con esto que yo te retribuya tu fatiga, tu trabajo, con que vas a poner en obra lo que yo te he dado en comisión.

30. Ea, hijo mío el más pequeño: ya oíste mi dicho y mi palabra: ve-te. Haz cuanto de tu parte esté.

31. Entonces él se inclinó profundamente ante ella y le dijo: - Señora mía, Reina mía: ya me voy para que haga realizarse tu dicho y tu palabra. Y ahora me retiro de ti, yo tu pobre servidor.

32. Luego bajó para dar cumplimiento a su comisión; fue a encontrar el camino real que va derecho a México.

33. Y cuando hubo entrado a la ciudad luego se fue derecho a la casa palaciega del Obispo. Este poco tiempo antes había venido como jefe de los sacerdotes, su nombre era D. Fr. Juan de Zumárraga, sacerdote de San Francisco.

34. Y cuando hubo llegado, trató inmediatamente de verlo. Rogó a sus pajes, a sus familiares, que fueran a decirselo.

35. Pasado un buen tiempo, vinieron a llamarlo: ya había dispuesto el Señor Obispo que entrara.

36. Cuando hubo entrado, luego se arrodilló ante él, se postró, y en seguida le puso delante, le declaró el pensamiento y la palabra de la Reina del cielo y su voluntad.

37. Le dijo también todo cuanto había admirado y visto y oído.

38. Cuando hubo oído todas sus palabras, su mensaje, como que no le dio grande crédito, le respondió y le dijo:

39. - Hijo mío, tendrás que venir otra vez, otra vez te he de oír con calma, aún tengo que ver y considerar el fundamento de eso a que has venido y de tu voluntad y deseo.

40. Salió, se fue triste de que en absoluto no se le creyera su mensaje.

### *POR SEGUNDA VEZ SE MANIFIESTA*

*"Y cuidadosamente dile una vez más cómo yo soy  
la Virgen Santa María, Madre de Dios..."*

41. Luego regresó precisamente en el mismo día. Vino a dar allá a la cumbre del cerrito;

42. y llegó a la presencia de la Reina del cielo: en el mismo punto en que la había visto primero lo estaba esperando.

43. Y cuando la vio, ante ella se postró, se echó por tierra, le dijo:

44. - Ama mía, Señora, Reina, Hija mía la más pequeña, Doncella mía: He ido a donde tu me enviaste: fui a decir tu pensamiento y tu palabra.

45. Aunque con gran dificultad entré en donde es su lugar del Señor de los sacerdotes.

46. Lo vi, ante él expuse tu pensamiento, tu palabra tal como tu me lo mandaste.

47. Me recibió con buen ánimo y me oyó con buena disposición. Pero según me respondió como que no lo admitió su corazón, no dio crédito.

48. Me dijo: "Tendrás que venir otra vez, otra vez te he de oír con calma; aún tengo que ver y considerar el fundamento de eso a que has venido, y de tu voluntad y deseo".

49. Bien lo vi, al tenor de como me respondió, que él tiene la opinión que el templo que tu quieres que se te edifique yo nada más acaso lo finjo y puede que no sea de parte tuya.

50. Pues mucho te suplico, Señora mfa, Reina mfa, Hija mfa, que a alguno de entre los nobles, los conocidos, estimados y venerados, les des el encargo de transmitir y de llevar tu pensamiento y tu palabra para que sea creído.

51. Porque ciertamente yo soy un hombrecillo infeliz, un pobre cargador y gafián, hez y fin del pueblo, sometido a hombros y a cargo ajeno; no es allí mi paradero ni mi paso a donde tu me envías, oh Hija mfa la menor, Niña mfa, Señora, Reina mfa.

52. Perdóname; yo daré pena a tu rostro y a tu corazón, con esto iré a dar y a caer en tu disgusto, en tu enojo. Señora, Ama mfa.

53. Le respondió la siempre venerada Virgen: - Oyeme por favor, hijito el más pequeño: no son escasos mis servidores, mis criados a quienes muy bien podría dar el encargo de que llevaran mi pensamiento y mi palabra y que pusieran en ejecución mi voluntad.

54. Pero es de absoluta necesidad que seas tú precisamente el que andes, el que hables de esto; precisamente por tu mano se verifique y se haga mi deseo y mi voluntad.

55. Y mucho te ruego, hijo mfo el más pequeño, y con toda energía te mando que precisamente vayas otra vez mañana a ver al Obispo.

56. Y en mi lugar hazle saber, hazle oír bien mi voluntad y mi deseo para que haga real, para que edifique mi casa que le pido.

57. Y cuidadosamente dile una vez más cómo yo soy la Virgen Santa María, Madre de Dios; yo allá te envío.

58. Y Juan Diego le respondió, le dijo: - Ama mfa, Reina, Hija mfa: no apesadumbre yo tu rostro, tu corazón: con muy buena disposición de mi corazón iré, allá le iré a decir con verdad tu pensamiento, tu palabra.

59. Absolutamente de ningún modo dejaré de hacerlo, o me será penoso y molesto el camino. Iré, iré a ejecutar tu voluntad.

60. Y bien puede ser que no sea yo oído, y si acaso fuere yo oído, acaso no seré creído.

61. Mañana al caer el sol, cuando el sol se mete, te retornaré tu pensamiento, tu palabra: lo que me ha de responder el jefe de los sacerdotes.

62. Ya me separo de ti, Hija mía la menor, Virgen mía, Señora, Reina. Quédate con bien.
63. Luego se fue a descansar.
64. Y al día siguiente domingo, muy de madrugada, aún oscuro el día, salió de su casa, se fue derecho a Tlatelolco a aprender las cosas de Dios, y a ser contado. Luego ya va a ver al Señor.
65. Y cuando eran como las diez, cuando ya se hizo la reunión, ya se oyó la Misa y fueron contados, y se dispersaron los indios,
66. él, Juan Diego, luego se fue a la casa del Señor Obispo.
67. Y cuando hubo llegado allá, hizo todo su esfuerzo para verlo, pero con mucha dificultad lo vio otra vez. Se arrodilló a sus pies, lloró y se puso triste al ir comunicando, al ir demostrando ante él el pensamiento, la palabra, de la Reina del cielo;
68. con lo cual puede ser que fuera creído en lo de la embajada y voluntad de la siempre Virgen tocante a que le edificaran y le pusieran en pie su templo en donde ella lo mandó, en donde ella lo quiere.
69. Pero el Señor Obispo le preguntó muchas cosas, hizo indagación de muchas cosas, para que su corazón quedara satisfecho, dónde la vio y de qué modo era.
70. Enteramente contó todo al Obispo, pero aunque todo se lo dijo en forma completa, cómo era su apariencia y todo lo que había visto y admirado, en lo que bien se descubre que es ella la totalmente Virgen y la admirable Madre del Salvador Señor nuestro Jesucristo,
71. sin embargo aún no le dio crédito; el dijo que no no más por su palabra su mensaje se iba a hacer verdadero lo que él pedía;
72. que era algo necesario de señal suya para que fuera creído como lo quería y pedía la Reina del cielo.
73. Cuando así oyó Juan Diego le dijo al Obispo: - Señor, Príncipe: Mira cuál ha de ser la señal que pides, pues luego iré a pedirla a la Reina del cielo: ella me envió acá.
74. Y cuando vio el Obispo que bien se afirmaba en la verdad, que en

nada absolutamente se desconcertaba, se alteraba interiormente, le dio permiso de irse.

75. Y cuando se hubo ido, luego dio ordena algunos de los de su casa, en los que podía tener confianza, que lo vinieran siguiendo, que lo fueran observando a dónde iba y a quién veía y hablaba.

76. Diligentemente se hizo, y Juan Diego al momento se fue derecho, siguió el camino terraplenado. Los que lo iban siguiendo, allí salieron. Junto al puente del Tepeyácac, en la barranca, lo perdieron de vista; aunque todavía por todas partes estuvieron buscando, ya en ningún lugar lo vieron.

77. De este modo, volvieron de regreso, no solamente por haberse enfadado mucho, sino que con esto él les dio enojo y los puso sumamente disgustados.

78. Así pues, fueron a dar cuenta al Obispo: poniéndole en el ánimo mala disposición para que no le diera crédito, le dijeron que no más lo estaba engañando; que solamente había inventado lo que le venía a decir.

79. O bien que acaso sólo lo había soñado, lo había visto en sus dormitaciones, aquello que le estaba solicitando.

80. Y en este sentido se confabularon unos con otros sobre que, si otra vez viniera, regresara, allí lo habrían de agarrar y rigurosamente lo habrían de castigar, para que no otra vez fuera a menteroso y embustero.

### *POR TERCERA VEZ SE APARECE*

*“Acaso no soy yo aquí tu madre...?  
No estás acaso en el hueco de mi manto,  
en el cruzamiento de mis brazos?”*

81. Al día siguiente, lunes, cuando Juan Diego tenía que llevar aquello que sería señal, para ser creído, ya no regresó acá, porque cuando llegó a su casa, su tío de nombre Juan Bernardino, estaba enfermo y estaba a las últimas. Y Juan Diego fue a llamar a un médico,

82. y éste trató de él, pero ya no pudo en absoluto hacer nada: estaba muy grave.

83. Ya en la noche le rogó su tío que aun de madrugada pasara a Tlatelolco para que llamara a uno de los padres, para que lo llevara a confesarlo y disponerlo del todo,

84. pues él tenía muy sentado en su corazón que ahora y en este punto tenía que morir, que ya no se había de levantar, que ya no había de sanar.

85. Pues el martes, cuando muy bien estaba oscuro, salió de allá de su casa Juan Diego para llamar al sacerdote en Tlatelolco.

86. Y cuando ya hubo llegado junto al cerrito Tepeyácac, por cuyo pie sale el camino del lado por donde el sol se mete, por donde él solía pasar, dijo:

87. - Si voy derecho por el camino pueda ser que la Reina me venga a ver y por allí me demore para que yo lleve la señal al Señor Sacerdote en Jefe, como me ha mandado. Que antes nos deje nuestra aflicción, que antes vaya yo a llamar al sacerdote. Está padeciendo mi tío, no más lo está esperando.

88. Entonces torció el cerro, pasó subiendo por entre ellos, fue a dar a la otra parte por el rumbo por donde el sol sale, fue a pasar para llegar de prisa a México de suerte que no lo demorara la Reina del cielo.

89. ¡Tenía la creencia de que por allí por donde él torció, no lo había de ver la que por todos está mirando muy bien!

90. La vio: cómo va bajando de arriba del cerrito, que desde allí había venido a ver la que allá lo había visto.

91. Vino a encontrarlo en la esquina del cerro, vino a cerrarle el paso, saliéndole enfrente, le dijo:

92. - Pues, mi hijo menor, ¿a dónde vas?, ¿a dónde te diriges?

93. Pero él quizá un poco se mortificó. Quizá tuvo vergüenza, quizá con esto se espantó y tuvo temor.

94. Ante ella se doblegó, la saludó y le dijo: - Hija mía, Hija pequeña mía, Reina: que estés con toda felicidad. ¿Cómo te ha salido el sol? ¿Acaso estás bien de tu cuerpo, Señora mía, Hija mía?

95. Daré pesadumbre a tu rostro y a tu corazón: Haz de saber, Hija mía, que está a las últimas

96. un tu criado tío mío: una gran enfermedad se ha asentado en él, con que por allá se va a morir.

97. Y yo voy de prisa a llegar a tu casa en México; voy a dar cuenta a alguno de los amados de Nuestro Señor, sacerdotes nuestros: que vaya a confesarlo, a disponerlo del todo.

98. ¡Por cierto que para esto hemos nacido: para esperar el deber de nuestra muerte!

99. Pero si voy a realizar esto, luego al momento otra vez he de venir acá, he de regresar para ir a llevar tu palabra y tu pensamiento.

100. Señora, Hija mía, perdóname, por ahora ten conmigo un poco de paciencia: no es que yo te quiera engañar, Niña pequeña mía, Hija mía. Mañana mismo he de venir de carrera a verte.

101. Y después de que oyó las palabras de Juan Diego, le respondió la Virgen totalmente misericordiosa:

102. - Oye, pon bien en tu corazón, hijo mío el más pequeño: Nada te amedrente, nada te abata, tampoco se altere tu corazón, tu rostro. No temas tampoco enfermedad o algo molesto, angustioso, doliente.

103. ¿Acaso no soy yo aquí tu madre? ¿No estás bajo mi sombra, bajo mi resguardo? ¿Acaso no soy yo tu fuente de vida? ¿No estás acaso en el hueco de mi manto, en el cruzamiento de mis brazos? ¿Qué otra quizá te hace falta?

104. Que ya nada te angustie, te de amarguras: que no te aflija la enfermedad de tu tío; porque no ha de morir de lo que ahora tiene en sí. Ten por seguro que ha de sanar.

105. (Y en ese momento sanó su tío, como después se supo).

106. Y Juan Diego, cuando hubo oído la palabra, la voz de la Reina del cielo, mucho se consoló, se puso en calma su corazón.

107. Y le suplicó mucho que lo enviara para que fuera a dar a ver al Obispo y le llevara el signo, la cosa de verificación, para que fuera creído.

108. Y la Reina del cielo luego le mandó que subiera a la cima del cerro, allí donde se había dejado ver de él. Le dijo:

109. - Sube, hijo mío el menor, a la cima del cerrito, y allí donde tú me viste y en donde yo te mandé, allí verás haber extendidas diversas flores; córtalas, júntalas, reúnelas. Luego baja acá; tráelas aquí delante de mí.

110. Y Juan Diego luego subió al cerrito; y cuando llegó a la cima, quedó muy admirado: estaban extendidas, estaban abiertas, estaban florecientes toda clase de variadas flores finas de Castilla: no era aún lugar en que se produjeran:

111. como que era el tiempo preciso en que los hielos se encruelecen. Estaban muy llenas de rocío: como si tuvieran perlas finas, así estaban cuajadas de rocío nocturno.

112. Al momento comenzó a cortarlas; las juntó enteramente, las puso en el hueco de su manto.

113. Pues en la cumbre del cerrito absolutamente no es sitio en que se produzcan flores: roquedales, abrojos, espinas, nopales, mezquites, y si acaso se producen hierbezuelas, en aquella sazón, mes de diciembre, todas las devora, las aniquila el hielo.

114. En seguida vino bajando; vino a traer a la Reina del cielo las variadas flores que él había cortado.

115. Y ella, cuando las hubo visto, las tomó en su manecita y después de nuevo las fue poniendo en el hueco del manto de aquél. Le dijo:

116. - Hijo mío el menor: Estas diferentes flores son la prueba, la señal que llevarás al Obispo. En representación mía le dirás que vea mi voluntad y con esto que realice mi voluntad y mi deseo.

117. Y en cuanto a tí, tú eres mi mensajero y que en tí pongo toda mi confianza. Y con toda energía te mando que puramente al Obispo y en su presencia abras tu manto y le des a conocer lo que tú llevas.

118. Y de todo le darás parte, le dirás cómo te mandé que subieras a la cima del cerrito y fueras a cortar las flores y todo lo que tú has visto y admirado. Con esto has de mudar el corazón del Señor de los sacerdotes,

119. para que desde luego trate de hacerme y de levantarme mi templo que le he pedido.

120. Y cuando la Reina del cielo le hubo dado su mandato, tomó la calzada que viene derecho a México.

121. Iba de prisa contento, con el corazón seguro, llevando con diligencia lo que iba a salir bien.

122. Mucho cuidaba de lo que llevaba en el hueco del manto, no fuera a ser que en vano diera algo y se iba deleitando en el perfume de las flores finas.

### *Y... PARA SIEMPRE DEJO SU IMAGEN*

*“En el momento se pintó, apareció  
rápidamente la venerada imagen  
de la siempre Virgen María, Madre de Dios...”*

123. Y cuando hubo llegado a la casa del Obispo, dio con los guardas de su casa y otros más que vivían al lado del Obispo.

124. Y se puso a rogarles que fueran a decirle cómo quería él verlo; pero ni uno de ellos quiso, no le querían dar atención, ya por ser aún temprano, ya porque lo conocían: no hacía más que darles pesadumbres y se les colgaba de la cara,

125. y también porque les habían platicado sus colegas que lo habían perdido de vista cuando iban en su seguimiento.

126. Por largo tiempo estuvo en espera y cuando vieron que hacía largo tiempo que estaba allí parado, que estaba cabecicaído, que estaba en vano parado, a ver si era llamado,

127. y que parecía que traía algo, que alguna cosa traía en la manta, luego se acercaron a él para ver qué cosa traía, para quedar satisfechos.

128. Y cuando vio Juan Diego que de ningún modo habría de esconder lo que consigo traía, que por esto le habían de dar pena, lo habían de echar fuera, o le habían de maltratar, un poquito les mostro: eran flores.

129. Y cuando ellos vieron que eran todas ellas diversas flores finas de Castilla y que no era el tiempo de producirse ellas, entonces se llenaron de

grande asombro y de cómo habían abierto, cómo estaban frescas y cómo exhalaban aroma admirable.

130. Y tuvieron deseo de coger algunas, y quitárselas, y por tres veces lo hicieron, se atrevieron a tomarlas, pero no pudieron, pues cuando iban a tomarlas, ya no veían flores, sino como pintura o bordado o sobrecosido lo que veían en el manto.

131. Luego fueron a decir al Obispo lo que habían visto y cómo lo quería ver el indezuelo que estaba viniendo ya varias veces, y ya tenía rato de estar en espera a ver si lograba verlo, dada su licencia para ello.

132. Pues el Señor Obispo, cuando lo hubo oído, inmediatamente trajo a la memoria de que acaso pudiera ser aquello con lo que demostrara por verdadero lo que el indio venía a pedir.

133. Dio inmediatamente orden de que entrara luego, que fuera a verlo. Cuando hubo entrado a su presencia, se postró como solía hacerlo,

134. y de nueva cuenta le relató todo lo que había visto y admirado y su embajada. Le dijo:

135. - Señor mío, amo: Ya hice, ya di realización a lo que tú me habías mandado. Tal como tú me mandaste, así fui a decir a la Señora: nuestra Señora, la Reina del cielo, Santa María, admirable Madre de Dios, cómo tú pedías una señal para que me dieras crédito, para que en esta manera la hicieras su templo donde ella te pide que se lo levantes.

136. Y le dije además que te había dado mi palabra de traerte alguna cosa como señal, como argumento de su voluntad que tú de mi mano quieres recibir.

137. Pues cuando ella hubo recibido tu pensamiento, tu palabra, tuvo a bien otorgar lo que pides: la señal, la cosa que sirva de argumento para que se haga, se ponga en ejecución su voluntad.

138. Pues, ahora bien, hoy por la mañana al clarear el día, me dio orden de venir a verte otra vez. Pero yo le pedí la cosa, la señal con que yo hiciera fe, como ella me había dicho que iba a dárme la.

139. Y al momento lo puso en obra y me envió a la cima del cerrito, donde en otro tiempo yo la había visto: allá había de ir yo a cortar diferentes flores de Castilla.

140. Y cuando yo las hube cortado, y vine a traerlas a la falda del cerro. Y ella con su manecita las cogió:

141. otra vez las estuvo colocando en el hueco de mi manto, para que yo te las viniera a traer, para que yo te las viniera a dar.

142. Aunque yo bien sabía que no es sitio que se produzcan flores la cima del cerrito, que solamente es sitio en que abundan piedras, abrojos, espinales, nópales montaraces, mezquites, no por eso estuve perplejo, no por eso lo puse en duda.

143. Cuando yo fui a llegar a la cima del cerrito, fijé los ojos allí: ¡Era la Tierra Florida! Allí estaban tendidas en completo desarrollo toda clase de flores finas, de las que han venido de Castilla: rociadas por el rocío estaban reverberando. Inmediatamente las fui cortando.

144. Y me dijo que era para que yo te las diera y para que con este modo yo diera fe, con que veas la señal que tú pedías, para que dieras crédito a voluntad, y con éstas queda clara mi petición. Aquí están: dígnate recibirlas.

145. Y en el momento desplegó su blanco manto, con el cual traía recogidas en el hueco las flores, y en el instante cayeron por tierra todas las diferentes flores de Castilla.

146. En el momento, se pintó, apareció rápidamente la venerada imagen de la siempre Virgen María, Madre de Dios, enteramente en la forma en que ahora está presente, ahora es guardada con veneración en su preciosa casa, en su templo de Tepeyácac, que tiene por nombre Guadalupe.

147. Pues cuando el Obispo la vio, y con él todos cuantos allí estaban, se arrodillaron, quedaron admiradísimos. Se pararon para verla conmovidos y llenaron de afecto que les penetraba al corazón y al pensamiento.

148. Y el Obispo con llanto y conmovido le hizo oración y le suplicó que le perdonara de no haber dado crédito a su voluntad, a su palabra, a su pensamiento.

149. Cuando se hubo puesto en pie, vino a desatar del cuello de donde pendía, el vestido, el manto de Juan Diego en el que está patente, en el que está dibujada al Reina del Cielo.

150. Y luego la llevó, la colocó en su oratorio.

151. Y allí pasó el día Juan Diego en casa del Obispo: aún lo detuvo allí. Y al día siguiente le dijo:

152. - ¡Vamos: les mostrarás en dónde es voluntad de la Reina del cielo que le levanten su templo!

153. Luego se dio disposición de que se hiciera, se levantara.

154. Y cuando Juan Diego hubo mostrado en donde le había mandado la Reina del cielo que le levantaran su templo, luego dijo a la gente que quería llegar a ver en su casa a su tío Juan Bernardino: éste estaba a las últimas cuando aquél lo dejó. Quería llamar a un sacerdote que lo viniera a confesar y disponer y le dijo la Reina del cielo que ya había sanado.

155. Pero no lo dejaron ir solo: lo acompañaron a su casa. Y cuando allá hubieron llegado, ya el tío estaba sano; ninguna dolencia tenía. Y él se admiró mucho de cómo venía su sobrino acompañado y muy lleno de honor. Y Juan Diego le dijo cómo cuando iba a llamar al sacerdote para que lo confesara y dispusiera, se le mostró en el Tepeyácac la Reina del cielo y lo mandó ir a decir al Obispo que allí le edificaran su templo. Y que le dijo que no se afligiera, que su tío estaba sano.

156. Y el tío le dijo que era verdad, que lo había curado y él la había visto tal como se le había mostrado a su sobrino y que ella le había dicho cómo había de ir a pedir al Obispo. Y que también al momento mismo de verla él, lo había sanado milagrosamente y le dijo cómo había de ser llamada: que fuera llamada la siempre Virgen María de Guadalupe aquella su preciosa imagen.

157. Luego trajeron a Juan Bernardino ante el Obispo para que viniera a dar cuenta e hiciera fe ante él. Y a ambos hospedó el Obispo en su casa unos cuantos días, en tanto que se edificaba el templo de la Reina del cielo en el Tepeyácac, donde se mostraba a Juan Diego.

158. Y el Obispo trasladó a la iglesia mayor la imagen preciosa de la Reina del cielo; la sacó del oratorio de su casa para que todos la vieran, para que admiraran su preciosa imagen.

159. Y toda la ciudad se puso en movimiento: venía a ver, venía a admirar su preciosa imagen; venía a venerarla como cosa divina, venía a hacerle oración. Mucho admiraba (la ciudad) cómo por maravilla divina se había manifestado: como que ningún hombre de la tierra pintó su preciosa imagen.

**LEA  
DIVULGUE**

# PRESENCIA ECUMENICA

UNA REVISTA ECUMENICA VENEZOLANA



Precios de Suscripción anual:

**VENEZUELA:**

Normal: Bs. 150,00

Suscripción de Apoyo: Bs. 200,00

**EXTERIOR:**

América: US\$ 16,00

Europa y otros: US\$ 20,00

Suscripción de Apoyo: US \$ 25,00

**PEDIDOS A:**

**ACCION ECUMENICA**

La Pastora, Calle Norte 10

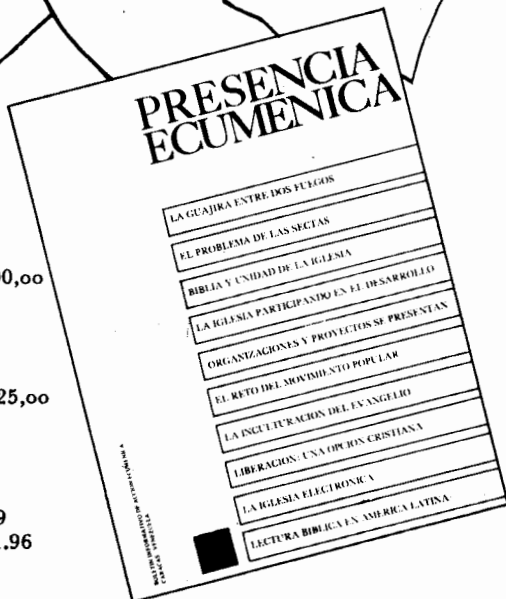
San Vicente a Medina No. 139

Telfs.: (02) 81.15.48 - 861.11.96

Apartado Postal 6314

Caracas 1010-A (Carmelitas)

VENEZUELA



---

## Comentarios

---

DUQUOC Christian, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Sal Terrae, Santander 1989, pp. 132.

El objetivo del libro -según el Autor- no es hacer una exposición sobre la doctrina, historia e iniciación de las teologías de la liberación, sino “establecer las razones de la ambivalencia de esas teologías latinoamericanas respecto de las teologías europeas calificadas de ‘progresistas’ “. Esto trae una doble ventaja: hacer percibir hasta qué punto nos cuestionan esas teologías y manifestar su significado universal.

En el primer capítulo titulado “el desafío eclesial” se señala el distanciamiento de la “Teología de la Liberación” (TL) respecto de la “Teología Progresista Europea” (TPE), debido al juicio de los teólogos de la liberación sobre la coyuntura actual en AL, así como a la complicidad entre la TPE y la lógica de occidente. Las mayores críticas de la TL respecto a la teología europea no es tanto con ‘la teología clásica’ surgida de síntesis medievales, sino con la TPE que se inscribe dentro del horizonte filosófico de la Ilustración, cuyos pilares son “la libertad” (entendida de un modo individualista) y la “razón” (como criterio absoluto de verdad). Se critica a la TPE su concepción de historia como progreso, el que la técnica y la ciencia sean entendidas como condiciones objetivas del progreso, y el que la democracia formal sea la condición de emancipación del individuo. La oposición de la TL a las teologías clásicas está más bien en consideraciones jerárquicas, fundamentadas ontológicamente. Pero la crítica de la TL es más dura con las TPE porque están más implicadas en el sistema de explotación del Tercer Mundo que las teologías clásicas, pues pretenden utilizar la modernidad como oportunidad para anunciar el Evangelio pero sólo se separan de dicha modernidad en puntos secundarios y no son críticos con dicha modernidad, origen de la explotación del Tercer Mundo.

“La opción por los pobres es, en mi opinión, el principio práctico generador de las teologías de la liberación” -dice Duquoc al abrir el segundo capítulo-. Las ra-

zonas de esa "opción" son de tipo evangélico, místico y político, y tienen consecuencias teóricas, teológicas y políticas. De cualquier modo parece que Roma teme menos a la lucha por los pobres en búsqueda de su propio proyecto histórico que a la lucha de los intelectuales europeos por la emancipación.

A pesar de las reticencias que pueda suscitar el término "praxis" -bien sea por su origen o por su indefinición- sin embargo no se puede negar que es una intuición de la TL, y que no se puede descartar fácilmente por el simple hecho de que no esté muy claro su contenido. Las teologías de la liberación están más preocupadas en propiciar una 'praxis' de opción por los pobres que en 'definirla'. Se trata no tanto de una praxis "para" los pobres cuanto "de" los pobres, en la medida que colectivamente se organicen para irse marcando su rumbo. En esa praxis se distinguen dos funciones, una política y otra eclesial. La precedencia de la praxis respecto de la teoría no es una figura retórica sino el punto clave del trabajo teológico de los teólogos de la liberación. Entre praxis y teoría se da una relación no automática sino 'dialéctica' e 'histórica' en cuanto que la teoría ayuda a 'corregir' la praxis, y la praxis tiene el papel de 'verificar' la teoría. La pretensión de universalismo de la TL está en que intenta interpretar "una praxis universal" (la mayoría del mundo está en situación inhumana), en que intenta eliminar "toda explotación" o marginación que se dé en la historia -y no sólo en un continente-, y en que al mismo tiempo busca que esa mayoría marginada sea el "sujeto" principal de transformación.

Con la "requisita del marxismo" abre el cuarto capítulo. Para los medios de comunicación el problema entre la Congregación Romana y los teólogos de la liberación se reduce al 'marxismo'. Sin ser -ni mucho menos- toda la verdad, para Duquoc en este particular lo que hubo fue un malentendido del que ambas partes son responsables. La opción por los pobres determina una interpretación muy concreta de la historia, que no es la del éxito o el triunfo sino la del reverso. La TL centra su sujeto histórico-negativizado en el "pobre" y no en el proletariado, como hace el marxismo. Pero el gran distanciamiento entre la TL y el marxismo está en que para aquella la relación que existe entre "Dios y el pobre" es el móvil del actuar y articular el pensamiento, mientras que para el marxismo no, que trabaja con una visión meramente inmanente. Si el marxismo es un análisis racional de la historia, lo es en cuanto método y no en cuanto a los resultados, que deben ser incesantemente comprobados y verificados. Por eso la ley teórica es relativa y no posee un contenido inmutable. El peligro de los teólogos de la liberación referente al marxismo no está en que 'materialicen' la vida a través de su materialismo dialéctico, perdiendo así toda espiritualidad o transcendencia -acusación frecuentemente hecha-, sino en sobrevalorar el 'método marxista' haciéndolo prácticamente impecable e incuestionable -redimiéndolo así de toda precariedad y limitación del saber humano- y en absolutizar los resultados que dichos teólogos consiguen -que no son fruto de un análisis 'estrictamente' marxista-. En definitiva el peligro es

traicionar al marxismo porque no lo aplican 'tal cual es', y porque lo redimen de la 'limitación' que todo saber humano tiene, absolutizándolo ellos. Por otra parte, querer comparar el uso que hace la TL del marxismo con el uso que hizo Santo Tomás del aristotelismo es sólo una estrategia o táctica, que lejos de ser favorable tiene grandes desventajas o puntos desconocidos, como por ejemplo, querer convertirse en la única filosofía válida, el no apoyarse en el pueblo, etc.

El problema real entre la TL y la Congregación Romana no es el marxismo, sino el "carácter mesiánico o no del cristianismo". Los teólogos de la liberación han utilizado poco el término 'mesianismo', pero su pensamiento y escritos están cargados de ese carácter, el cual se percibe cuando hablan, por ejemplo, del éxodo, de la esperanza terrena y del carácter profético desconcertante de Jesús. Tanto en el AT como en el NT subyace una "esperanza escatológica" donde se diferencia sin separar la esperanza intrahistórica de la esperanza metahistórica, es decir, el 'ya pero todavía no'. En este sentido una de las acusaciones hechas a la TL referente al mesianismo no ha sido tanto en cuanto al contenido, sino en cuanto a su tendencia de identificarlo sin más con ciertos 'mesianismos terrenos'.

En sexto lugar aborda el punto de la "unidad de la historia". Para la TL no hay dos historias, una profana y otra sagrada, yuxtapuestas o íntimamente unidas, sino un único devenir humano irreversiblemente asumido por Cristo. En esa unidad concurren tres elementos: el trabajo desde los márgenes o reverso de la historia, la búsqueda y conquista de la liberación, y la Promesa -donde Dios opta por el pobre y éste se ha de ir convirtiendo en sujeto de su propia liberación-. Son muchos los interrogantes que surgen en este tema. Las respuestas no son fáciles, pero Duquoc señala que en la medida que la Promesa no se cosifique y no se olvide el carácter libre del ser humano se irán encontrando caminos de salida.

Para la TL el polo dominante es la "liberación" de las masas de su situación de explotación y marginación, mientras que para la TPE es la "libertad". Se articularán ambas en la medida que se vea a la libertad desde la liberación, pues de lo contrario se corren los peligros de siempre: olvidar lo comunitario ensalzando la libertad individual convirtiéndola en el criterio último de actuación, defender a 'un individuo' al tiempo que subyuga a otro, hacer de la técnica y la ciencia el camino de la panacea, etc. Duquoc termina este tema haciendo una pregunta radical: ¿el Evangelio apoya más la libertad aparentemente formal de la TPE que el grito de los pobres de la TL? Responde que en el diálogo de dichas teologías quizás se pueda aclarar esto.

Los teólogos de la liberación plantean una terrible pregunta a los teólogos progresistas occidentales cuando afirman que el desfallecimiento de la fe en Occidente, que se manifiesta en forma de ateísmo o indiferencia, tiene un origen ético y político que no es analizado lúcidamente por los teólogos occidentales, los cuales creen descubrir la raíz del ateísmo e indiferencia en la 'voluntad de autonomía' y en la 'lucha

por la libertad política'. Dos demandas que han sido satisfechas en Europa a pesar de la oposición de las iglesias. Este análisis desconoce los efectos externos: la explotación que produce el Primer Mundo en el Tercer Mundo. En realidad se pierde interés por el Evangelio porque se sirve a otros dioses: los ídolos. Sin embargo, el carácter más mesiánico y liberador dado por la TL al Evangelio no puede ocultarnos la dimensión de la 'libertad' que los teólogos progresistas europeos acentúan.

La obra de Duquoc es muy crítica tanto con las teologías de la liberación como con las teologías europeas progresistas. Apunta algunas de las lagunas, puntos débiles y posibles peligros -tanto teóricos como prácticos- al tiempo que busca esclarecer las cuestiones y sugerir posibles caminos de salida. No cabe duda que la obra no ha agotado el tema y que diversos de los puntos tratados son discutibles, pero -no obstante todo esto- es una obra imprescindible en el actual contexto del 'diálogo', entre las diversas teologías.

*Jesús De La Torre, ofm Cap.*

AMATO Angelo, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 504.

En espera de una pronta aparición de la traducción española de este importante libro, presentamos ahora una breve reseña del texto original italiano.

Dentro de la colección "Curso de teología sistemática" apareció en 1988 el libro *Jesús el Señor. Ensayo de Cristología*, de Angel Amato, profesor de teología dogmática de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

La colección quiere ofrecer a las Escuelas de teología "textos-base" que recojan y expongan los datos tradicionales de la doctrina de la fe y los desarrollos más maduros y válidos de la reflexión teológica contemporánea. Los textos de la presente colección responden específicamente a las necesidades de la Iglesia italiana, y, más en concreto, a las necesidades de los estudiantes de teología, sacerdotes, religiosos y laicos. En este contexto, el libro de A. Amato responde a los deseos de los interesados que tienen ahora en sus manos una Cristología que expone en forma clara, orgánica y actualizada, las grandes articulaciones de un texto-base. Pensamos que muchos elementos de este libro nos pueden ser útiles también a nosotros que vivimos una situación eclesial y teológica bastante diferente. Hay un patrimonio del pensamiento teológico que todos debemos conservar, aunque su presentación tenga características propias en diferentes contextos eclesiales.

El presente volumen se cualifica como 'ensayo de teología sistemática'. Casi todas las Cristologías que hoy se publican tienen que colocarse en esta modesta po-

sición de ensayo, ya que esta materia tiene muchos aspectos que están en elaboración y su presentación no puede ser uniforme para todos los contextos eclesiales y culturales.

La obra está dividida en tres partes, precedidas por una amplia introducción sobre las preguntas que tantos hombres, creyentes o no creyentes, se hacen sobre la persona y la obra de Cristo (pp. 9-53).

- La primera parte (pp. 57-144), después de la exposición de los fundamentos veterotestamentarios de la Cristología, desarrolla con riqueza de detalles, tanto la figura como la obra de Cristo, tal como se encuentran en los escritos del Nuevo Testamento. Así, el Autor pone en continuidad el Jesús de la historia (prepascual) con el Cristo de la fe (postpascual).

- La segunda parte (pp. 147-300) está totalmente dedicada a describir las etapas de la profundización teológica del misterio de Cristo en la vida de la Iglesia. El Autor muestra, así, cómo se da el paso del dato bíblico al dogma, entendido éste como reformulación auténtica, en ambientes y situaciones culturales nuevas -un paradigma de la inculturación del evangelio-, del significado ontológico y soteriológico del acontecimiento Cristo, y, siguiendo un camino muy original, hace coincidir las etapas de este camino con los siete primeros concilios ecuménicos de la Iglesia.

- La tercera parte (pp. 305-478) finalmente recoge en una visión sistemática y unitaria tanto el dato bíblico como los aportes sucesivos de la tradición y de los teólogos aún los más recientes. Todo este material se distribuye en tres grandes capítulos que desarrollan y profundizan el significado de la Encarnación respectivamente: a) como acontecimiento 'trinitario', y por consiguiente obra, al mismo tiempo, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; b) como acontecimiento 'cristológico', es decir, como reconocimiento del ser y del obrar de Cristo, de su preexistencia, de la unión hipostática, de su conciencia de Hijo y de su ciencia humana, de su santidad, etc.; c) como acontecimiento 'soteriológico', con la profundización del aspecto salvífico sobre todo del acontecimiento pascual.

Tratándose de un texto-base, particularmente destinado a estudiantes de teología que aspiran al sacerdocio, y, además, de un texto-base de toda una colección que propone un "curso de teología sistemática", es lógico que el Autor ponga especial énfasis en los aspectos sistemáticos.

Por otra parte, aunque el Autor da una visión sintética pero amplia de las cuestiones modernas de la cristología, lógicamente se detiene más en los resultados más maduros y seguros que se han logrado en la historia de la cristología. Procura, pues, transmitir lo que considera seguro en la reflexión cristológica, y sigue más de cerca los esquemas y propuestas de las cristologías tradicionales.

En cuanto a las nuevas propuestas, se prefiere dejarlas para "cuestiones disputadas" que caen mejor en el campo de las especializaciones.

Finalmente, no podemos menos de disfrutar de la claridad de exposición, de la precisión del lenguaje y de la visión orgánica del conjunto. Es un texto-base que puede ayudar mucho a 'formar la mente' del estudiante.

Tan pronto como los lectores puedan tener acceso a la traducción española, trataremos de hacer un estudio más detallado de los contenidos desde una visión valorativa más latinoamericana.

José C. Ayestarán, sj

---

## Recensiones

---

### SAGRADA ESCRITURA

BEAUCAMP Evode, *Los profetas de Israel o el drama de una alianza*, Verbo Divino, Estella 1988, pp. 284.

Este biblista franciscano ha dedicado muchos años de su vida a la investigación y a la enseñanza de la Biblia. Tiene publicado un comentario a los Salmos y, junto con E. Lipínsky, un largo y documentado artículo sobre el Salterio en el DBS, tomo IX, junto a muchos otros trabajos y artículos.

La presente obra se publicó ya en 1956 y se reeditó en 1968 con el título actual. El mismo nos advierte que "se necesita audacia para reeditar una obra que data de 1956 y cuyo tema ha sido constantemente reelaborado a lo largo de treinta años"; la justificación la halla en que "las posiciones básicas que en ella se adoptaron no han cambiado hoy prácticamente en nada", sólo en cosas de detalle.

Tras una breve presentación de J. M. Abrego, que pone una sucinta bibliografía en lengua castellana a este mundo profético, el libro se compone de una introducción y conclusión que enmarcan ocho capítulos, seis de ellos dedicados a otros tantos profetas, y dos breves capitulitos, que, como la introducción y conclusión, sirven más bien para enmarcar a los tres primeros, Amós, Oseas e Isaías, en su siglo VIII y a los tres siguientes, Jeremías, Ezequiel y el Segundo Isaías, en la proximidad del destierro.

Cada profeta es tratado de forma semejante: una amplia introducción, que va desde 14 páginas para Amós hasta 37 para el Déutero-Isaías y un detallado "plan de lectura" para cada uno. Tal vez este plan es lo más enriquecedor del presente libro, pre-

cisamente porque permitirá al lector meterse de lleno en los mismos textos proféticos, y no quedarse con los comentarios o introducciones (muy útiles sin duda, pero también siempre parciales y muchas veces haciendo la veces de muralla más que de puente hacia los textos). El autor nos dice que “estos planes de lectura representan la conclusión final de nuestra búsqueda personal en la materia”, y deberían ser, para el lector, un camino para hacer su propia lectura personal, situada en la problemática concreta de la que está leyendo esos textos proféticos.

Por lo demás, la clave general que el Autor propone, la de la Elección y la Alianza, no cabe duda que constituye una orientación fundamental, a la que cada genio profético aporta alguna intuición peculiar, y entre todos van preparando al pueblo de Dios para escuchar una Palabra mayor, en continuidad y superación de toda la anterior revelación de Dios, y para un Reino de Dios, “objeto de la promesa... que se extendería sobre el universo entero y transfiguraría todas las civilizaciones” (p. 275). Esto es aún esperanza y tarea, y en ella hay que colaborar, iluminados por la palabra de los profetas y por la Palabra del Hijo y con la fuerza de su Espíritu, que sigue actuando en nuestra dolorida historia.

*Eduardo Frades, cmf*

SCHWANTES Milton, *Amós. Meditaciones y estudios*, Luteranos Unidos en Comunicación (LUC), San José de Costa Rica, 1988, pp. 120.

El conocido exegeta brasileño Milton Schwantes preparó la mayoría de los ensayos de este libro para el Séptimo Congreso Luterano Latinoamericano, celebrado en Caracas en abril de 1986. A estas meditaciones les añade al final un par de estudios que completan el conocimiento de la profecía de Amós.

Milton Schwantes domina la exégesis europea, especialmente la alemana. Es capaz de citar trece autores distintos en la discusión sobre si Amós era propietario de ganados, o más bien un pastor pobre que temporalmente se desplazaba al reino del Norte para participar en el cultivo de los sicómoros. Ha sido discípulo del gran exegeta alemán Hans Walter Wolff. Pero en alguna ocasión no duda en llevarle la contraria, sabiendo justificar su posición.

Schwantes destaca cómo el “sureño” Amós, que en determinadas épocas del año emigra al norte por motivos de trabajo, denuncia la explotación de los pobres, atribuyendo a este hecho, en última instancia, el fin del Estado monárquico opresor, mientras que Oseas, en el mismo Estado y prácticamente en la misma época, ni siquiera menciona a los “pobres”. Sucede que el propio Amós proviene de este campesinado empobrecido. Su adhesión a la clase dominante y al Estado está enraizado en su si-

tuación y en la fe en Yahvé, que tenía su foco precisamente en estos sectores explotados de la sociedad israelita. Amós y Oseas, los dos que profetizan en el reino del Norte, insistirán uno en la justicia y otro en el amor, dos dimensiones que sólo metodológicamente podemos distinguir, pero que nunca podemos separar en nuestras vidas de fe.

Schwantes descubre en estos libros colecciones, como por ejemplo Isaías 5, 8-24 y 10-1,3, que por lo general no son muy extensas. Reunen tres, cinco, siete y a veces más dichos proféticos, en torno a un mismo asunto. En cuanto a su tamaño, resultan ser más o menos iguales. A estas colecciones las denomina panfletos. En ellos está, según Schwantes, el embrión de la profecía como literatura. Por eso a su modo de ver el estudio de la literatura profética debería partir de estos panfletos.

El libro comienza analizando el contexto de Amós, al que él hace referencia al comienzo de su profecía. Y las diversas meditaciones suelen comenzar citando algún texto de la realidad del Brasil. Karl Barth decía algo así como que nuestra predicación debía nutrirse de la Biblia y del periódico. Fe y vida. Es lo que Schwantes intenta hacer a lo largo de todo su trabajo y por lo que estamos agradecidos.

*Jean-Pierre Wyssenbach, sj*

MICHAUD Robert, *Qohelet y el helenismo. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1988, pp. 275.

Se trata del segundo volumen dedicado por Michaud a los libros sapienciales, en el primero había presentado los Proverbios y Job. Tiene también un volumen dedicado a los Patriarcas, a la Historia de José y De la entrada en Canaán al destierro en Babilonia.

La primera parte se centra en la historia del libro y su entorno, la segunda en la Teología de su contenido.

Qohelet no es un nombre propio, designa la función del que habla en la Asamblea. Se trata de un judío de Palestina, un educador popular que rechaza la enseñanza tradicional sobre la retribución. Tiene el mismo problema de Job: ¿el bien y el mal tienen su sanción aquí abajo? Al abordar un tema tan difícil sin tener los elementos de solución, ni él ni Job pueden dar otra respuesta que la afirmación de una sanción en el más allá.

No se trata de un comentario al libro de Qohelet. En el mismo título el Autor precisa su objetivo. En la primera parte, al abordar el problema histórico, quiere demostrar que Qohelet, contrariamente a la opinión de muchos exegetas, ha recibido un fuerte influjo del pensamiento griego y que en su tiempo los más fervientes partida-

rios de la helenización de Palestina no eran extranjeros sino unos miembros influyentes de la comunidad judía.

En la segunda parte se presenta la teología del libro de Qohelet. La interpretación del texto se apoya en el comentario de Norbert Lohfink, quien ha dado un vigoroso impulso a la hipótesis helenística.

La literatura sapiencial está siendo tomada siempre más en cuenta por los biblistas y los agentes de pastoral, al encontrar en ella raíces comunes con la sabiduría popular de nuestro pueblo.

*Corrado Pastore, sdb*

CARREZ Maurice, *La primera carta a los Corintios*, Cuadernos Bíblicos 66, Estella 1989, pp. 60.

El pastor Maurice Carrez ya había escrito hace tres años, en esta misma colección, la presentación de la segunda carta a los Corintios.

Esta presentación de la primera carta a los Corintios es muy ordenada, clara y densa. Sabe ser completo, sin ser confuso.

Recuerda la discusión de si el título "Señor" proviene de los cultos helenísticos a los dioses salvadores en Antioquía o de la designación del soberano reinante en la Iglesia de Jerusalén.

Analiza las seis designaciones del ser humano: psíquico, carnal, bajo el poder de la carne, espiritual, niño, perfecto; y aclara sus respectivos significados.

Estudia detalladamente las ocho palabras que en el ambiente de Pablo designaban las funciones o los ministerios: cargo elevado, puesto de importancia, gloria, poder de decisión, autoridad, grado, escalón, dignidad, rango, lugar, posición, puesto, orden asignado. ¿Por qué no se emplean estas ocho palabras? Porque el ministerio no es ni una posición honorífica, ni un puesto de autoridad, ni una institución en varios grados y varios escalones, ni una institución sacral. Pablo escoge las palabras: administración, arreglo, disposición, autorización, permiso, gracia y servicio.

Descubre que la famosa frase de que "las mujeres no hablen en las asambleas" por el contexto se refiere exclusivamente al "hablar en lenguas" si su marido no puede servirles de intérprete. Soluciona así la aparente contradicción con 1 Cor 11,5, donde la mujer reza y profetiza.

Un excelente resumen que nos introduce a una de las cartas más leídas de San Pablo.

*Jean-Pierre Wyssenbach, sj*

## TEOLOGIA

O'COLLINS Gerald, *Jesús resucitado*, Herder, Barcelona 1988, pp. 325.

Hablar adecuadamente de la resurrección exige no sólo partir de la erudición histórica y bíblica sino partir del simbolismo, la experiencia y la liturgia. "Podemos aprender con referencia a la primera pascua no sólo estudiando en la biblioteca, sino también sufriendo en un tugurio y cantando en la Iglesia". Esta afirmación del capítulo nueve resume bien el intento de este estudio histórico, fundamental y sistemático, sobre la Resurrección. El autor (jesuita australiano, profesor y decano de la Facultad de Teología de la Gregoriana) realiza, en los primeros tres capítulos, un recorrido histórico que partiendo de la Patrística y pasando por la Edad Media arriba a los grandes cristólogos contemporáneos (Barth, Bultmann, Pannenberg, Marxen, Moltmann, Rahner, Küng, Sobrino) a quienes comenta y confronta con agudeza y claridad.

El capítulo cuarto está dedicado a la resurrección como acontecimiento: ¿qué fue ese "algo" que sucedió después del acontecimiento del primer viernes santo? ¿Se trata únicamente de una resucitación de Jesús que no había sufrido la muerte cerebral? ¿Se trata de un plagio de historias sobre dioses que mueren o resucitan? ¿Se trata de una nueva conciencia por parte de los discípulos o, tal vez, de una alucinación? ¿Cuál es el auténtico significado según el Nuevo Testamento, de las apariciones y el sepulcro vacío?

El capítulo quinto presenta cinco pruebas sobre la verdad de la proposición "resucitó": la continuidad parcial, la coherencia, el testimonio fiable, la justificación por la práctica y la experiencia personal.

El capítulo sexto quiere mostrar que la Resurrección no es una verdad entre otras sino la verdad de las que todas las demás derivan. Ella es el centro de la revelación, "la verdad acerca de Dios de la que todo lo demás sigue. Cristo, la Trinidad, la creación, la Iglesia, los sacramentos son sólo interpretación y articulación de la confesión fundamental de la pascua" (p. 239). La resurrección significa no sólo que Jesús sigue vivo sino que su causa sigue viva. No se puede creer en la resurrección sin anticipar en la historia el reino de fraternidad, amor y justicia por el que vivió y murió Jesús.

El capítulo séptimo toca la relación entre Resurrección y liberación, aunque muy sintéticamente.

Los dos últimos capítulos -el octavo y el noveno- plantean la necesidad de elaborar una cristología desde dos categorías olvidadas: el amor y la comunicación.

En conjunto tenemos delante una obra a la vez rigurosa y entendible que ayudará a madurar nuestra fe en la resurrección.

*Alfonso Guerrero, ofm cap.*

CASALEGNO Ugo (Ed.), *Antropologi e missionari a confronto*, LAS, Roma 1988, pp. 127.

AA.VV., *Iglesia, pueblos y culturas*, N. 8, Abya Yala, Quito 1988, pp. 198.

En 1985 tuvo lugar en Bogotá el 45 Congreso Internacional de Americanistas, en cuyo seno se realizó el Simposio: "Antropólogos y Misioneros: ¿posiciones incompatibles?". El año siguiente la Universidad Pontificia Salesiana de Roma organizó un encuentro similar: "Antropólogos y misioneros frente a frente".

El volumen de LAS de Roma y el número 8 de "Iglesia, pueblos y culturas" recogen las ponencias de este Simposio.

Se trata de diversos aportes, especialmente de antropólogos, sobre la acción de los misioneros. La óptica es confesional, se analiza fundamentalmente la acción de las misiones católicas. La edición en castellano trae dos estudios -de Emanuele Amodio uno y de David Stoll el otro- relacionados con la situación en el continente latinoamericano.

La declaración de Barbados de 1971 se considera como el inicio de una nueva concepción de la relación entre las comunidades y grupos indígenas de América Latina y los representantes de la sociedad: antropólogos, misioneros, agentes del gobierno que trabajan en medio de ellos. Frente a la política integracionista y proteccionista de los gobiernos, la tutela paternalista de las misiones religiosas, la actitud cientista de los antropólogos, se declara el derecho de los pueblos indígenas a ser protagonistas de su propia historia.

El primer encuentro de pastoral indigenista de Manaus (1977) es un testimonio de la capacidad de la Iglesia católica latinoamericana de asumir las críticas que los antropólogos le han dirigido.

La crítica a la práctica misionera precedió la reflexión pastoral y teológica. En Manaus la Iglesia católica reconoció no haber logrado echar raíces en los pueblos indígenas, sino sólo imponer un sistema doctrinario, ético y organizativo. Seguía dándose una pastoral indigenista, una pastoral para los indígenas y no una pastoral indígena.

Esta actitud receptiva y autocrítica no está presente en grupos Protestantes fundamentalistas tales como el Instituto lingüístico de Verano y Nuevas Tribus Misioneras, grupos muy discutidos en nueve países latinoamericanos desde 1970 (Cf. David Stoll, "Antropólogos versus evangelistas: las controversias del Instituto de Verano y las Nuevas Tribus Misioneras de América Latina", 149-198).

La Teología de la Liberación ha reflexionado poco sobre la cuestión indígena y - como dice Juan Bottasso ("Cristianismo y religiones indígenas", 19)- esta teología contiene características de una teología tercermundista y latinoamericana, más que características propiamente amerindias y esto tanto respecto de quien hace teolo-

gía, como respecto de los resultados obtenidos en la reflexión. Teólogos y pastoralistas han sido involucrados por los misioneros a reflexionar desde la óptica indigenista. Así C. Mesters, L. Boff y Paulo Suess.

La primera y principal tarea de la Iglesia es descubrir la presencia de Dios en cada pueblo y cultura, como lugar donde encarnar el Evangelio de Cristo. Lo religioso no constituye una categoría aislada respecto al resto de una cultura determinada, sino un elemento inseparable de ésta. El problema misionero se configura precisamente aquí: la tensión entre historia humana e iniciativa divina toma los rasgos del contraste entre la enorme diversidad de los ambientes histórico-culturales y un único, irrepetible acontecimiento de salvación.

Estos volúmenes nos hacen ver como antropólogos y misioneros tienen asuntos importantes sobre los cuales reflexionar conjuntamente, para beneficio del mundo indígena.

*Corrado Pastore, sdb*

## HISTORIA DE LA IGLESIA

LENZENWEGER J. - STOCKMEIER P...., *Historia de la Iglesia Católica*, Herder, Barcelona 1989, pp. 730.

El compromiso de ofrecer a los estudiantes un Manual que permitiera encontrar abundante y clara información, estimuló a un grupo de Profesores de las Facultades Teológicas e Institutos Superiores de Austria, a elaborar esta Historia de la Iglesia Católica, que exigió años de trabajo y elaboración.

Aparecido en idioma alemán en 1986, la Editorial Herder lo ofrece ahora a los estudiosos de lengua castellana.

Este Manual presenta como características generales “claridad en la estructuración de la materia, lenguaje comprensible, facilidad de manejo y control de la información”, pero exige al lector conocimiento de la historia civil. Respetando los cánones de la historiografía científica, se esfuerza por llegar a la plena verdad en la búsqueda de la interpretación histórica de los acontecimientos también a la luz de la fe, como exige todo hecho que conjuga elementos humanos con los divinos, como es el caso de la Institución fundada por Cristo.

En el Manual están tratados de manera sintética y completa los grandes acontecimientos eclesiales de cada época (tres épocas: Antigua, Medieval y Moderna, rompiendo la clásica división cuatripartita de Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea, al englobar el período desde la Reforma del siglo XVI hasta nuestros días en la Época Moderna), con las implicaciones sociales y políticas, sobre todo en el período Medieval. Al final de cada período se ofrecen amplios estudios generales sobre aspectos importantes como Piedad popular, Liturgia, organizaciones sociales y políticas, pastoral, etc., que ayudarán a alcanzar una mejor comprensión de la época estudiada.

Al final de la obra se presenta una amplia bibliografía de profundización, lamentablemente accesible tan solo, en su casi totalidad, a conocedores del idioma alemán. Hubiera sido interesante y útil haberla complementado con la bibliografía en castellano. Por último, un índice analítico bastante detallado, facilita una rápida consulta.

Un Manual aconsejable no sólo como libro de consulta para estudiantes de teología, sino también de estudio y profundización para aquellos laicos comprometidos en la construcción del Reino, que desean de una manera accesible y al mismo tiempo profunda conocer la Historia de la Iglesia Católica. Se nota en efecto un profundo interés de parte de los Autores en satisfacer las necesidades y exigencias de las personas que desean estar al día en relación a los acontecimientos históricos eclesiásticos.

Para los lectores latinoamericanos, resulta deficiente la tratación respecto al continente, reducida a un capítulo sobre las Misiones en la época de la Colonia.

Una obra recomendable, a pesar del alto costo para los lectores de los países latinoamericanos.

Pablo Stocco, sdb

## LITURGIA - SACRAMENTOS

BOROBIO Dionisio (dir.), *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental, II. Sacramentos*, Lux Mundi 57-58, Sígueme, Salamanca 1985-1988, pp. 607, 788.

Dos obras de una trilogía que ya se ha convertido en un clásico de la liturgia en lengua castellana, enmarcándose dentro de la tradición de las obras sintéticas en otras lenguas.

En el primer volumen los Autores luego de enfrentar el problema metodológico y las opciones de la obra, hacen una presentación extensa (154 pp.) de la histo-

ria litúrgico-sacramental de la Iglesia como comunidad celebrativa. En la segunda parte se desarrolla la fenomenología y la teología de la celebración en sí, respondiendo a las preguntas: quién, dónde, cuándo, cómo y qué es celebrar. Esto enmarca el 'todo' único de la vivencia litúrgica de las comunidades. La celebración es el 'lugar teológico' donde el misterio pascual de Cristo vivifica al hombre. El tercer capítulo ha sido dedicado a la sacramentología fundamental, intentando responder a la pregunta: ¿qué es un sacramento? desde la celebración. Se concluye este volumen con un capítulo dedicado a la pastoral litúrgica dentro del contexto cultural y de la praxis pastoral.

El segundo volumen, como dice el director, viene a continuar y a realizar el plan de la obra con sus opciones fundamentales que respetan las diversas perspectivas de los Autores pero que conservan el esquema de lo tratado: el punto de vista socio-antropológico, la visión bíblico-histórica, la profundización teológico-sistemática y la perspectiva pastoral dentro de una elaboración coherente. En este volumen se presentan los siete signos sacramentales de la Iglesia y el ritual de Exequias. Es de destacar por el volumen de lo presentado (255 pp.) y su especial capacidad de síntesis el capítulo sobre la Eucaristía.

Por su opción histórica y antropológica, esta obra se ubica dentro del nuevo estilo de hacer teología y le otorga un puesto preferencial en nuestra manera de enfrentar la supuesta oposición entre liturgia y vida.

*José Luis Lofrano Maturi, sdb*

## MORAL

VIDAL Marciano, *Para conocer la ética cristiana*, Verbo Divino, Estella 1989, pp. 375.

Esta obra no revela ninguna novedad desde el punto de vista del contenido: ya el pensamiento moral de Marciano Vidal lo teníamos expresado en forma detallada y ya van varias ediciones- en los tres volúmenes de Moral de Actitudes (Editorial Perpetuo Socorro).

La novedad y el mérito están en la reformulación y en la presentación sintética de una temática tan abundante y tan exigida de especificación (moral cristiana, valores y normas morales, la conciencia, el pecado, bioética, moral sexual, moral conyugal y familiar, moral económica, moral política, cultura y ética cristiana, moral de la violencia y del conflicto, ética de la paz...). El logro editorial se constata en el res-

peto y fidelidad a la estipulación metodológica para doce de las trece unidades que se desarrollan (Síntesis - Para ampliar - Para profundizar - Para confrontar). Esto, al igual que la sencillez y claridad en el lenguaje, nos permite recomendar esta obra de ética cristiana como un instrumento válido para iniciar la entrada en sus coordenadas e ir adquiriendo la familiaridad con los valores que la constituyen.

No es una obra para la investigación o la consulta especializada, sino un "manual" muy útil para todas aquellas personas que desean profundizar en su opción cristiana y en las consecuencias personales y sociales de la misma, así como para quienes desean presentar a otros los grandes temas de la ética cristiana.

La utilidad de esta obra se hubiese visto reforzada si ofreciera una bibliografía actualizada para cada tema, y de esto carece. Finalmente, toca al lector latinoamericano ubicar cada temática -sobre todo las específicas- desde nuestro contexto.

*Johnny Reyes, sdb*

IRIARTE G. - ANTONCICH R., *El cristiano frente a la deuda externa*, CLAR, Bogotá 1988, pp. 222.

Ante una impresión superficial de que la deuda externa no es incumbencia del ciudadano común, y sobre todo, de que es un asunto profano en el que no tiene nada que ver el cristiano en cuanto tal, los Autores nos hacen reflexionar sobre nuestra responsabilidad y el estado actual del problema.

El libro es en primer lugar un rico arsenal de datos que nos ponen en seguida en el centro del problema. Es un análisis serio y científico, a partir del cual se ha de hacer la reflexión.

De entrada se nos dice que endeudarse no es pecado. El crédito es una poderosa palanca de crecimiento económico y social. Lo que realmente importa es que esos créditos se inviertan en proyectos productivos que generen créditos para la inversión y nuevos ingresos.

No es sólo la caída de los precios del petróleo, o la irresponsabilidad de algunos gobiernos, las causas que nos han llevado a esta situación de insolvencia. La transnacionalización de la economía, el petróleo como fuente de superganancias, y la postura subjetiva de los países industrializados están en la raíz de este endeudamiento externo.

Capítulo tras capítulo, los autores van desmenuzando la compleja trama de esta realidad que nos aplasta: el papel del Fondo Monetario Internacional, el déficit de los Estados Unidos, el plan Baker, la compra de la deuda... El que desee tener ideas cla-

ras sobre estas especies, encontrará en el libro una explicación acertada, una descripción asequible y una fundamentación sólida para formarse su propio juicio.

La situación mundial está comenzando a cambiar. Ya se está admitiendo con gran realismo, la imposibilidad de pagar la deuda, ni física ni moralmente. Sería la muerte de nuestro pueblo. Es bueno reconocer nuestra culpa, la corrupción administrativa, el gasto en el armamentismo y la irresponsabilidad ciega.

No pagar la deuda nos lleva a unas estrategias positivas: la deuda ya no se ve como un problema meramente nacional, sino como un problema global en los términos Norte-Sur. Esto permite articular a nivel de cada país una alianza amplia por encima de otras necesidades sectoriales; y a nivel latinoamericano la búsqueda de una concertación para enfrentar juntos la crisis. La consigna es “unirse o perecer”.

No se debería buscar soluciones parciales, o simples remiendos. Los Autores propugnan un programa revolucionario estableciendo un nuevo Orden Económico Internacional.

Los últimos capítulos se refieren más directamente al aspecto ético-moral de la deuda. No toda deuda se debe pagar. Hay deudas injustas. Y si tenemos en cuenta las circunstancias de nuestra deuda externa, constatamos que fue contraída en gran parte por gobiernos ilegítimos, en condiciones inmorales, y que si se pagara las consecuencias serían gravísimas para los países deudores.

La conciencia cristiana frente a estos planteamientos se ha expresado con claridad: el mensaje del Papa en enero de 1987; el documento de la Pontificia Comisión “Justitia et Pax” del 27 de diciembre de 1986, titulado “Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional”; el documento de los Obispos de Estados Unidos (noviembre de 1986) “Justicia económica para todos”, etc... Se dice que en cambio los mismos Obispos latinoamericanos y el CELAM no se han mostrado tan sensibilizados ante este problema angustioso.

Invito con sinceridad a leer el libro. Es una iluminación desde el Evangelio a esta situación oprimente para encontrar un camino a seguir.

*Carlos Bazarra, ofm Cap.*

## LIBROS RECIBIDOS

### EDITORIAL HERDER

Provenza, 338  
08025 Barcelona (España)

LENZENWEGER J. - STOCKMEIER P. - AMON K. - ZINNHOBLE R., *Historia de la Iglesia católica*, 1989, pp. 730.

CHENU Bruno, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Teologías latinoamericana, negra norteamericana, negras sudafricana, africana y asiática, 1989, pp. 228.

KASPER Walter, *Teología e Iglesia*, 1989, pp. 446.

### EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41  
31200 Estella-Navarra (España)

FLORISTAN Casiano, *Para comprender el Catecumenado*, 1989, pp. 263.

PIKAZA Xabier, *Para vivir la oración cristiana*, 1989, pp. 222.

COUSIN Hugues, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos*, Documentación en torno a la Biblia 17, 1989, pp. 83.

CARREZ Maurice, *La primera carta a los Corintios*, Cuadernos Bíblicos 66, 1989, pp. 66.

### LAS (Libreria Ateneo Salesiano)

Universidad Pontificia Salesiana  
00139 Roma (Italia)

COFFELE G. - TONELLI R., *Verso una spiritualità laicale e giovanile*, Biblioteca di Scienze Religiose 84, 1989, pp. 302.

VALENTINI D. (Ed.), *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesologia e sulla mariologia*, Biblioteca di Scienze Religiose 85, 1989, pp. 374.

FAVALE Agostino, *Il ministero presbiterale*, Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali, Studi di Spiritualità 7, 1989, pp. 375.

VIGANO E. - CANANZI R. - JAVIERRE A.M., *Laicato, cultura e teologia*, 1988, pp. 68.

CASALEGNO Ugo (Ed.), *Antropologi e missionari a confronto*, 1989, pp. 127.

## **FACOLTA DI TEOLOGIA**

Universidad Pontificia Salesiana

00139 Roma (Italia).

TONELLI R. - MIDALI M., *Dizionario di Pastorale giovanile*, LDC, Torino 1989, pp. 1162.

AMATO Angelo, *Gesù il Cristo. Saggio di cristologia*, Corso di Teologia sistematica 4, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 504.

## **EDICIONES PAULINAS**

Protasio Gómez, 11-15

28027 Madrid (España)

MARTINEZ DIEZ Felicísimo, *Teología latinoamericana y teología Europea*. El debate en torno a la liberación, Colección "Teología y pastoral", 1989, pp. 229.

DIANICH Severino, *Teología del ministerio ordenado*. Una interpretación eclesiológica, Colección "Teología y pastoral", 1988, pp. 342.

ALCOVER Norberto, *Reestructurar la vida*. Materiales para ejercicios ignacianos, Colección Betania, 1989, pp. 261.

BORRAGAN MATA Vicente, *Habla, Señor*. Dios en diálogo con el hombre, Colección Betania, 1989, pp. 244.

## **CELAM - DEVYM**

Centro de Publicaciones

Transversal 67, N° 173-71 A.A. 5278-51086

Bogotá (Colombia)

AA.VV., *Teología de la Cultura*, Sepac, 1989, pp. 271.

AA.VV., *Cultura urbana. Reto a la Evangelización*, Sepac, 1989, pp. 249.

ESQUERDA BIFET Juan, *Signos del buen Pastor. Espiritualidad y misión sacerdotal*, 1989, pp. 342.

VELEZ CORREA Jaime, *Al encuentro con Dios. Filosofía de la Religión*, 1989, pp. 461.

## **CEDIAL**

Calle Martín de Zamora, 5576

Casilla 118, Correo 35 Las Condes

Santiago (Chile)

AA.VV., *Teología de la liberación. Análisis y confrontación hasta 'Libertatis Nuntius'*, Bogotá 1986, pp. 949.

VEKEMANS R. - CORDERO J., *Teología de la Liberación* (Dossier alrededor de la 'Libertatis Conscientia'), Cedral-Trípode, Bogotá-Caracas 1988, pp. 735.

AA.VV., *La teología de la liberación a la luz del Magisterio*, Cedral-Trípode, Bogotá-Caracas 1988, pp. 526.

### **EDITORIAL CEP**

Centro de Estudios y Publicaciones

Instituto Bartolomé de Las Casas

Lima (Perú)

AA.VV., *Testigos de la Verdad. Asesinato de los Jesuitas en El Salvador*, 1990, pp. 178.

GUTIERREZ Gustavo, *El Dios de la vida*, IBLC, 1989, pp. 368.

AA.VV., *Teología y Liberación, perspectivas y desafíos*, IBLC, 1989, pp. 437.

## **PUBLICACIONES DEL ISSFE**

### **COLECCION ESTUDIOS PSICO-PEDAGOGICOS**

- SANCHEZ I. Athenayda, *La formación del docente para la Educación Básica Venezolana*, Ed. LES, Caracas 1986.
- LOPEZ Abilio, *El grupo en la educación popular*, Ed. LES, Caracas 1986.
- MAGER Robert F., *Objetivos para la enseñanza efectiva*, Ed. LES, Caracas 1988.
- REFLEXION COLECTIVA, *Pilando nuestro aprendizaje*, Ed. LES, Caracas 1988.
- TORRES B. Itálico, *Visión histórica y actual de la educación en el Estado Falcón*, Ed. LES, Caracas 1988.
- GARCIA M. Carmen, *La Evaluación Escolar en Venezuela*, Ed. LES, Caracas, 1989.

### **COLECCION ESTUDIOS FILOSOFICOS**

- RODRIGUEZ V. Julián, *La transcendencia en el marxismo de Roger Garaudy*, Ed. LES, Caracas 1984.
- *Desde América Latina: ¿Existe Dios?*, Ed. LES, Caracas 1987.
  - *¿Cómo hacer filosofía?*, Ed. LES, Caracas 1989.
  - *La persona es relación*, Ed. LES, Caracas 1989

### **COLECCION ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS**

- CARIAS R., *¿Quiénes somos los venezolanos?*, ISSFE, Los Teques 1982.
- LARREAL Hnos., *Hermano Mestizo*, Ed. LES, Caracas 1983.

### **COLECCION SALESIANIDAD**

- MENINI M.- MORENO A.-RODRIGUEZ J., *Don Bosco - Venezuela*, Ed. LES, Caracas 1989.