

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Evangelio y Cristiandad [Gospel and Christianity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bonino, José Miguel
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-27 00:31:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155733

Evangelio y Cristiandad.

Apuntes para una reflexión sobre 500 años de evangelización católica en América Latina

José Míguez Bonino

Las observaciones que quiero compartir en estos apuntes se inscriben en la reflexión ecuménica sobre el significado y las perspectivas de la fe en nuestro continente, estimulada por la memoria de los 500 años de presencia europea en estas tierras. Dos o tres observaciones previas me permitirán precisar mi propósito y forma de aproximación al tema:

1) No me propongo analizar la evangelización realizada hace 500 años sino el proceso de evangelización desarrollado por la Iglesia Católica Romana *durante* estos 500 años. No pretendo poder trazar paso a paso esa historia. Voy a intentar señalar lo que me parecen momentos decisivos de ella para preguntarnos si hay 'sincronías' en ese trayecto histórico. Es decir, si pueden hallarse claves de interpretación de esa historia que nos ayuden para una reflexión teológico-pastoral sobre la misión cristiana actual en estas tierras.

2) Estoy convencido que las interpretaciones 'unívocas' de la evangelización católica en América Latina incapacitan para comprender, discutir y evaluar: sean la 'leyenda blanca', la 'leyenda negra', la tesis de una iglesia 'totalmente importada' propuesta, por ejemplo, por Ricard para Méjico o la tesis protestante de un sincretismo paganizante. Sólo puede hacerse justicia a la realidad con una interpretación dialéctica que intente captar el dinamismo social, religioso y cultural del proceso mismo.

3) Por supuesto, mi interpretación -como cualquier otra- no es neutral. Debo, pues, reconocer de entrada mis limitaciones y condicionamientos: En primer lu-

gar, no soy católico; aunque me considero un 'observador' comprometido, que cree firmemente que el testimonio de una iglesia cristiana no puede ser nunca 'ajeno', me hago cargo de que no puedo captar ni reflejar la forma en que un católico -aún en la diversidad y tensiones que subsisten dentro de su propia iglesia- vive esa historia. En segundo lugar, no soy un historiador: me remito en buena parte, en el desarrollo que sigue, a investigaciones de historiadores y teólogos católicos, pero sé que trabajo con un conocimiento fragmentario del tema. Por eso no pretendo otra cosa que aproximaciones. Finalmente, soy protestante y no hay duda de que mis hipótesis interpretativas tienen que ver con mi formación, tradición y perspectiva como tal. Precisamente por ello ofrezco estos apuntes para una conversación ecuménica sobre un tema que considero crucial para todas las iglesias y comunidades cristianas que se proponen servir al Evangelio en América Latina.

4) Mi hipótesis, que creo se irá aclarando en el desarrollo de esta ponencia, es que *la dialéctica más fecunda y apropiada para captar la problemática de la evangelización católica en América Latina desde la conquista al presente es la de Cristiandad / Evangelio*. Es cierto que esta formulación es aún muy general. Pero creo que su significado se precisa cuando, a la luz de esa hipótesis, analizamos los momentos y períodos fundamentales de la presencia de la Iglesia Católica en América Latina desde 1492.

I. La Primera Evangelización (1492-1550)

1. La evangelización 'inicial' en América Latina es un proceso complejo al que hay que tratar de entender en las tensiones que se generan a diversos niveles:

a) Hay una tensión entre 'momentos' y lugares. Por ejemplo, hasta 1519 el escenario central es el Caribe, donde se prueba el sistema de encomiendas con su consiguiente destrucción de la sociedad y se decima la población indígena y donde se genera también la 'protesta profética' de Montesinos, Las Casas y todo el grupo de los dominicos de La Española. A partir de 1519, sin embargo, el primer plano de la escena estará ocupado por la conquista de los grandes imperios indígenas (Méjico y Perú como centros). Allí se conquista y se permanece de una manera distinta porque hay una estructura social y política que a la vez se intenta destruir y se apropia y que por lo tanto sirve de soporte: se funda una Iglesia.

b) Hay una tensión entre 'transplante' y 'creación'. Ricard hablará de "una Iglesia española trasplantada a Méjico".¹ Acosta se quejará de que "sin saber ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías y que éstos son todos unos borrachos".² Pero los 'doce apóstoles' franciscanos que salen a recorrer, a buscar, a tratar de entender, nos han dejado unas memorias cargadas de amor y aún admiración por la cultura indígena. Motolinia, 'el pobre' aprende la lengua y busca una identificación con la realidad indígena. Sahagun prepara sus anotaciones con la colaboración de informantes y nos lega un material precioso.³

c) Hay una tensión entre la evangelización en las llamadas 'tierras de paz' y las 'tierras de guerra'. Las cuatro figuras estereotipadas que se han usado son la de: el misionero *con* el soldado (por ej., Pizarro y Valverde en Perú), el misionero *sin* el soldado (las reducciones) y el misionero *contra* el soldado (por ej., el obispo mártir de Nicaragua, Valdivieso). Estas distintas figuras respondían en parte a posiciones teológicas y misionológicas que veían de manera diferente la relación entre conquista y evangelización. Manuel Marzal las ha caracterizado como: (i) evangelización *al margen de* la conquista (por ej., la posición de Las Casas), (ii) evangelización *sin* conquista (el intento jesuita) y *humanización* de la conquista para evangelizar a partir de ella (en especial la política oficial de los siglos XVI y XVII).⁴

d) Hay una tensión entre una concepción de evangelización compulsiva como la representada por el *requerimiento* y los bautismos en masa y la concepción de una 'modelación humana', una especie de pre-evangelización que creará las posibilidades culturales y sociales para la comprensión y asimilación del mensaje evangélico. La segunda, que sin duda es la que varios historiadores miran más favorablemente, padece sin embargo de una grave doble ambigüedad. Por una parte, uno puede preguntarse si es posible 'humanizar' por un proceso de socialización

¹ Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique* (París, 1933). Hay traducción al inglés: *The Spiritual Conquest of Mexico* (Berkeley / Los Angeles, 1966).

² Citado por Bartomeu Meliá en: E. Dussel (ed.), *Para una historia de la Evangelización en América Latina*, III Encuentro Latinoamericano de CEHILA, 1975 (Barcelona, Editorial Nova Terra, 1977), p. 23.

³ Materiales en "Codice Matritense de la Real Academia de la Historia", citado por Miguel Leon Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México, Fondo de Cultura Económica, 1961).

⁴ Manuel Marzal, en *Páginas*, Vol. XII (1987), Nº 85, Agosto 1987, p. 6.

compulsiva (reducción, separación de los niños de la familia, imposición de normas de convivencia, hábitos y hasta formas de vestir y alimentos ajenos a su cultura). Es cierto que, en algún sentido, todos somos socializados más o menos compulsivamente por la sociedad en que nacemos, pero hay aquí un intento de transculturación por la fuerza que representa una verdadera violación de la humanidad del aborigen. Esto mismo, sin embargo, apunta a una más grave ambigüedad, España tuvo el coraje de discutir el tema de la 'calidad humana' del indígena (una discusión que otros conquistadores escamotearon sin por eso revelar mayor respeto por la humanidad del nativo). La resolución teórica de ese debate afirmó la humanidad del indígena. Pero cabe preguntarse si la negación de su cultura no esconde una mal disimulada negación de su plena humanidad.⁵

e) Finalmente, la tensión entre los *actores* de este proceso: la corona, la iglesia, los encomenderos, el clero regular y el clero religioso, las órdenes dirigidas desde España y la relativa 'autonomía' de los jesuitas por su referencia directa a Roma. La incidencia sobre la evangelización de los conflictos latentes o explícitos entre estos diferentes actores se deja ver muy claramente en la historia de la iglesia latinoamericana.

2. Hacia 1500, la evangelización (con excepción de Brasil y Argentina) está prácticamente 'completada'. La interpretación de ese proceso ha sido y seguirá siendo objeto de apasionada discusión. ¿Es, "con sus luces y sus sombras" como dice más de un documento oficial, una auténtica evangelización? ¿O, como lo sostendrá la misionología protestante de las iglesias que se reúnen en Panamá en 1916, es una pseudo evangelización que ha resultado en un sincretismo?⁶ ¿O de-

⁵ Agudamente me comentaba un colega, el profesor Rene Krüger "¿por qué la iglesia conquistadora tuvo que plantear las cosas en esos términos?". Al reconocer el carácter humano del indígena, luego de las célebres discusiones, ¿acaso no podía concebir una evangelización sin *civilizar* al indígena según los moldes y modelos culturales europeos? Y comparaba con el cristianismo del siglo I, que pudo arraigarse en el mundo no judío precisamente porque renunció a la culturización judía de los neocristianos (imposición de toda la Torah, ritualización, circuncisión, sábado, comidas, etc.).

⁶ Cf. *Panamá Congress, 1916* (New York, The Missionary Education Movement, 1917). Sobre la naturaleza del Catolicismo latinoamericano y la religiosidad indígena ver especialmente Vol. I, pp. 77-78 y 87-97. Cf. W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America* (Philadelphia, Westminster Press, 1958), cap. VI sobre las características del catolicismo latinoamericano. Menciono estas dos fuentes porque no se trata de afirmaciones de polemistas agresivos o de anticatólicos fanáticos sino de misioneros de sectores protestantes anglosajones progresistas y ecuménicos que no conciben su labor en América Latina como un combate contra el Catolicismo

bemos hablar con Dussel de "una evangelización incompleta"?⁷ ¿O es la religión que se constituyó en ese proceso una "religión mixta"?⁸

Sea cual fuere nuestra interpretación, una cosa me parece fuera de discusión: todas las tensiones y complejidades que hemos mencionado, todo este proceso dialéctico ocurre a partir de un hecho y transcurre bajo un signo común, hecho y signo fundamentales y determinantes: *la conquista*. Asesinos y santos, funcionarios honestos y ladrones, encomenderos brutales y benefactores, sacerdotes mártires y tiranos, son todos conquistadores. Este es un hecho objetivo, más allá de las actitudes personales y de la voluntad de los diferentes grupos. Es, sin embargo, una conquista que nunca logró, ni en su momento ni después, tener 'buena conciencia'. Lo atestiguan, en la propia época, las disputas, las leyes de indias, las apologías, las discusiones teológicas. ¿Es toda esa ambigüedad un fenómeno circunstancial, debido a los vicios o maldad de los conquistadores, a las deficiencias o mala conducción de la misión o a la subordinación que el régimen de patronato imponía a la Iglesia Católica Española?

Probablemente todas estas causas y otras juegan un papel importante. Me pregunto, sin embargo, persiguiendo la hipótesis inicial, si la contradicción no es más profunda y radical, a saber: *¿Puede el conquistador evangelizar?*

II. La cristiandad colonial (1550-1808)

1. Al referirnos a un período tan largo, se hace necesario señalar dentro de él subperíodos diferenciados en orden al tema de la evangelización, pues hay también una dialéctica entre diversos momentos de este lapso. Siguiendo a varios historiadores distinguiamos tres períodos:

1550-1620: período de la organización de la iglesia colonial;

1620-1700: estabilización: se instala la iglesia española en América;

1700-1808: comienza la crisis de la iglesia colonial española.

ni un intento de reemplazarlo sino como una participación en la evangelización del pueblo latinoamericano y un estímulo para la renovación de la propia Iglesia Católica.

⁷ Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Madrid / México, Mundo Negro-Esquela Misional, 1983), pp. 124-128.

⁸ Por ejemplo, en Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI* (Madrid, 1960). Esta posición es citada y discutida por Dussel en la sección mencionada en la nota anterior.

2. Bartomeu Meliá⁹ ha hablado de tres momentos en la evangelización: el 'encuentro', la 'conversión' y la 'vida cristiana'. Estos momentos no corresponden a períodos en la historia de la evangelización sino al proceso evangelizador en cualquiera de los momentos de esa etapa fundante. Pero parece evidente que el período que estamos considerando tiene que ver principalmente con el tercer aspecto: la conformación de 'la vida cristiana' y que se refiere a la inserción eclesial, la piedad, las formas de expresión religiosa y la ética de los que --de una u otra manera-- han sido convertidos y bautizados. En mi opinión, la dialéctica fundamental para este período tiene que ver con *la tensión entre el trasplante del cristianismo español y la gestación de un cristianismo indoamericano* en relación a estas distintas dimensiones y manifestaciones de la vida cristiana. Enumero algunos aspectos particulares de esa tensión que se hace necesario considerar:

a) "Institucionalmente", dice Meliá, "la Iglesia se actúa como trasplante de las iglesias locales de España" (p. 25). Más radicalmente, con respecto a Méjico, Ricard concluye que "nunca se fundó una iglesia mejicana; más bien se trasplantó la iglesia de España...". Otros autores, sin embargo, marcan como los varios concilios regionales que desde 1551 tuvieron lugar, por ej., los de Lima, trataron de crear las posibilidades de una iglesia que respondiera a las condiciones existentes. "La evangelización", dice Manuel Marzal "quiso superar esa incomunicación y el 3er Concilio de Lima mandó traducir el Catecismo al quechua y al aymará... La traducción más cultural... a mitad del siglo XVII, en los Sermones... de Francisco de Avila... y Hernando de Avendaño... que recogen muchas de las costumbres religiosas andinas de los indígenas, que se convirtieron así en *herramientas de la modelación religiosa de los indios*" (*op.cit.*, p.9, subrayado mío). La última frase testimonia de la ambigüedad: no es el indígena quien asume y formula desde sí, desde su lenguaje, costumbres y cultura, el mundo de conceptos y símbolos cristianos; es el misionero que lo recoge, interpreta e incorpora.

b) La naturaleza misma de la evangelización 'despalabra' al indígena: le quita su idioma, pero más aún, su *palabra*, la libertad de decir desde sí lo que es, lo que cree, lo que quiere. La palabra teológica "es exclusividad clerical" dice Meliá: "El pueblo cristiano de América Latina es hablado por boca de otra gente". Le queda al indígena el lenguaje de la 'imagen', de la 'letanía' como experiencia mística. Pero al no poder articularlo, jamás puede explorar del todo ni descubrir todo el di-

⁹ Bartomeu Meliá, *op.cit.* pp. 21 ss.

namismo de las imágenes que crea o las oraciones que musita en un español extraño o un latín transformado en fórmula mágica.

c) La situación empeora en el siglo XVII cuando se elimina el uso de las lenguas indígenas (que muchos misioneros tempranos emplearon, como lo atestiguan incluso los comentarios críticos de Guaman Poma de Ayala).¹⁰ Se producen, además, constantes conflictos internos de obispos y religiosos, jesuitas y dominicos; el clero 'diocesano' se hace cargo de estaciones misioneras y las liga más firmemente al orden colonial español. En mi opinión, comienza aquí lo que Ivan Vallier¹¹ considerará la separación entre Iglesia y religión en América Latina. Porque para entonces ha nacido ya una religiosidad popular, resultado en parte de la asimilación del mensaje cristiano y en parte de la resistencia cultural del indígena. Es la religiosidad de las 'fiestas' (aunque en algunos casos reproduzcan una 'piedad popular' española), las cofradías, las peregrinaciones, en las que el pueblo indígena ha apropiado y en alguna medida reinterpretado lo cristiano.¹²

d) La expulsión de los jesuitas (1767 en Brasil, 1769 en el resto del continente) deja a la iglesia colonial sin gran parte de su 'intelligentsia': salen de estas tierras más de 2200 jesuitas -- la élite de las universidades, los que se ocupaban de las ciencias, los "que pensaban una filosofía y teología modernas".¹³

¹⁰ La cuestión del clero indígena no puede ser tampoco soslayada. Algunas pocas experiencias de seminarios (por ej. en Chile) fueron pronto anuladas. Incluso el experimento jesuita, el más indígena y más consciente del necesario proceso de indigenización, no produjo ningún sacerdote indígena durante el tiempo de la colonia. Las disposiciones vaticanas y episcopales contrarias a la formación de un clero indígena y las razones invocadas en ellas confirman la intención de fundar una iglesia española, en todo caso *para* el indígena pero no *del* mismo.

¹¹ Ivan Vallier, *Catholicism. Social Control and Modernization in Latin America* (Englewood Cliffs, N.J., USA, Prentice Hall, 1970). Trad. cast., *Catolicismo, Control Social y Modernización en América Latina* (Buenos Aires, Amorrortu, 1971)

¹² No puedo entrar en este punto en la evaluación de esa religiosidad popular en tomo a la cual se ha debatido y trabajado mucho en los últimos años. Considero que la aceptación crítica de esa religiosidad o la optimista esperanza de que la misma pueda fácilmente hacer fructificar su potencial evangélico y liberador no son sólo interpretaciones inadecuadas del carácter francamente mágico de muchas de esas manifestaciones sino un peligroso cerrar los ojos a la realidad de esa piedad y de sus elementos alienantes y desmovilizadores. Cf. al respecto más adelante (Sección IV/3). Me he referido al tema en un artículo en la revista *Concilium*, Vol X, Nº 30 (1974) pp. 65-73.

¹³ Enrique Dussel, *op.cit.*, p 62.

3. También aquí hay que reconocer la ambigüedad y la tensión entre el trasplante del cristianismo español y la gestación de un cristianismo indígena. Y tenemos que repetir, ahora en clave eclesiológica, la misma pregunta que nos venimos planteando desde el principio: *¿Puede una iglesia colonial generar una cristiandad auténticamente indígena?*

III. De la crisis de la cristiandad colonial a la romanización del catolicismo latinoamericano (1808-1950)

1. También aquí es necesaria una mínima periodización:

1808-1850: la dispersión institucional del Catolicismo latinoamericano y sus consecuencias;

1825-1850: inserción del alto clero en los gobiernos conservadores - intento de recuperación colonial;

1850-1929: el conflicto con el liberalismo y la parcial desinstalación del Catolicismo en AL;

1930-1950: crisis y re-encuentro -- el proyecto de 'nueva cristiandad'.

Sin embargo, dentro de esta cronología trazada desde los tiempos de América Latina hay que incluir, desde mitad del siglo XIX y más claramente en los papados de Pio IX y Pio XI, la 'romanización' de la Iglesia latinoamericana impulsada desde el Vaticano, concorde con la política de estos papas.¹⁴

2. Los conflictos de la independencia simplemente manifestaron y potenciaron la crisis del siglo XVIII. En ellos el Vaticano asumió la posición 'realista' (favorable a la corona española) y no aceptó la emancipación de los países latinoamericanos hasta 1825 y aún entonces en forma vacilante. La ya lejana relación de la iglesia latinoamericana con Roma queda aún más quebrada. La mayoría de los obispos son también leales a España: muchos se exilian (o regresan a España), otros abandonan sus sedes, otros son juzgados (e incluso alguno ejecutado). La iglesia latinoamericana queda acéfala, distante a la vez de Roma y separada de su matriz española.

¹⁴ Con respecto al papado de Pio IX, véase el notable volumen de R. Aubert en la Historia de la Iglesia de Fliche y Martin, Vol. XXI, *Le Pontificat de Pie IX* (París, Bloed & Gay, 1952). Para los papas Pio del siglo XX, la obra de H. Hermelink, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts* (Zollikon. Zürich, 1949).

La estructura eclesiástica (seminarios, misioneros, etc.) resulta prácticamente desintegrada. Muchos de los párrocos criollos, tal vez la mayoría de ellos (recordemos que en propiedad no hay clero indígena) simpatizan con la causa de la emancipación criolla o se suman directamente a ella. Siguen su labor pastoral, pero aislados y sin conducción o proyecto pastoral, siquiera diocesano. Queda pues, al final de este primer período, una iglesia latinoamericana, pero *criolla* (nada ha cambiado en el mundo indígena y para la población rural) y *anarquizada*, librada a sí misma. Aquí se genera (o al menos se agrava) la bien conocida y crónica falta de clero. Y aquí se origina (o se extiende) la desmoralización y corrupción de algún clero secular que la literatura latinoamericana y la apologética protestante han constantemente denunciado.

En el período siguiente, la oligarquía conservadora asume el control en la mayor parte de los recientemente emancipados países de América Latina: son familias católicas criollas y entienden la relación con la iglesia al modo del patronato español: se trata de recrear, dentro de los nuevos países, una *iglesia colonial criolla*. Se renuevan episcopados y se rehace en alguna medida el orden y la institucionalidad eclesiástica. Pero la iglesia queda comprometida con la estructura de poder y a su servicio: los obispos se integran a esa élite y el clero, según las circunstancias, sin mayor formación o conducción, continúa su labor. Son casi exclusivamente algunas órdenes religiosas las que asumen responsabilidades misioneras y evangelizadoras, de instrucción catequética, misiones y en algunos casos la formación teológica y la labor intelectual. Es el período en que se ahonda el divorcio de iglesia y religión que Ivan Vallier ha señalado (ver nota 11).

3. El Vaticano comienza a asumir la iniciativa en la recuperación del ordenamiento eclesiástico y pastoral de la iglesia latinoamericana. Pio IX funda *en Roma* el colegio Pio Latinoamericano (1859) para dar una formación homogénea y sistemática a la conducción eclesiástica latinoamericana. Consecuentemente comienza a imponerse el Catecismo Romano (Catecismo tridentino o de Pio V) como texto fundamental en la formación del clero y se crean los 'seminarios tridentinos' (como se había legislado en las reformas de aquel Concilio) para recomponer el clero. Un número creciente de misioneros españoles e italianos formarán en varios países la columna vertebral de esta renovación. Finalmente, León XIII convoca *en Roma* en 1899 un Concilio de obispos latinoamericanos para una reorganización de la iglesia en América Latina. Se recrea en América Latina (o tal vez habría que decir que se crea, porque nunca había existido en verdad) una *Iglesia Católica Romana latinoamericana*: la iglesia de Trento y del Vaticano I.

Su teología es la 'teología romana' que se ha impuesto en el Vaticano I. Su piedad es la piedad 'barroca' con sus características emocionales, subjetivas, más ligadas a los altares de los santos y a las promesas que a la celebración eucarística.

Toda esta transformación, sin embargo, tiene su mayor presencia en el mundo urbano y en los grupos de inmigración europea que alcanzan una importancia decisiva en ese mundo urbano en algunos países latinoamericanos (Argentina, sur del Brasil, Costa Rica, Chile, Uruguay, por marcar los más evidentes). En el medio rural, y sobre todo en el mundo indígena, se afirma una *piEDAD popular* que se alimenta a sí misma, sin que el sacerdote, en general, haga o pueda hacer mucho por influirla. Es la piedad de las fiestas, de las cofradías, de las peregrinaciones, de los santuarios populares, de las 'apariciones' que el sacerdote acompaña y bendice, pero que tienen una dinámica propia. Incluso se hace a veces difícil al propio clero y a las autoridades católicas distinguir claramente entre aquellas devociones que tienen una tradición 'católica' ya definida y que claramente entran en los requisitos canónicos y las que el pueblo crea (la 'difunta Correa' en Argentina, 'San la Muerte' en varios lugares y otras muchas) en torno a figuras y hechos locales y que asumen las mismas formas y símbolos.

4. Con Pío XI aparece un nuevo impulso, uno casi diría una reformulación (no ciertamente una reconcepción) de la evangelización: la cristianización de la sociedad mediante la participación del laicado. El instrumento más caracterizado de esta propuesta es la Acción Católica, que es a veces definida como "el brazo extendido de la jerarquía", que, con su participación en la vida intelectual, obrera, política, irá extendiendo la "pax Christi in regnum Christi". Al impulso de esta idea se extienden en América Latina toda una serie de asociaciones religiosas, formadas por laicos bajo la conducción de sacerdotes (asesores): Acción Católica, sindicatos católicos, movimientos juveniles (JOC, JUC, etc.), partidos demócratas cristianos, nuevas universidades católicas (ya sea por las órdenes religiosas o bajo la conducción diocesana). Son los instrumentos de lo que llamamos habitualmente 'proyecto de neocristiandad': evangelizar es recuperar en la sociedad una vida social, política, económica, una filosofía y una educación orientadas por la doctrina de la iglesia y vinculadas a la conducción de la misma a través de esta red de instituciones y movimientos. La doctrina social cristiana que el magisterio de la Iglesia irá definiendo y enriqueciendo desde la *Rerum Novarum* de 1891 en adelante será la estrella orientadora (el 'sidus amicus' diría Maritain). La formulación neo-tomista ofrecerá una articulación filosófica en la propia tradición católica a todo ese programa.

No se descuida tampoco, sin embargo, la conducción pastoral, dentro de la línea 'barroca' ya señalada. Los congresos eucarísticos (recuérdese por ejemplo el de Buenos Aires en 1930, presidido por el entonces cardenal Pacelli, que a poco sería coronado como Pío XII) son los eventos estelares de esta renovación.

La renovación lleva en sí, con todo, las semillas de su propia crisis. En efecto, son precisamente las asociaciones laicas, concebidas como 'brazo extendido de la jerarquía' y funcionando bajo la conducción del clero en el llamado 'modelo italiano', las que comienzan a reclamar su autonomía para ubicarse en la crítica realidad latinoamericana que se va manifestando cada vez con mayor fuerza en las décadas del 40 y del 50. Y son los sacerdotes que van a estudiar a Europa y absorben allí la inspiración de la renovación bíblica y litúrgica, el modelo de los sacerdotes obreros, las ideas de Emmanuel Mounier.

5. Este es un período crucial para entender la problemática de la Iglesia Católica en América Latina. Mi interpretación la entiende en la siguiente dialéctica: se constituye en este período la 'Iglesia oficial', con un proyecto de neo-cristiandad, impulsado desde Roma y asumido por las élites católicas 'criollas'... precisamente en el momento en que la crisis económica y social genera *una nueva América Latina*: la de las masas desplazadas, de la migración campesina, de los populismos políticos, de la inquietud social. Una realidad, en fin, que el proyecto de neocristiandad, que intenta combinar una visión neotomista de la sociedad con los valores de la modernidad y sintetizarlos en la doctrina social de la Iglesia, es incapaz de asumir. Así se podría definir la formulación de nuestra pregunta fundamental para este período: *Se evangeliza para una sociedad de orden, conciliación, organicidad que está en vías de extinción. La pregunta que se plantea es: ¿Puede renovarse la iglesia desde 'arriba' y desde 'afuera'? o tal vez más exactamente, ¿Puede una iglesia renovada desde arriba u desde afuera servir en la transformación de su sociedad?*

IV. De la iglesia 'misionera' a la evangelización liberadora (1954-1972?)

1. Los hitos que utilizo para iniciación y final de este período son ciertamente unas fronteras muy litigiosas. Los he pensado para señalar continuidad/discontinuidad con el período anterior y son más simbólicos que cronológicos. En 1954 se realiza en Chimbote (Perú) un congreso latinoamericano de la Acción Católica, en el que se intenta un análisis crítico del grado y la calidad de

la 'catolicidad' del pueblo católico latinoamericano. El balance es agudo e inquietante: el catolicismo practicado es escaso (del 15% al 25% son los datos que se van dando de los diversos países), y el que se practica es a menudo doctrinal y éticamente muy pobre. Ya en 1941 el jesuita Hurtado había escrito el libro *¿Es Chile un país católico?* donde anticipaba, para Chile, muchas de las conclusiones de Chimbote. Dos décadas después, cuando el Vaticano pedía a los obispos sus prioridades para el concilio convocado por Juan XXIII, los votos marcan una necesidad urgente: nuestra situación *es una situación de misión*. Juan XXIII lo declara explícitamente: América Latina es tierra de misión para la Iglesia. En 1946, el sacerdote Considine, de la orden Maryknoll, había escrito un libro sobre la necesidad de sacerdotes para América Latina, intitulado: *A Call For Forty Thousand*.¹⁵ El tema misionero aparece como una meta del CELAM desde su constitución en Rio de Janeiro en 1955.

¿Significa eso que se oponen 'Cristiandad' y 'tierra de misión'? En un sentido, no: el CELAM lo muestra en la Conferencia de Rio. Su horizonte puede describirse así: El Catolicismo está amenazado por enemigos; socialistas, secularistas, masones y protestantes le disputan un territorio que le pertenece por tradición y por presencia. La misión es, pues, una *reconquista*. La reconquista permite la creación de una nueva cristiandad. En otro sentido, la pregunta parece evocar implícitamente un sí a la disyuntiva: no se procede ya sobre la base de una evangelización 'ya hecha'. No se trata de preservar una cristiandad lograda sino de evangelizar un 'espacio'. ¿Hay que caracterizarlo como un espacio perdido? ¿O nunca realmente ganado? ¿O ganado precariamente y a medias? El CELAM no se pronuncia sobre el tema. Porque la pregunta urgente no es histórica sino misionera: ¿cómo hacer esa tarea?

2. Ese 'cómo' va a generar un proceso que, en mi opinión, culmina en Medellín. ¿Qué incluye ese proceso?:

a) La influencia de las nuevas corrientes teológicas europeas (post neo-tomistas) que critican y rechazan la base teológica y la práctica eclesial del proyecto de neocristiandad. Es la "nouvelle théologie" en sus diversas formas y variada radicalidad: en Francia, en Bélgica, en Alemania, en Holanda. Invitan a la Iglesia a aceptar el pluralismo, a afirmar la libertad religiosa, a asumir de otra manera "la cuestión social", a abrirse a la dinámica de la historia y a la preocupación moderna por el individuo y la subjetividad. En resumen, una iglesia abierta y

¹⁵ John Considine, *A Call For Forty Thousand* (New York, Longman, Green and Co., 1946).

ecuménica que genere un 'cristiano adulto' y no la permanente minoridad de un súbdito.

b) En estrecha relación con lo anterior y en realidad precediéndolo temporalmente, se desarrolla la renovación bíblica. La apertura legitimada por la *Divino Afflante Spiritu* ha permitido salir a la luz todo el trabajo bíblico sofocado desde la crisis modernista. Pero no se queda en los gabinetes de los biblistas: son las nuevas traducciones, los círculos de estudio bíblico, el estímulo a una predicación bíblica y evangélica. De la mano de la renovación bíblica viene la litúrgica: el redescubrimiento de la más antigua tradición comunitaria, participativa, centrada en el misterio de la cruz y la resurrección de las antiguas liturgias.

c) El Concilio Vaticano II, que libera el concepto de iglesia (pueblo de Dios), cuestiona implícitamente la idea de neocristiandad (*Gaudium et Spes*) y, aunque no con la claridad que se hará mas tarde en Medellín, destaca el lugar del pobre en la inteligencia de la fe, la comprensión de la iglesia y la tarea misionera y evangelizadora.¹⁶

d) Si estos factores son mayormente exógenos al catolicismo latinoamericano e ingresan en los contactos internacionales por el estudio, las organizaciones laicas y la literatura, todos ellos inciden sobre una iglesia que ha hecho dos descubrimientos decisivos. Por una parte, como hemos señalado, se ha redefinido como una *iglesia misionera*. Por otra, *ha ido descubriendo a los pobres*. La frase puede sonar irónica. Pero corresponde a la afirmación de uno de los mas preclaros obispos católicos argentinos, monseñor Zaspé, cuando en una homilía señalaba que, en nuestro país: "el país invisible se volvió visible". No es simplemente el reconocimiento de una realidad, aunque ya eso es importante: la Iglesia descubre que la pobreza es central a la comprensión del pueblo latinoamericano. Pero es a la vez un descubrimiento espiritual: Dios nos sale al encuentro en el pobre. El grito del pobre es una oración que Dios invita a su iglesia a escuchar y a responder junto a él mismo. Y es, finalmente, un descubrimiento sociológico y político: la pobreza latinoamericana no es coyuntural, ni es un destino ineludible, ni una mera enfermedad cultural; es un hecho estructural que puede analizarse también económica y políticamente y por consiguiente que reclama una praxis histó-

¹⁶ Una comparación entre el Vaticano II y Medellín con respecto al tema del pobre y de la pobreza la he intentado en "Ecclesia pauper - ecclesia pauperum", en L. Brummel (ed.), *Los Pobres: encuentro y compromiso* (Buenos Aires, La Aurora, 1978), pp. 133-147.

rica humana. Esta es la raíz de la 'teología de la liberación' y más importante, de una *pastoral de liberación*.

3. Todo esto es lo que recibe la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). No es necesario detenernos para señalar las diferencias y tensiones entre los varios documentos de la Conferencia ("Paz" y "Justicia" nos lo mostrarían con la mayor claridad). "Pastoral de Masas" que es el que más se ocupa del tema de la evangelización, se abre con una discusión bastante crítica de "la evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista".¹⁷ Reconoce el valor cultural y social de la religiosidad popular pero señala a la vez su 'ambivalencia' en relación con la fe (p.4). Hay en ella unas 'semillas del Verbo' y "elementos religiosos y humanos" sobre los que se debe edificar. A la vez, se advierte que una "seria re-evangelización" que "promueva constantemente una re-conversión y una educación de nuestro pueblo" debe reemplazar a la falsa tranquilidad que considera "que el pueblo en su conjunto posee ya la fe" y que se satisface "con la tarea de conservar la fe en sus niveles inferiores, débiles y amenazados".

Los elementos para esa nueva evangelización son una pastoral litúrgica y catequística relacionada con los elementos de la cultura popular: "impregnar de la palabra evangélica" las manifestaciones populares, procurar la formación de comunidades eclesiales dentro de cada parroquia, en las que los participantes se sientan y sean sujetos activos. Una lectura del documento dentro de la totalidad de Medellín sugiere una tensión en la consideración de la evangelización. Hay una evangelización de cristiandad, que ya no puede sostenerse ni sociológica ni teológicamente y que tiene que ser superada en una fe personal, madura, comunitaria, que crezca y que se comprometa con las "transformaciones" que Medellín reclama para la sociedad latinoamericana. Esta evangelización, sin embargo, ni niega la primera: la asume para corregirla y superarla, construyendo sobre ella. La tensión cristiandad/evangelio persiste, pero Medellín se propone una síntesis en al que el segundo elemento sea determinante.

4. Todos sabemos que Medellín desató un movimiento pastoral, teológico y en alguna medida ecuménica, de gran vigor. El CELAM, para ser precisos, se lanza enérgicamente mediante sus comisiones (de Pastoral Popular, de Historia de la Iglesia, de Pastoral de Conjunto, etc.) a la consecución del programa definido

¹⁷ Cito Medellín según la edición oficial: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (Colombia, Secretariado General del CELAM, 1968), Vol. II, "Conclusiones".

en la Conferencia. Como era de esperar, se genera una polémica interna en todos estos campos. Se la puede seguir a través de los propios documentos del CELAM y, críticamente, en escritos de algunos teólogos.¹⁸ En 1972 se produce en el CELAM una restructuración que transforma algunas comisiones y re-organiza otras, revoca muchos de los planes e hipótesis de trabajo a la vez que desplaza de comisiones y de responsabilidades significativas a un número de teólogos y pastoralistas de indudable peso. Es en referencia a este giro que escogí el año 1972 para caracterizar el fin de una etapa. Dussel caracteriza esta crisis como una decisión en favor de "el progresismo de tipo europeísta". Creo que esa interpretación es correcta con respecto al 'proyecto histórico' que privilegia. Pero no creo que caracterice adecuadamente la mentalidad que subyace a ese cambio. La oposición no me parece ser, como sugiere Dussel en su *Historia de la Iglesia en América Latina* en 1974 (3ª edición), progresismo/liberación sino cristiandad/liberación.

5. Por razones de espacio (y a pesar de que el tema de la evangelización es su tema central) no me ocupo de la Conferencia siguiente, la de Puebla (1973). En un sentido, ésta representa las posiciones de Medellín. Pero son esas posiciones releídas y re-interpretadas a la luz del cambio de 1972. Indudablemente, Medellín 1968 es el punto culminante de un proceso por el cual el Catolicismo latinoamericano ensaya desprenderse de la visión de Cristiandad que determina hasta entonces su comprensión de la evangelización (aunque siempre haya sido criticada y desafiada desde personas y grupos al interior de la propia iglesia). La Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base son los testigos y la expresión de ese momento. Era prematuro, sin embargo, concluir que, supuesto el triunfo de Medellín, la dialéctica se habría resuelto. En sus líneas más consecuentes, Medellín representa la gestación de "una iglesia que nace del pueblo" por el poder del Evangelio y del Espíritu, en la que el pueblo apropia el evangelio y a partir de él se compromete en la construcción de un proyecto histórico en cooperación con las fuerzas populares, sin pretender absorberlas. Pero me parece que quedan aún 'reflejos' de cristiandad en la implementación de la visión de Medellín. Es esto lo que conduce a la crisis de 1972. Medellín no ha respondido unívocamente a la pregunta: *¿Se trata de la construcción de una cristiandad popular -popular, es cierto, pero aún cristiandad? ¿Sería la diferencia que se trataría de una cristiandad*

¹⁸ Véase, por ej., Juan Luis Segundo, *Acción Pastoral Latinoamericana: sus Motivos Ocultos* (Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1972) y Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla* (São Paulo, Ed. Loyola; Vols. I-III, 1981-1983).

*construida 'desde abajo' en lugar de 'desde arriba'? Si así fuera, uno se pregunta si en realidad se ha hecho una diferencia cualitativa. ¿Es posible una evangelización liberadora sin des-estructurar (y no solamente 'corregir' y 'superar') la concepción misma de iglesia que genera y subyace a la idea de cristiandad? Creo que el libro de Leonardo Boff, *Iglesia, Carisma y Poder* es el que más claramente levanta esa pregunta dentro de la propia Iglesia.*

V. La nueva evangelización: de Puebla a Santo Domingo (1973-1992)

1. Si bien el "nuevo CELAM de 1972" no impone su proyecto en Puebla, una comparación cuidadosa con Medellín sugiere que Puebla no es tanto la continuación de Medellín y menos aún su profundización, como la marcación de los límites y la corrección de aquellas interpretaciones que tomaban a Medellín como punto de partida mas bien que de llegada de 'una evangelización liberadora'. Las repetidas visitas del papa Juan Pablo II a América Latina, la política latinoamericana del Vaticano y la dura crítica y repetidas sanciones a quienes se percibe como transgrediendo esas fronteras me parecen confirmar esta interpretación. El CELAM, ni sin tropiezos y tensiones, implementa esa línea. Y el crecimiento e importancia que desde Roma parece concederse a los movimientos inspirados en una versión moderna de Cristiandad -como el Opus Dei, Communione e Liberazione o, aún con sus diferencias, el Cursillismo y los Movimientos Familiares)- y el lugar decreciente y conflictivo que se asigna a los 'religiosos' en la evangelización, son contrapruebas de esta tesis.

2. En esta línea se inscribe el documento preparatorio de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a realizarse en Santo Domingo en 1992.¹⁹ Quiero señalar sólo tres énfasis que veo como la columna vertebral de la 'nueva evangelización' que allí se propone:

a) El eje en torno al cual se construye la visión de América Latina es la *cultura*. Yo lo interpreto como una corrección -o complementación- del eje estructural ('la sociedad') de Medellín. Hay en esta elección una corrección y complementación que comparto: una visión estructural de la realidad que no se formule en re-

¹⁹ Mis referencias al Documento preparatorio se refieren aun al primer borrador, que acaba de ser revisado en la reunión del CELAM en Buenos Aires (1991) y que seguramente tendrá correcciones posteriores.

lación dialéctica con la cultura resulta en un materialismo 'no-dialéctico' en el que la evangelización no podría ser otra cosa que ideología en el mal sentido del término (de paso, vale le pena señalar que una tal interpretación, que la primera "Instrucción sobre la Teología de la Liberación" atribuye a 'algunos teólogos' es totalmente ajena a las voces más representativas de la Teología de la Liberación en el campo católico). Pero creo no ser injusto al ver dos motivaciones más en este desplazamiento de perspectiva (cultura más bien que estructura social): (i) la Iglesia Católica se reconoce como fuerza gestora de la 'cultura' latinoamericana (con todas las salvedades del caso), pero no de su estructura social, política o económica. Por consiguiente, la autocrítica que ahora deba hacer sobre su rol en la constitución de la sociedad colonial resulta de alguna manera periférica al centro de su cometido: la evangelización de la cultura; (ii) esta distinción permite una crítica severa de las estructuras sociales existentes y la proposición de un proyecto social diferente -la llamada 'moderna civilización urbana-industrial'- estructurada en continuidad con la cultura católica y orientada por la enseñanza de la Iglesia.

b) El tema de la 'cultura pródiga': el documento hace una crítica bastante profunda de las condiciones de la sociedad latinoamericana nivel económico (injusticia), político (derechos humanos, participación, democracia) y socio-cultural (marginación, desintegración, etc.). Sintetizando, el diagnóstico parece ser el siguiente: *falta un centro integrador*. El desarrollo urbano-industrial moderno, que en sí mismo es positivo y necesario y debe ser asumido, quedó desprendido de un principio integrador y resulta por lo tanto disolvente y negativo. La cultura se ha alejado de su centro: Dios y no puede hallarse a sí misma. Es el hijo pródigo que vive 'en una tierra extraña' hasta que regrese al hogar paterno.²⁰ La 'nueva evangelización' es, pues, la evangelización de la cultura latinoamericana, llamándola a sus raíces, que se remontan a la temprana evangelización.

c) La situación presente, caracterizada por el concepto de desintegración, es definida como 'la pérdida de un centro de autoridad' unificador. Las consecuencias se han de ver en la familia, la sociedad civil y la política, la ética y el sentido de la

²⁰ Hasta donde yo lo sepa, la imagen de "el hijo pródigo" para caracterizar el abandono de Dios de la civilización europea moderna y la necesidad del "retorno al hogar" corresponde a Hilaire Belloc. En su libro *The Crisis of Civilization* (New York, Fordham University Press, 1937) uno puede ver un argumento y algunas propuestas muy semejantes a lo que hallamos en el documento en consideración y en documentos papales recientes.

vida: no es posible crear una sociedad *humana* sino en torno al reconocimiento de la autoridad divina: Dios es 'el centro de autoridad unificador'.

En principio y en abstracto es posible coincidir con el concepto enunciado. Pero me parece a mi obvio que en concreto ese concepto es interpretado en el marco de un proyecto de 'neocristiandad', aunque ciertamente matizado y 'aggiornato'. No se trata de reproducir la sociedad tradicional (de la que hay que rescatar la cultura cristiana o al menos impregnada por el cristianismo). Tampoco ha de aceptarse la sociedad actual con sus injusticias, desequilibrios y conflictos (aunque hay que respetar al nueva situación del mundo urbano-industrial y pluralista). La consigna es, pues, evangelizar esta nueva realidad en continuidad con la cultura cristiana, devolviéndole a aquella el principio unificador que le dio su unidad a ésta.

El criterio de cristiandad me parece que resulta claramente cuando uno lee esta propuesta a la luz de otros dos elementos del Documentos, a saber: (a) las escasas referencias a otras comunidades cristianas son más bien negativas ("penetraron", se dice de ellas, como aludiendo a una invasión a territorio propio) o puramente formales. Es evidente que la Iglesia Católica Romana se concibe a sí misma como *la responsable de la nueva evangelización y de la re-integración de la sociedad* y (b) el principio de autoridad aparece como regulador de la vida interna de la iglesia tanto como su ausencia es vista como la causa fundamental de la desintegración de la sociedad: es imposible no ver una relación entre la voluntad de afirmar lo primero y de recuperar lo segundo.

Sabemos que este proyecto ha generado resistencias, no sólo entre CEBs o teólogos sino en algunos episcopados que han hecho llegar sus observaciones críticas. Tal reacción va, sin duda, a incrementarse y no sería extraño que (como en ocasiones anteriores) este borrador represente una propuesta 'de máxima' y que lo que definitivamente llegue a 1992 tenga importantes modificaciones.²¹ Pero me parece que, tal como está, representa una visión que tiene presencia dominante en el CELAM, en sectores del Vaticano y en grupos significativos de buen número de episcopados nacionales.

²¹ Al momento de redactar este artículo ya hemos visto estas reacciones. En efecto, las observaciones hechas a los dos primeros proyectos por las conferencias episcopales de América Latina han conducido a una nueva redacción, que actualmente está siendo revisada en el Vaticano. Aunque no he tenido acceso a la totalidad de esa documentación, parece evidente que el reclamo de que la Conferencia de Santo Domingo mantenga la continuidad de Medellín y Puebla se ha manifestado con mucho vigor.

Un proyecto tal de neocristiandad me parece inviable desde el punto de vista socio-cultural. En efecto, en mi opinión, es igualmente incompatible con el proyecto 'progresista' europeo (en sus formas social-demócratas o demócrata-cristianas que pareciera auspiciar) como con un proyecto 'liberador' al que algunas veces alude positivamente, aunque sin definirlo. La concepción de la iglesia, de la sociedad y de la relación entre ambas de la visión de neocristiandad choca contra el núcleo ético-ideológico de uno y otro proyecto. *Me parece que el riesgo concreto mayor es que, efectivamente, la 'nueva evangelización' no funcione (por estas razones históricas concretas) como un elemento transformador de la sociedad que critica y sí resulte (en la lucha ideológica y social entablada) una legitimación religiosa de esa sociedad tal como es.*

La conclusión que surge de esta contradicción nos conduce a la misma pregunta que formuláramos en la sección anterior, mirada ahora en perspectiva de sociedad: *¿Puede la concepción de la iglesia y de la sociedad que orienta la idea de neocristiandad (tal como la 'nueva evangelización' la presenta) inspirar y nutrir una transformación liberadora de la sociedad?* Es la contracara de la cuestión eclesiológica que creo que L. Boff plantea y a la que aludíamos anteriormente.

Una conclusión para recomenzar

Creo que, a pesar de lo incompleto y discutible de este rápido recorrido histórico, es posible sostener la tesis que la evangelización católica romana en América Latina ha sido, desde el 'descubrimiento' y en las distintas etapas que he enumerado, decisivamente marcada por el principio de cristiandad, aunque siempre hubo resistencias. Por eso advertimos momentos en que ese principio casi logra absolutizarse y otros en que es fuertemente cuestionado. *Mi tesis, sin embargo, es que la dialéctica de Evangelio / Cristianismo / Cristiandad es inherente a toda forma de evangelización y tiende a resolverse en favor del predominio del proyecto de cristiandad en la medida en que el evangelizador esté en situación de poder en una relación asimétrica con el evangelizado.* Esta ha sido, en efecto, la condicionante de toda la empresa misionera -católica o protestante- al menos desde hace quinientos años. Me refiero, por supuesto, a la tónica dominante y no a las circunstancias particulares en esto o aquél lugar o momento -circunstancias que en un mundo crecientemente dominado por el 'Occidente cristiano' han sido más bien excepcionales.

En tanto las iglesias que han dominado el campo religioso cristiano occidental durante todo el milenio no reconozcan abiertamente esta 'contradicción', será imposible hablar con sinceridad y profundidad de 'una nueva evangelización'. Porque hay una contradicción fundamental: ¿Puede el evangelio del Dios que se despoja del poder y la gloria, que se vacía de 'la forma de Dios', ser reflejado y atestiguado por una iglesia que lleva las marcas del poder y la gloria, que 'asume la forma de Dios'? No se trata aquí simplemente de 'actitudes' o de ideas sino de realidades históricas. No es que las iglesias se 'consideren' o se 'deseen' poderosas sino que lo son en la medida en que son las iglesias de los poderosos: cuando rechazar el 'requerimiento' desencadena el ataque de la caballería española o cuando prohibir la entrada al misionero es ofender al Imperio Británico o cuando entrar en conflicto con una misión es poner en peligro las relaciones con los Estados Unidos de NA, ¿qué puede significar la invitación a tomar la cruz y seguir a Jesucristo?

Al plantear la contradicción en estos términos extremos, no desconozco la inevitable ambigüedad de las situaciones históricas ni pretendo invitar a una inmovilidad o 'moratoria' de la evangelización. Mas bien busco un camino para acercar tanto como sea posible la evangelización al evangelio. Y creo que ese camino pasa por (a) un reconocimiento sin ambigüedades ni excusas de las condiciones escandalosas (y utilizo 'escándalo' en el sentido fuerte del NT: aquello que impide o entorpece la aceptación del mensaje del evangelio) de mucha de nuestra evangelización y misión; (b) una reflexión profunda sobre la relación de iglesia y poder, tanto en la relación con la sociedad como en la estructura y vida de las iglesias y entre ellas) y (c) una pastoral que efectivamente reconozca que *los pobres* son por excelencia los sujetos activos de la evangelización -los que desde su pobreza y no-poder pueden anunciar las buenas nuevas del Crucificado y Resucitado y por consiguiente, una pastoral en la que las iglesias se coloquen efectiva y concretamente al lado y a la sombra de estos 'testigos'.²²

Septiembre 1991

²² Considero que sería fructífero proseguir esta reflexión relacionando las líneas de pensamiento que abre Paul Tillich con el concepto de "el principio protestante" (esp. en sus ensayos reunidos en *La era protestante*) y conectándola con la relación entre el carácter absoluto de la fe y su experiencia y expresión condicionadas que C. Boff explora en el capítulo sobre "praxis" de su *Teología de lo Político* y las correlaciones entre eclesiologías y concepciones y prácticas del poder que traza L. Boff en *Iglesia, carisma y poder*. Las problemáticas que aparecen en estas obras, lejos de referirse exclusivamente a una iglesia, confrontan a todas las iglesias y comunidades cristianas y deben ser tema de un sincero diálogo ecuménico.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.