

Globethics Repository



Introducción a un Seminario sobre los «500 Años» [Introduction to a seminar on "500 Years"]

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	de Santa Ana, Julio
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 15:44:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155732

Introducción a un Seminario sobre los «500 Años»

Julio de Santa Ana

Desde hace algunos años está planteada la polémica en torno de la conmemoración del 5º centenario de la llegada de los ibéricos al hemisferio americano. La fecha es un punto de referencia importante en el desarrollo de una lucha ideológica, cuyas contradicciones son evidentes. El problema se complica cuando se tiene en cuenta que 1992, por un lado, es el año que precede a la integración europea. Para algunos, la conmemoración está íntimamente relacionada con el apogeo de Occidente, que no sólo se expresa a través de la unidad de la Comunidad Económica Europea, sino también en el aparente triunfo del sistema económico que da prioridad a la libre empresa, al comercio y al mercado libre. La "globalización" (o "mundialización") de la economía parece constituir una totalidad que, según ideólogos de este sistema, indica "el fin de la historia".¹ Por lo tanto, la conmemoración es vista como una fecha adecuada para señalar la fuerza orientadora que el Occidente ha manifestado en la conducción de la historia universal, por lo menos en el proceso de los últimos seis o siete siglos.

Por otro lado, la complicación es mayor cuando se recuerda que la 4ª Asamblea del episcopado católico romano de América Latina y el Caribe está prevista para octubre de 1992, en Santo Domingo, capital de la República Dominicana, en la isla de la Hispaniola, primer gran centro de la conquista y colonización de las tierras americanas por España. Conquista y colonización que no

¹ Cf. Francis Fukuyama, "The End of History", en *The National Interest* [Edición en castellano: *El fin de la historia y el último hombre*; Planeta, Barcelona, 1992].

pueden ser separadas de la misión cristiana en estas regiones. Esta 4ª Asamblea del episcopado católico romano va a tener lugar en un contexto de grandes tensiones en la iglesia, causadas fundamentalmente por el proyecto de restauración romana que impulsa el papa Juan Pablo II. El 5º centenario es concebido como ocasión propicia para una gran celebración, momento apropiado para poner de relieve la fuerza de la Iglesia Católico-Romana, flor espiritual de Occidente, en la historia universal.

Ambas percepciones de 1992 tienen en común el interés de subrayar la raíz occidental. Coincidentemente, el colapso de los socialismos reales en el Este de Europa, es un factor que se suma para dar fasto y brillo a estas celebraciones occidentales.

Sin embargo, esta apreciación no tiene el apoyo de todos. En primer lugar desde hace varios años se llevan a cabo reuniones y asambleas de pueblos indígenas en Latinoamérica y el Caribe que denuncian enfáticamente la opresión e injusticia que les impusieron conquistadores y colonos *occidentales* (no sólo los ibéricos: también los ingleses, franceses, holandeses y dinamarqueses. A quienes hay que agregar alemanes, italianos, eslavos y otros, que si bien no dirigieron políticamente la conquista y colonización de estas tierras, no demostraron en su comportamiento frente a indígenas y negros, ser muy diferentes de los mencionados previamente).² El punto de vista de las víctimas del proceso de conquista y colonización es contrario al de la mayoría de los occidentales. Para los indígenas el 5º centenario es una oportunidad que indica la necesidad de reparar males muy grandes que les fueron impuestos. Entienden que en un momento, en el que "las instituciones de poder, cuando se trata de la causa indígena, guarden silencio para escuchar la voz de nuestros pueblos que por cinco siglos ha sido acallada y se solidaricen seriamente con ella".³ Converge con estas posiciones la actitud y definición de diversas organizaciones de negros. Éstos agregan la denuncia de que a la opresión impuesta a los indígenas, que fue factor primordial en el proceso de ge

² Entre estas reuniones se destacan: Consulta Ecuménica de Ecuador (1986); Consulta de los pueblos indígenas de México (1987); Documento de Perú del Consejo Indígena de América del Sur (1985); Encuentro Ecuménico de líderes Aymaras, Quechuas y Tupí-Guaraníes, en Bolivia (octubre de 1989). Véase también el artículo de Daniel Eduardo Matul Novales: "Estamos Vivos", en *Nueva Sociedad*, Nº 99. Caracas: Enero-Febrero de 1989; pp. 147-149. Estos testimonios se encuentran en el opúsculo de José Oscar Beozzo: *Evangelização e Vº Centenário* (Vozes, Petrópolis, 1991) pp. 10-20.

³ Cf. Beozzo, *op.cit.*, p.16.

nocidio que tuvo lugar en América entre comienzos del Siglo XVI y principios del siglo XVII⁴, hay que sumar el tráfico negrero que alimentó el sistema de esclavitud que los occidentales introdujeron en América, y que perduró hasta fines del Siglo XIX. No fue la conquista y la colonización ibérica de parte de las América lo que creó el tráfico. Este ya existía desde comienzos del Siglo XV, cuando portugueses compraban negros en el norte de África para hacerlos trabajar como esclavos en la isla de São Tomé.⁵ Aumentó fuertemente a medida que los indígenas, sometidos a malos tratos y exigencias abusivas en el trabajo, iban muriendo en encomiendas, plantaciones o en la mita. Era necesario reemplazarlos, y para eso se recurrió a negros africanos. El racismo en América tiene en esa decisión su punto de partida, y sobrevive hasta hoy.

A este coro de voces de protesta se unen otras de una minoría de latinoamericanos, caribeños, norteamericanos y hasta de occidentales. Critican duramente este proceso histórico que comenzó en 1492, que consideran "una historia de opresión".⁶ Entienden que el 5º centenario es una ocasión propicia para denunciar las dominaciones que diversos poderes occidentales, coaligados con las oligarquías criollas, han ejercido sobre indios, negros, mestizos, mulatos, descendientes de inmigrantes, etc. Al mismo tiempo, aprovechan la oportunidad para comunicar que América Latina y el Caribe son tierras donde van creciendo pueblos que resultan de un crisol de razas diferentes, portadores de esperanza y de la alegría de vivir. Una de estas voces es la del antropólogo -y, hoy también senador- brasileño Darcy Ribeiro, que al final de un artículo recientemente publicado, afirma: "Cuando salgamos de la pobreza y la ignorancia a la que hemos estado condenados durante siglos, como productores de lo que no consumimos, para así generar prosperidades ajenas, vamos a brillar finalmente como civilización nueva, creativa, solidaria, alegre y feliz que llegaremos a ser."⁷

Esta breve reseña de posiciones polémicas en torno a la conmemoración del 5º centenario, demuestra que el asunto es encarado como una oportunidad para batallas ideológicas. El occidente quiere, en este momento, afirmar su genio ascendente (según su autoconciencia). Los sectores conservadores de la Iglesia Católica

4 Véase: Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación - 1492-1973*. Nova Terra, Barcelona, 1974/ 3ª ed., pp. 24-85.

5 Laënnec Hurban, *Trafico e Escravidão dos Negros na América*, en *Concillium*, Nº 232/6 (1990), pp. 90-91.

6 Tulio Halperin Donghi, *Historia de América Latina*. Alianza, Madrid, 1977, p.16.

7 Darcy Ribeiro, *O Povo Latino-Americano*, en *Concillium*, op. cit., p.14.

Romana ven en esta efeméride un momento favorable para afirmar su proyecto de restauración del poder pontifical, contrariando así a los progresistas de esa misma iglesia, que entienden que la circunstancia no da lugar a celebraciones, sino a expresiones de arrepentimiento y de penitencia. De este modo, los progresistas adoptan una posición que entiende ser solidaria con las víctimas de la conquista, la colonización y las sucesivas dominaciones experimentadas por los pueblos de América Latina y el Caribe. Unen, por lo tanto, sus voces a las de quienes enfatizan que "celebrar los 500 años" significa dar apoyo a las posiciones de quienes siguen aprovechándose de estas tierras y estos pueblos, chupando la sangre que corre de sus venas abiertas.

Por lo tanto, es evidente que el momento no es apropiado para sobrios y tranquilos análisis de lo ocurrido en este lapso de cinco siglos. Por otra parte, como lo hacía notar Gustavo Gutiérrez en uno de sus textos publicados últimamente, citando a José Carlos Mariátegui, "No se puede rehacer la historia. Es una cuestión de realismo."⁸ No es posible volver hacia atrás en el tiempo y corregir aquellas tendencias que se concretaron en el saqueo de las riquezas acumuladas por los indígenas; en la introducción del modo de producción esclavista; en el genocidio indígena; en la violación repetida de la identidad cultural y de los derechos humanos de indios, negros y pobres de todo pelo que han poblado y pueblan las tierras conquistadas, colonizadas, y aún sometidas a otras dominaciones luego del proceso de emancipación política formal que tuvo lugar en el correr del siglo XIX. Eso ocurrió y no puede ser deshecho. Hay quienes pretenden encubrirlo. Hay quienes entienden que hay que justificarlo como una necesidad histórica, como el precio exigido para pasar de la barbarie a la civilización. De ese modo, basándose en la legitimación del pasado, hoy se busca justificar reajustes económicos que nos abren el camino a modernizaciones necesarias. Hay, al mismo tiempo, otros que no sólo repudian estas legitimaciones y justificaciones del pasado y denuncian el "encubrimiento" de injusticias y violaciones so pretexto del "descubrimiento", que también rechazan la tesis del "encuentro" de razas y culturas porque al fin de cuentas lo que prevaleció fue la voluntad de una raza y de una cultura; y por eso mismo critican fuertemente la afirmación de que hubo diálogo entre Europa y América, porque lo que se produjo fue una invasión de pocos, que con una tecnología más eficiente en el arte de la guerra tuvieron la posibilidad de imponer su voluntad de muerte. Puede ser que aún nos impresionen las "virtudes"

⁸ Gustavo Gutiérrez, *O Quinto Centenario*, en *Concillium*, op. cit., p.14.

ibéricas: la honra, la seriedad de la "palabra dada", el respeto del nombre, etc. Eso existió y aún sigue válido por algún lugar del mundo ibérico (¡sólo Dios sabe dónde!); sin embargo, los testimonios de los indígenas dicen que, en la mayor parte de los casos, esas virtudes brillaron por su ausencia. Téngase en cuenta, por ejemplo, el testimonio de Chilam Balam de Chumayel, maya que se expresó en el *Libro de los Linajes*, recogido por Miguel León Portilla:

"Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes,
fue que nos penetró la tristeza, que entró en nosotros el cristianismo.
Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios.
Pero éste fue el principio de nuestra miseria,
el principio del tributo,
el principio de la limosna,
el principio de la discordia oculta,
el principio de la lucha con armas de fuego,
el principio de los atropellos,
el principio del despojo de todo,
el principio de la esclavitud por las deudas,
el principio de las deudas cargadas sobre las espaldas,
el principio de continuas contiendas,
el principio del padecimiento.
Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres,
el principio del uso de los caciques, de los maestros de escuela,
y de los fiscales...
Los pobrecitos no protestaban contra aquel,
que por su buen placer los esclavizaba,
el anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos,
gato montés de los pueblos, aprovechador del pobre indio.
Pero vendrá un día en el que llegarán hasta Dios las lágrimas de sus ojos
y bajará de golpe la justicia de Dios sobre el mundo."⁹

En convergencia con este testimonio maya se puede leer el texto del quechua Felipe Guamán Poma de Ayala¹⁰, a través de cuyas palabras el dolor y el sufrimiento emergen constantemente. Infelizmente, esa historia no puede ser rehecha.

⁹ Manuel León Portilla, *El Reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1980, p. 86.

¹⁰ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI, México, 1980. p. 119.

Hay que asumirla. Es la herencia común que nos ha sido legada. Incluso países que, sin decirlo abiertamente (¡por supuesto!), se jactan porque "no tienen el problema indígena", como es el caso de Uruguay, no deben ni pueden olvidar que la no existencia del mismo no se debe a que fue resuelto, sino simplemente a que fue suprimido. En realidad, los suprimidos fueron los indígenas, liquidados ferozmente por los Rivera en el correr de la década de 1830.¹¹

Cuando se organiza un seminario sobre el 5º centenario del comienzo de la conquista y colonización ibéricas, creo firmemente que hay que encararlo como parte de esta disputa ideológica inevitable que estamos experimentando. Evidentemente, se harán contribuciones científicas más o menos significativas. Hay una exigencia de fidelidad a los hechos que no debe ser soslayada. Pero también hay una exigencia de justicia a las víctimas de todo este triste proceso que debe ser afirmada como prioridad. Sobre todo cuando un seminario de este género tiene lugar en el contexto de una institución de enseñanza teológica evangélica. Y esto por dos razones. Primero, porque el Evangelio, y Jesús Mesías particularmente, siguiendo la tradición profética, se ponen del lado de los pobres y oprimidos. Por lo tanto, el punto de vista hermenéutico para entrar en esta lucha ideológica, me parece ser el de los injusticiados y empobrecidos. Es una posición que emerge de nuestra fe en Dios. Es algo teológico que se traduce en una posición teológica. Segundo, porque las Iglesias Evangélicas de América Latina no pueden pretender ser inocentes por su participación en estos 500 años de historia. Ni el intento de colonización calvinista de la Bahía de Guanabara (Siglo XVI), ni las tres décadas de colonización reformada holandesa en Pernambuco (Siglo XVII), ni la presencia evangélica en el Caribe, ni la participación activa de evangélicos en el tráfico de esclavos¹², ni la propuesta de evangelización de las misiones evangélicas a partir del Siglo XIX (en gran parte orientadas según las fuertes tendencias que componen la "religión civil americana") y durante el siglo XX, permiten discernir que haya prevalecido en la evangelización intentada por los evangélicos algo que no haya sido guiado por la conquista cultural. Es evidente que, así como no todos los esfuerzos misioneros católicos estuvieron determinados por este espíritu de conquista cultural, también hubo intentos evangélicos que fueron y son inspirados por la fuerza del Evangelio. No obstante, hay que reconocer que, según

¹¹ Véase más adelante en este mismo volumen el artículo de Alejandro Zorzin.

¹² Cf. Eric Williams, *Capitalisme et Esclavage* (trad.). (Ed. Présence Africaine) París, 1968; también, de L. Crête, *La traite des Nègres sous l'Ancien Régime*. Pervas, París, 1989.

el sentir de las víctimas, las misiones y las instituciones eclesiásticas se situaron en su gran mayoría del lado de los dominadores. Ahora se trata de cambiar, de pasar por un proceso de conversión (*metanóia*), de reorientación (*shuv*), no sólo del pensamiento, sino sobre todo de las prácticas evangelizadoras.

El marco institucional de este seminario, según se acaba de indicar, da precisión al foco de nuestra atención. La cuestión del 5º centenario puede ser encarada en planos diferentes: histórico, sociológico, económico, político, antropológico, hasta psicológico. Desde cada una de estas aproximaciones se harán aportes más o menos importantes para aclarar el problema. Ellos deben ser tomados en cuenta para alcanzar una comprensión más global del asunto. Pero en este contexto corresponde emprender un intento de ponderación teológica de la conmemoración. La pregunta teológica por excelencia es: ¿Qué está haciendo Dios en medio de todo esto? ¿Dónde está Dios? Porque según donde Dios está, y discerniendo lo que hace, las comunidades cristianas (sean cuerpos eclesiásticos o grupos eclesiales) deben orientar su acción en fidelidad a lo que Dios está realizando. La teología sigue lo que las comunidades afirman sobre Dios. En ese sentido, acompaña las afirmaciones de las comunidades.¹³ El desarrollo del pensamiento teológico se hace a partir de ese discernimiento de la fe de la Iglesia.

El problema que está planteado (¿cómo conmemorar el 5º centenario de la llegada de los ibéricos a esta parte del mundo que llamamos América?), ya polémico según hemos visto, se complica cuando se toma en cuenta que no hay consenso en torno al sentido de la conmemoración: ¿celebración o penitencia? ¿Descubrimiento o encubrimiento? ¿Encuentro o invasión? Mas, si es verdad que no hay acuerdo en torno a estos puntos, creo que se puede decir que hay una cierta conformidad de opiniones con relación a aquellos problemas en torno a los que se anuda la discusión (por lo menos, aquellos que interesan a la teología). Son fundamentalmente tres. El Papa Juan Pablo II tuvo la capacidad de plantearlos brutalmente. Es evidente que lo hizo de acuerdo a su propio punto de vista y según sus propios intereses, claramente expresados en su proyecto de restauración de la autoridad pontificia en la Iglesia Católica Romana después de haber pasado quince años de la realización del *Concilio Vaticano II*. Al tomar conocimiento de las críticas al documento preparatorio para la 4ª Asamblea General del episcopado cató-

¹³ Cf. Karl Barth, *Dogmatique. Vol. I. La Doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique. Tome Premier*. Ed. Labor et Fides, Genève, 1953, pp. 2-3; p. 11. En ese sentido, es "un acto segundo", concepto que también es desarrollado por teólogos de la liberación en América Latina, como Gustavo Gutiérrez; Juan Luis Segundo y Hugo Assmann, entre otros.

licorromano que tendrá lugar en 1992, en Santo Domingo¹⁴, las que comenzaron a arreciar sobre todo de parte de los conservadores más que de los progresistas, Juan Pablo II decidió que se redacte otro documento preparatorio que tendrá como título: *Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana*.¹⁵ Me parece que estos tres temas: la evangelización, la cuestión de ser humano en América Latina y el Caribe, y el problema de la cultura, son puntos generadores muy importantes en el debate teológico latinoamericano. Sorprendentemente, reeditan temas que fueron muy candentes cuando comenzó la misión cristiana en las Américas. Aunque en nuestro tiempo no es posible discutir esos asuntos de la misma manera que en el Siglo XVI, pienso que es útil mirar a estos puntos en disputa teniendo en cuenta elementos de las discusiones habidas en torno a los mismos en los principios de la misión evangelizadora que acompañó a la conquista y la colonización.

Nueva Evangelización

Es un tema sobre el que insiste mucho Juan Pablo II. En su comprensión, la evangelización puede ser "nueva" si aprovecha adecuadamente las oportunidades que ofrece la tecnología contemporánea más desarrollada para comunicar el mensaje redentor de Jesucristo. No creo traicionar el pensamiento del pontífice romano si afirmo que el proyecto más estrechamente vinculado a sus intenciones en este campo es el llamado «Lumen 2000», lanzado por el *Movimiento de Renovación Carismática Católica*, fuertemente influido por las experiencias de los televangelistas de la así llamada «iglesia electrónica». El proyecto «Lumen 2000» no sólo pretende evangelizar a través de los medios masivos de comunicación, sino también entrenar un número grande de "animadores" de grupos (reclutados sobre todo entre el clero) que discutirán los mensajes emitidos a través de la radio y la televisión. Juan Pablo II, y quienes lo apoyan con este proyecto, entienden que la Iglesia de Roma tiene que innovar radicalmente, sobre todo si no quiere perder el apoyo de vastos grupos populares, especialmente en América

¹⁴ Cf. CELAM, "Elementos para una Reflexão Pastoral em Preparação a IV Conferência Geral do Episcopado Latino - Americano. (Santo Domingo, República Dominicana, 1992 - Uma Nova Evangelização em Uma Nova Cultura), Ed. Loyola, São Paulo, 1990.

¹⁵ Este nuevo texto será conocido luego de que se realice la próxima Asamblea del CELAM, a fines de abril de 1991, en Buenos Aires.

Latina y Africa. El Papa desconfía fuertemente de la acción evangelizadora de las iglesias locales. Entiende que la recentralización de la institución eclesiástica exige una presentación más uniforme del mensaje cristiano, y percibe que la oportunidad para que ello se concrete está ofrecida por las facilidades que brindan a tal fin la radio y la TV. En una época de cultura de masas, la predicación debe apelarlas.

Hay una constatación positiva detrás de estas pretensiones pontificales, sobre todo cuando se proyectan sobre América Latina. Si se apela a una "nueva evangelización" es porque las formas de presentación del mensaje de Jesús empleadas hasta ahora, no fueron apropiadas. Si bien esto no se dice explícitamente, forma parte de lo que Juan Pablo II pretende decir. O sea, la evangelización de los hombres y mujeres de América Latina y el Caribe, aún está por ser llevada a cabo. Es un punto en el que hemos insistentemente concordado los evangélicos. Parte de la "iglesia electrónica" (la gran mayoría, por cierto) está de acuerdo con el Papa sobre este particular. Para que aumente el número de convertidos "reales" hay que trabajar a nivel de las masas, según lo que éstas exigen. De ahí la "nueva evangelización". Es evidente que no se puede exigir de los convertidos por estos medios la práctica de una fe madura y responsable. El cristianismo que de ello resulta ha de manifestarse a través de expresiones de masa, como en la Polonia del Papa Wojtyla, donde las masas se unen en la veneración a la Virgen de Czchestockowa. La "nueva evangelización", según Juan Pablo II y los televangelistas evangélicos es la evangelización de las masas.

Como se sabe, no hay consenso en torno a esta posición. Dos grandes tendencias muestran su desacuerdo frente a ella. En primer lugar están quienes, también interesados por la evangelización de las grandes masas latinoamericanas (reconocen, por lo tanto, que la evangelización está por hacerse), entienden que no es "evangelización" la emisión de un mensaje que no se da en un encuentro interpersonal. En un momento en el que las grandes mayorías irrumpen en la historia latinoamericana y caribefía, los evangelistas no pueden repetir los errores del Siglo XVI, cuando prelados y sacerdotes de "la iglesia oficial" (aquella que servía prioritariamente a los intereses de las coronas de España y Portugal), impusieron la doctrina cristiana a los indígenas. Estos fueron objeto de esa obra de cristianización. Muy pocos fueron evangelizados. Evangelización es comunicación, diálogo, y no hay que confundirla con adoctrinamiento. La catequesis apoya la comunicación. A veces, hasta puede prepararla. Sin embargo, nunca puede tomar su lugar.

Para quienes defienden este punto de vista¹⁶, la "nueva evangelización" es puesta en marcha por los propios evangelizados. O sea, hoy y aquí en América Latina, cuando los pobres invaden las iglesias, y las comunidades cristianas más dinámicas son comunidades de pobres (CEBs, o comunidades pentecostales), la "nueva evangelización" no es impartida, sino compartida. Es "nueva", dice Leonardo Boff, porque está más basada en el Evangelio que en la doctrina eclesial. Es "nueva" porque son nuevos sus destinatarios: las culturas populares, los oprimidos, los indios, los negros, las mujeres pobres y marginalizadas, los menores abandonados, quienes no tienen tierra ni casa. Es "nueva" porque se comunica a través de métodos nuevos, y no de "medios" nuevos: la animación de la cultura popular y la educación popular para la libertad. Es "nueva" porque se articula bíblicamente (el hecho religioso más importante que se manifiesta hoy en América Latina y el Caribe es la creciente avidez que el pueblo tiene por leer la Biblia e interpretarla). Es "nueva" porque da lugar a nuevas formas de ser iglesias (CEBs, y nuevas pastorales). Es "nueva" porque genera una nueva espiritualidad que se manifiesta en el quehacer cotidiano de las comunidades cristianas, que se vuelcan hacia el testimonio de su fe antes que a prácticas ambiguas de piedad popular. Y, finalmente, es "nueva" porque crea una nueva relación de la iglesia con el mundo, puesto que aquélla da fin a su alianza histórica con los poderosos y se articula con los oprimidos... Como se puede ver fácilmente, las palabras que usan Juan Pablo II y Leonardo Boff son las mismas ("nueva evangelización"), ¡pero su significado es muy diferente!

La segunda tendencia, que manifiesta un desacuerdo profundo con la posición del Papa, es la de quienes entienden que la vivencia de la fe evangélica es algo que sólo pueden tener las *minorías* convertidas.¹⁷ Por un lado, porque se les dice a los discípulos que son "la sal de la tierra" (Mt 5:13): se trata de mantener el gusto, la potencia de la tierra, ¡pero no de transformarla en una montaña de sal! El/la convertido/a es quien "sabe" lo que Dios está llevando a cabo en el mundo. Quienes viven como convertidos, tienen conciencia entre las masas del poder del Evangelio. Por otro lado, quienes tienen esta conciencia están llamados a comu-

¹⁶ Cf. Leonardo Boff, *A Nova Evangelização*. Vozes, Petrópolis, 1991. Los argumentos de este libro están resumidos en su artículo "A Nova Evangelização: Irrupção de Nova Vida", en *Concillium*, *op.cit.*, pp. 128-137.

¹⁷ Cf. Juan Luis Segundo: *Teología Abierta para el Laico Adulto*, Tomos 1 - 5; Lohlé, Buenos Aires, 1968-1972; *De la sociedad a la teología*; Lohlé, Buenos Aires, 1970, *Masas y Minorías en la diléctica divina de la liberación*. La Aurora, Buenos Aires, 1973.

nicarla (y comunicación es una relación entre personas, y no entre masas, o a las masas) como una "buena noticia". Y, además, comprender que haciendo esto sólo se siembra la Palabra: el crecimiento es obra de Dios. Juan Luis Segundo afirma: "Evangelizar supone, en efecto, esa" dos cosas inseparables y complementarias: que sabemos nosotros mismos hallar y comunicar lo esencial de la buena nueva, primero, y, segundo, que sabemos detenernos allí y aceptar el ritmo de la maduración de la palabra de Dios."¹⁸

La diferencia entre el concepto del Papa Wojtyla y los teólogos latinoamericanos salta a los ojos. El primero da a conocer, anuncia un mensaje. Los otros entienden que evangelizar, es comunicar, compartir, hacer potente algo que tiene lugar en la vida de todos. El primero es el sujeto que proclama a los objetos una noticia. Boff, Segundo y otros perciben que todos somos sujetos llamados a tomar conciencia de lo que Dios hace en el mundo, y a participar en esa decisión. Su anuncio es una "buena noticia" porque incluye a todos. No hay excluidos, incluso aunque las mayorías no sepan de ella. Tengo la convicción que, básicamente, estas dos maneras de comprender lo que es evangelizar fue lo que distinguió a la iglesia oficial de la iglesia misionera (la de Montesinos, Las Casas, Juan del Valle, Valdivieso, etc.) en el Siglo XVI. La iglesia oficial estaba plenamente presente en la proclama del padre Valverde al inca Atawallpa en ocasión de la conquista del Perú. También lo estaba en la acción del padre Nóbrega en Brasil: para ella evangelizar consistía en predicar un mensaje que debía ser aceptado. No había diálogo posible. Igual posición se encuentra en Gaspar Barleus, calvinista que acompañó a la empresa de colonización holandesa del Nordeste brasileño.¹⁹ En cambio, para la iglesia misionera (finalmente derrotada por la oficial), evangelizar era "persuadir suavemente", pacíficamente.²⁰ Para ello, al mismo tiempo que se da testimonio de la fe, hay que saber reconocer en el otro la presencia del Evangelio. Así, por ejemplo, fue lo que ocurrió en el célebre encuentro de Jesús con la mujer cananea (Mt. 15.21-28).²¹ Del mismo modo, los misioneros supieron abrirse y acoger aquellos elementos de las culturas indígenas

¹⁸ Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, p. 39.

¹⁹ Gaspar Barleus, *História dos Feitos Recentemente Praticados, durante oito anos no Brasil*. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1974. cf. esp. p. 71.

²⁰ Fray Bartolomé de Las Casas, *Del único Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975², p.30.

²¹ Hay un maravilloso sermón de Lutero sobre este pasaje, de 1525.

que eran presencia del Evangelio. Por ejemplo, cuando visitamos México encontramos templos grandiosos, donde se podían reunir hasta 5.000 personas, que nos sorprenden porque las capillas para la celebración eucarística están del lado de fuera de los muros. Los misioneros no impusieron su propia visión cultural de Occidente y supieron hacer lugar a la convicción de los indígenas de que Dios, por ser infinito, no puede ser encontrado en lugares cerrados, sino bajo el cielo abierto. De este modo la cultura de los aztecas no era demonizada, descalificada, como lo hacía la iglesia oficial. La evangelización no era de un sujeto a objetos, sino que era algo referido a un nosotros. Evidentemente, el concepto de "nueva evangelización" de los teólogos latinoamericanos de la liberación está más próximo a la práctica de la iglesia misionera que las afirmaciones de "nueva evangelización" de Juan Pablo II. Lamentablemente el genocidio impuesto a los indígenas dejó prácticamente a la iglesia misionera sin fieles. Para continuar su obra no tuvo otra alternativa que recurrir a las reducciones indígenas: sólo en ellas, y no siempre -por desgracia-, los indios podían sentirse más o menos seguros. Además los misioneros vieron sus vidas amenazadas y perseguidas. Las Casas tuvo que tomar el camino del exilio. Valdivieso fue asesinado por terratenientes encomenderos de América Central.

Los obispos y padres de la iglesia misionera constituyeron una comunidad profética. Sin profetas no hay evangelización plena. No sólo anunciaron el Reino del Espíritu, reino de la libertad (siguiendo en esto las orientaciones que había elaborado Joaquín de Fiore y varias expresiones de la iglesia de los pobres en la tardía Edad media), sino que también supieron discernir la diferencia radical entre conquista y evangelización. Esta es para bien de hombres y mujeres, es *pro vita humana*. En cambio, la conquista fue para apropiarse de las riquezas, del oro de América; si para eso había que matar, entonces que se matase... Por eso los misioneros denunciaron proféticamente: "La insaciable codicia y ambición que tenían (los conquistadores y colonos), que fue la más grande que podía haber en el mundo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, por las que no tuvieron respeto ni les mostraron la menor estima, tratando a sus gentes ya no digo como a animales, sino como más o menos el estiércol de las plazas."²² Evangelizar significa que la buena noticia de la Palabra de Dios llega a seres humanos. Por eso

²² Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Buenos Aires; p. 33. Véase sobre la denuncia profética de los misioneros a la conquista, el libro de Gustavo Gutiérrez, *Dios o el Oro en las Indias*. Siglo XVI. CEP, Lima, 1989.

la evangelización tiene que enfrentar y denunciar lo que oprime a los hombres y a las mujeres. ¿De qué vale la utilización de los *mass-media* para anunciar la Palabra de Dios, si los *media* quieren justamente lo opuesto a lo que busca Dios?

Promoción Humana

Es un concepto impreciso. Tiene raíces tanto en la antropología teológica como en la doctrina social de la Iglesia Católica Romana. En el caso de Juan Pablo II, que como teólogo recibió la fuerte influencia del personalismo de Emmanuel Monnier, significa que el ser humano llega a su madurez cuando crece al punto de ser persona, lo que se expresa tanto como ser individual como social. La promoción del ser humano significa sobre todo el esfuerzo que ayuda a crear condiciones favorables para que hombres y mujeres puedan llegar a tener una verdadera dimensión humana. Pablo VI, hablando de esto en su Encíclica *Populorum Progressio*, señaló la necesidad del "desarrollo integral del hombre", al que deben contribuir otros procesos de desarrollo: social, económico, político, cultural, etc. El asunto es polémico porque en la noción de "promoción humana" existe implícitamente la idea de que aquéllos entre quienes tal promoción debe ser impulsada, no son plenamente humanos. Existen condiciones (objetivas o subjetivas) que obstaculizan el proceso que deben seguir hasta llegar a una "verdadera humanidad". De ahí la importancia de la contribución a proyectos en favor de cooperativas, desarrollo comunitario, educación popular, rehabilitación de marginales, de grupos indígenas, de mujeres pobres, etc. Son proyectos importantes que, especialmente durante el último cuarto de siglo, han permitido la sobrevivencia y -en algunos casos excepcionales- hasta el crecimiento de la fuerza socio-económica de parte de sectores populares. La meta de la "promoción humana", en la práctica, es llegar a ser tan humanos como lo son los "más desarrollados". El paradigma humano, de hecho, está indicado por la vida más opulenta, que dispone de mayores oportunidades, con la ciencia más adelantada y la tecnología más avanzada. "Promoción humana" significa ser más civilizado, más ajustado al desarrollo socio-económico-cultural.

Mas, ¿quién fija el nivel de este desarrollo y las exigencias de este ajuste? Todos sabemos que esto es algo que se impone desde posiciones de dominación. El tema de la "promoción humana" me hace pensar en la táctica de la "modelación humana" que tuvo tanta importancia durante los primeras décadas de la colonización. Los indios, al igual que los moros durante el período de la recon-

quista de España por parte de los cristianos, fueron considerados bárbaros que debían ser civilizados. Juan Ginés de Sepúlveda fue el ideólogo principal de esta tendencia. Equiparando moros con indios (¡para la conciencia hispánica ambos fueron "enemigos"!), llegó a escribir en límpido latín: "Creo que se puede someter a los bárbaros con el mismo derecho con que se les puede forzar a oír el evangelio".²³ Para que los bárbaros llegasen a ser civilizados era necesario que fuesen sometidos y tratados por la fuerza (esto es: bárbaramente). Esta ideología prevaleció en la iglesia oficial. El propio padre Nóbrega llegó a aceptarla cuando fue Provincial de los Jesuitas en Brasil.²⁴ Basados en la traducción latina (Vulgata) del texto de Lucas 14:23 (*et compelle intrare*), los sostenedores de este punto de vista entendían que era legítimo el uso de la coacción en la misión. Evidentemente no se trataba de la iglesia misionera, sino de la oficial. Hans Jürgen Prien, comentando esta actitud, dice "Los indios les aparecen *como niños*, que hay que llevar de la mano en el camino de la fe y que en ciertos casos de necesidad hay que mantener en el buen camino por medio del castigo corporal."²⁵ El modelo de ser humano a ser tomado en cuenta para la formación de estos "niños" es dictado por las exigencias de la colonización ibérica.

Importa decir sobre este particular que se desarrolló un importante debate durante el Siglo XVI sobre el concepto de lo humano. Para Ginés de Sepúlveda y sus seguidores se debía hacer *tabula rasa* con lo que pudo haber sido la vida de los indígenas antes de la llegada de los ibéricos. Fray Bartolomé de Las Casas, así como también Juan de Zumárraga (que fue primer obispo de México) oponían a esa formulación consideraciones basadas en el pensamiento humanista de Erasmo. Nadie llegó a plantear que los indígenas podían ser considerados como humanos en el sentido pleno de la palabra. Por eso, un jesuita como José de Acosta (muy influyente entre el clero de América hacia fines del Siglo XVI) entendía que los indígenas, en su gran mayoría, más bien eran fieras que, si bien tenían sentimientos humanos, carecían de aquellas formas de vida que caracterizan a los seres hu-

²³ Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates Alter*; apud H.J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Sígueme / Sinodal, Salamanca / São Leopoldo, 1985, p. 203.

²⁴ Carta del Padre Nóbrega al Rey de Portugal, citada por Serafin Leita, *Historia da Companhia de Jesus*. Livraria Portugalia/ Civilização Brasileira, Lisboa/ Rio de Janeiro, 1938. Tomo II, p. 166.

²⁵ Hans-Jürgen Prien, *op. cit.*, p. 204 (subrayado mío).

manos: leyes, autoridades supremas, magistrados.²⁶ De ahí que Acosta elaboró todo un sistema de premios, castigos, emulaciones y organización social tendiente a la "modelación humana" de los indígenas, pues él participaba de aquel "amplio consenso (de) que los indios primero habían de aprender a ser "hombres" y a vivir como tales antes de que pudieran ser cristianos."²⁷ El padre Acosta no se planteaba si era humano el comportamiento de los ibéricos. Este era un presupuesto que no se sometía a ninguna crítica.

Las reflexiones sobre el debate del Siglo XVI tienen que ver con la exigencia de *reajuste económico* que hoy se imponen sobre los pueblos de América Latina y el Caribe. En un momento en el que sistema capitalista (*no* el modo de producción) ha entrado en una crisis de reformulación, la exigencia de "reajuste" no es para todos, sino para los "menos desarrollados". Los "desarrollados" entienden que son el paradigma a ser alcanzado por los subdesarrollados. Desarrollo significa "humanización". Africa, y ahora América Latina, tienen que pasar por procesos de "promoción humana" para llegar a desarrollarse. Hay una relación estrecha entre las teorías de "modelación humana" del Siglo XVI y las de "promoción humana", tan caras a algunos voceros de la doctrina social católica.

Nadie puede desconocer, evidentemente, que hay graves problemas sociales, económicos, políticos y culturales que afectan a mujeres y hombres de nuestros países. Hay que solucionarlos, y para ello pueden servir mucho las experiencias de otros pueblos. Mas, no dejan de ser experiencias. Es un grave riesgo tomarlas como "modelos", como "paradigmas". Modelos y paradigmas son construcciones, generalmente impuestas con autoridad, desde centros de poder. No tienen, por lo general, base en la sustancia de las cosas, sino en los conceptos. En ese sentido, modelos y paradigmas son artefactos que funcionan *idealmente*. En América Latina y el Caribe hemos sufrido y continuamos sufriendo por la tendencia del espíritu mimético de los grupos dominantes y los intelectuales tradicionales, que siempre aceptan el "modelo" o "paradigma" que viene del exterior. Hoy la palabra de orden es "modernización", así como el modelo es el del "reajuste neoliberal". (Que de *neo* no tiene nada. Se trata, infelizmente, del viejo y rancio liberalismo de fines del Siglo XVIII, adaptado al proceso de "globalización" capitalista). Todo eso se acepta acríticamente, sin percibir que nuestra historia latinoamericana se da

²⁶ Cf. P. Borges, *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Depto. de Misionología Española, Madrid, 1960. p. 203ss.

²⁷ Prién, *op.cit.*, p. 205.

en los tiempos modernos, que no es pre-moderna, y que nuestros problemas actuales no derivan tanto de una ingerencia del Estado en el campo económico, sino de una subordinación de la acción del Estado a los intereses de los grandes poderes económicos.²⁸ O sea, hay que reconocer los problemas que enfrentamos, y al mismo tiempo tener el valor de intentar resolverlos con nuestras propias fuerzas, con nuestro ingenio. Para esto no se necesitan "modelos". La promoción humana consiste en llegar a ser lo que ya somos. Puede ser que diferentes a los demás, sin tener que entrar en ningún mimetismo que nos haga aceptables a los "desarrollados".

Para terminar este punto, nuestra humanización consiste en reconocer lo humano que nos caracteriza y expandirlo. Constituimos pueblos que van surgiendo a la historia como resultado de razas y culturas que se mezclan. ¿Pueden ser desconocidas las diversas contribuciones indígenas en Chile, Paraguay, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Panamá, Nicaragua, Honduras, Guatemala, México, e incluso en Brasil, donde hoy sólo sobreviven 250.000 indígenas en una población de 150 millones? ¿No es hora de reconocer alegremente, superando todo racismo, el aporte de los pueblos africanos en países como Brasil (segundo país en población negra en el mundo, sólo superado por Nigeria), Perú, Colombia, Panamá, Costa Rica, Venezuela, Cuba, República Dominicana, Haití y el resto del Caribe? Esto es imposible, sobre todo después de 1990, cuando los dos hechos más importantes protagonizados por sectores de los pueblos latinoamericanos han sido el levantamiento indígena que tuvo lugar en el mes de junio en Ecuador, y el movimiento popular que llevó a Juan Bertrand Aristide a la presidencia de la República de Haití. Son expresiones populares que señalan dónde están las energías para la "humanización" de América Latina.

Cultura Cristiana

De los tres temas, es ciertamente el más polémico. Es una de las preocupaciones que sobresalen en el pontificado de Juan Pablo II. A través del mismo, el Papa actual ha señalado repetidas veces que le preocupa menos el Estado Vaticano que

²⁸ PNUD-UNESCO-CLACSO, *Hacia un Nuevo Orden Estatal en América Latina y Caribe. Veinte Tesis Socio-Políticas y un Corolario de Cierre*. Buenos Aires, Abril de 1990.

la renovación de la cultura moderna desde un punto de vista cristiano.²⁹ Quiere cristianizar la modernidad. Eso aparece fuertemente en varias de sus conferencias dadas en ocasión de sus viajes (en Viena, en Estrasburgo frente al Consejo de Europa, en Santiago de Compostela, etc.). Una de sus decisiones importantes relacionada con esta tendencia ha sido la de reforzar la *Academia Pontificia de Ciencias* a través de su vínculo con el *Consejo Pontificio de la Cultura*, creado hace pocos años. Para Juan Pablo II parece ser prioridad esta "cristianización de la cultura". Por eso ha agarrado al vuelo la ocasión de los 500 años para lanzar la idea de la "cultura cristiana" como elemento que homogeniza la vida de los pueblos latinoamericanos.

No es una idea nueva. Ya estaba presente en el Documento de Consulta que el Celam hizo circular como preparación a la 3ª Asamblea del Episcopado Católico Romano, que tuvo lugar en Puebla (1979). En la sección histórica del mismo se dice, hablando de los acontecimientos del Siglo XVI que: "En esta época hasta el Siglo XVIII, se echan las bases de la formación de la cultura latinoamericana, de su radical sustrato católico."³⁰ La expresión tuvo eco en la *Introducción* del Documento de Puebla, en cuyo comienzo se expresa sobre la "Visión Pastoral de la Realidad Latinoamericana", que "El propósito de esta visión histórica es: SITUAR nuestra Evangelización en continuidad con la realizada durante los cinco siglos pasados, cuyos pilares aún perduran, tras haber dado origen a un radical sustrato católico en América Latina."³¹ Se vuelve a hablar de este "radical sustrato católico con sus vitales formas vigentes de religiosidad" en el párrafo 7, y se precisa más la idea en el párrafo 412: "En la primera época, del Siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la *unidad cultural* que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social."³² Sintetizando: hay una cul-

²⁹ Por eso ha dejado de ser jefe del mismo. Ahora es el Secretario de Estado de la Santa Sede que se ocupa de los asuntos políticos. Wojtyla ha asumido firmemente la jefatura de la Iglesia Católica Romana.

³⁰ CELAM, *Documento de Consulta para la 3ª Asamblea del Episcopado Latinoamericano sobre "la Evangelización de América Latina"*. CELAM, Bogotá, 1978, p. 59 (el subrayado es nuestro).

³¹ *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla - La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América latina* (2ª edic.); CELAM, Bogotá, 1982, p. 55.

³² *Ibid.*, p.125s. (los subrayados son nuestros).

tura latinoamericana, formada principalmente por la penetración evangelizadora durante el período colonial. Ella da la unidad a América Latina. Esa unidad no ha podido ser quebrada por los procesos históricos que llevaron a la emancipación y a la consolidación institucional de nuestros países. Hasta se puede agregar que hubo un período de formación de la identidad latinoamericana, de inocencia juvenil, seguido por otro en el que nos dividimos y desgarramos. El sustrato católico (del período colonial) nos vincula culturalmente. Las ideas que vinieron después (en las que prevalece el espíritu anglosajón) nos dividieron tanto económica, política como socialmente. La evangelización de América Latina está aún incumplida. Hay que llevarla a término. Hay que cristianizar la cultura. A partir del "radical sustrato católico" hay que oponerse a las expresiones foráneas (protestantismo, socialismos, "sectas", etc.) y afirmar las tradiciones de nuestros pueblos. Entre ellas sobresale el catolicismo romano.

En esta visión hay grandes simplificaciones de la historia vivida por nuestros pueblos. Son simplificaciones a partir de aquella *idea* de que es necesario renovar la cultura a partir de elementos cristianos. Se trata aquí del desarrollo de una ideología. El CELAM, a partir de 1989 ha dado gran importancia a este asunto. Si hay un sustrato católico radical de la identidad cultural latinoamericana, entonces lo que no es católico -cuando intenta tener raíces en América Latina y el Caribe- hiere el ser profundo de los latinoamericanos. Es una violación de nuestra cultura. Para que ésta sea respetada, hay que volverse hacia el tiempo en el que se plantearon nuestras bases: el período de la colonia (Siglos XVI-XVIII). Se trata de una ideología reaccionaria. No mira hacia adelante (en este sentido carece de dimensión escatológica). Y, lo peor, no tiene en cuenta la historia. No acepta lo que ocurrió. Por eso no puede proyectarse hacia el futuro. No tiene otro camino que refugiarse en el pasado.

Pero vayamos por partes. Primero: ¿existe la cultura latinoamericana? O, más bien, ¿no deberíamos aceptar la diversidad de culturas en el espacio del Caribe, Meso América, América del Sur y México? Cuando llegaron los ibéricos a estas tierras causaron una subversión generalizada. Impusieron con la fuerza de las armas, la violencia sexual y la religión de la cruz, un nuevo orden político, económico y social. Hirieron profundamente el campo simbólico de los indígenas, mas no lo destruyeron. Sus culturas fueron dominadas, pero persistieron y aún siguen vivas. De ahí las diferencias *profundas* entre quechuas y aymaras; mapuches y shuar, quiches y zapotecas, xavantes y yanomanis. No son sólo diferencias étnicas, sino también culturales. La evangelización no caló tan hondo como al-

gunos creen. No son los valores "cristianos" que fueron manifiestos en el levantamiento indígena del año pasado en Ecuador, sino sus tradiciones. En América Latina y el Caribe esas culturas no fueron ni son respetadas. No proponemos volver al pasado, sino comprender que "la cultura latinoamericana" está en proceso de formación. Las contribuciones de las inmigraciones europeas son algunos de los factores que contribuyen a crear esta cultura. Pero ciertamente no son los más importantes, por lo menos en Brasil, Paraguay, los países andinos, los del Caribe, los de América Central y México. Puede que la contribución europea sea decisiva en el Río de la Plata, más esto no une, sino que distingue a Argentina y Uruguay de otros países de la región. En los otros, las tradiciones indígenas y africanas son tanto o más vitales que la del catolicismo romano. Los derechos culturales de los pueblos latinoamericanos y caribeños serán violados una vez más si no se admite y acepta el gran pluralismo cultural que nos caracteriza.

Segundo, ¿es el elemento católico un radical sustrato cultural o un barniz que fue impuesto a la gran diversidad cultural existente en estas tierras? Es importante dar un vistazo al mundo simbólico de nuestros pueblos, a sus celebraciones, a sus fiestas. Ciertamente, son fiestas cristianas con símbolos cristianos. La más popular de todas ellas es el 8 de diciembre, día de N^{ra} Sra. de Guadalupe; el 12 de Octubre, de N^{ra} Sra. de Aparecida. En Perú se festeja a San Martín de Porras, etc. Curiosamente, no son imágenes tradicionalmente católicas. Guadalupe es indígena³³, imagen que mantiene la antigua devoción a la diosa Tonantia. ¿Cuál es el sustrato? No es por cierto la santa cristiana, sino la divinidad azteca. Y lo mismo puede decirse de la negra Aparecida y del moreno San Martín de Porras. La imagen cristiana es asumida para sobrevivir. Néstor García Canclini ha explicado muy bien esto, señalando que las culturas oprimidas, para mantenerse, adoptan las formas que le impone la cultura dominante. El contenido (sustrato) es dado por las culturas subalternas.³⁴ Percibiendo esta fuerza de las culturas dominadas, se desarrolló durante los Siglos XVI a XVIII un intento de descalificación de esas culturas. Para que se llegase a crear un "radical sustrato católico de nuestra cultura", debería haber ocurrido un proceso de inculturación. Eso no ocurrió

³³ ¿No miraba Fray Bernardino de Sahagún con enorme desconfianza a esa imagen y a esa fiesta, pues discernía en ellas la sobrevivencia de tradiciones indígenas? En su obra la demencia como "devoción sospechosa" e "invención diabólica"; cf. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Ed. Porrúa, México, p. 704-705.

³⁴ Néstor García Canclini, *As Culturas Oprimidas no Capitalismo*. Brasiliense, São Paulo, 1982. Véase también más adelante en este mismo volumen el aporte de Lucía Golluscio.

(excepto en el caso de la iglesia misionera que, según sabemos, fue vencida por el clero oficial en todos los campos. "Hubo, primero, un profundo desprecio de las culturas indígenas, dando vida a un racismo cultural que continúa hasta hoy, de tal modo que los europeos son considerados como quienes trajeron la civilización para los bárbaros de este continente. Hubo, en segundo lugar, y específicamente en el campo religioso, un movimiento de "demonización" de todas las manifestaciones culturales indígenas, de tal modo que no les quedaba otra salida, para ser considerados y aceptados como cristianos, que hacerse culturalmente españoles o portugueses. El resultado fue siempre una caricatura de los modelos que no conseguían imitar plenamente."³⁵

Esto que experimentaron las culturas indígenas fue también vivido por los negros. ¿No aparece Xangó por detrás de San Jorge en las imágenes de los cultos afrobrasileños? ¿No está Jemanjá presentada con los rasgos de María? En todos estos casos el sustrato no es "cristiano", sino de culturas no occidentales. Creo que éste fue el sentido de la evangelización que Cirilo y Metodio llevaron a cabo entre los pueblos eslavos. El Evangelio no descalifica, no demoniza. Rechaza aquello que no entra en la fe de Dios Amor. Por ejemplo, rechazó claramente los sacrificios de vírgenes por sacerdotes aztecas. Pero esto no dio motivo a un rechazo de la cultura azteca *in totum*. Del mismo modo, San Pablo no descalifica a la cultura helénica porque en ella se sacrificaba a ídolos (cf. 1 Cor. 8). El Evangelio no forma una nueva cultura. Es posible ser cristiano como griego, como judío, como escita (Gal. 3:27-28; Col. 3:1-11), pues el Mesías (Cristo) nos da una nueva humanidad. Esta no anula nuestra identidad cultural, mas nos da una nueva orientación para vivir en nuestra cultura. La pretensión de una *cultura cristiana* (fruto de una renovación cristiana de la cultura moderna) es una expresión clara de imperialismo cultural. Por eso hay que criticar esta ideología.

Tercero, algo que tiene que ver con los evangélicos. Así como el Catolicismo durante el tiempo de Pio IX, como ahora en el pontificado de Juan Pablo II, ha mostrado intenciones restauradoras romanizantes, de claro cuño occidental, también los evangélicos entramos en la historia de América Latina con un proyecto de conquista cultural. Hubo en el Siglo XIX, por parte de las Misiones e Iglesias Evangélicas una propuesta de renovación social, económica y política de los países de la región. La misma, al mismo tiempo que convocaba al progreso de nuestros pueblos, era impulsada por intereses económicos que procuraban la expan-

³⁵ José Oscar Beozzo, *op. cit.*, p. 39.

sión del liberalismo a nivel mundial. Esa tendencia conllevaba la ideología de la religión civil norteamericana. Desde entonces hasta hoy, ser evangélico en Latinoamérica y en Caribe es como ser pro-norteamericano.³⁶ Señalo esto porque las críticas que hicimos a las posiciones del pontificado católico romano actual, así como también al CELAM, corresponden (con los ajustes necesarios) a los evangélicos. ¿No habló Sarmiento desde el púlpito de la Iglesia Metodista de Buenos Aires? ¿No fueron nuestras misiones a los indígenas predicando la "demonización" de sus culturas? ¿No rechazamos como diabólicas las creencias africanas? Al fin y al cabo los evangélicos también tenemos que inculturarnos en esta América de los pobres.

ISEDET, abril de 1991

³⁶ Rubén Lores, *"El Destino Manifiesto y la Empresa Misionera"*, en: *Lectura Teológica del Tiempo Latinoamericano*. Seminario Bíblico Latinoamericano, San José de Costa Rica, 1979, p. 207-228.

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.