

Globethics Repository

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

Las formas históricas de la evangelización en America Latina [The historical forms of evangelization in Latin America]

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	Rios, Roberto E.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 03:19:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155874

LAS FORMAS HISTORICAS DE LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA

por **Roberto E. Rios**

Introducción

Naturaleza de este trabajo: ilibre de prejuicios, ya que no pude participar de varias de las sesiones anteriores!

Pistas para investigaciones más sistemáticas, sospechas a verificar. Hipótesis como punto de partida:

a. Evangelización(-ismo), proselitismo, cristianización, misiones, pastoral: términos más o menos intercambiables, aunque no carentes de peso propio. En muchos casos, herejías en el sentido neotestamentario: énfasis unilateral que engendra a un partido, aproximación sectaria.

b. Importancia fundamental del marco histórico. No queremos ser como una mula, que tiene un origen vergonzoso y un futuro sin esperanzas. Debemos plantearnos seriamente la pregunta de si la aparición del protestantismo en América Latina en el siglo XIX tuvo la misma legitimidad que su aparición en la Europa del siglo XVI. No se trata de mera curiosidad, sino de la necesidad de entendernos a nosotros mismos. Y no creo necesario recordar que la historia eclesiástica es inseparable de la secular.

1. La Cristianización de América Latina

La conquista de América Latina coincidió con la gran época de expansión de la Iglesia cristiana y con la Reforma protestante. En 1517, cuando los primeros barcos portugueses llegaban a China, abriendo así ese país nuevamente a la evangelización, Lutero iniciaba la controversia de las indulgencias. Cuando en 1520 se quemaba la bula papal de condenación de Lutero, el barco de Magallanes estaba en pleno viaje de circunvalación del mundo. Las nuevas comunicaciones y descubrimientos coinciden con el surgimiento de una nueva vida en la decadente iglesia de Occidente. Pero esta extraordinaria oportunidad para la evangelización del mundo fue aprovechada por la Iglesia de la contrarreforma y no por la cristiandad protestante. El prof. John Foster, de Glasgow, hace notar que, típicamente, la reforma protestante produjo un gran teólogo, Juan Calvino, pero la contrarreforma un gran misionero, Francisco Javier. Calvino, el francés, llegó a la Universidad de París en 1523; Javier, el español, lo siguió en 1525. Los maestros que ayudaron a hacer de Calvino un gran teólogo atrajeron al principio también a Javier. Pero en

1528 llegó a París otro español, un estudiante mayor que Javier: Ignacio Loyola. Javier se convierte en uno de sus seis primeros compañeros, el núcleo inicial de la Sociedad de Jesús, y en 1540 emprende su primer viaje misionero a la India. La reforma da un teólogo; la contrarreforma, un misionero. Las razones para esta situación fueron varias. La reforma afectó más bien a los países débiles del norte de Europa, preocupados más por su propio futuro independiente, mientras que la contrarreforma tocó a los grandes poderes del momento, que se estaban extendiendo por el mundo. Es motivo de seria reflexión anotar que el fenómeno habría de revertirse en los siglos XVIII y XIX, tanto en lo eclesiástico como en lo político. Entretanto, la reforma, luchando por su propia preservación, dio origen a iglesias ensimismadas, que gastaron muchas de sus energías en mostrar sus desacuerdos sobre la forma más adecuada de presentar el Evangelio.

La Evangelización de América Latina quedó en manos del catolicismo romano. El Papa, al reconocer los derechos del rey de España sobre las nuevas tierras, declaró terminantemente que debían ser evangelizadas y la reina Isabel de Castilla recordaba con frecuencia a sus lugartenientes esa obligación. Recién finalizaban en la península las guerras de liberación contra los moros, en las que se habían combinado también el celo patriótico con el religioso. Había toda una generación de soldados disponibles y el panorama internacional era propicio para la extensión de los imperios ibéricos. Cristóbal Colón resumió las dos motivaciones de la evangelización del Nuevo Mundo en su primer informe a la Corte, en el que, después de señalar que los habitantes son salvajes desnudos que comercian fácilmente intercambiando cosas de valor por espejuelos, cueros, etc., dice: "Yo mismo les di muchas cosas sin pedirles nada. Lo hice para pacificarlos y para que puedan ser guiados a la fe cristiana. Que Cristo se alegre con la salvación de las almas de tantas naciones hasta ahora perdidas. Regocijémonos todos, por la exaltación de nuestra fe y por el aumento de nuestros bienes".

La evangelización de nuestro continente lleva las marcas de ambas ambiciones, una cristiana, la otra demasiado humana. Pero aun la cristiana tiene sus características peculiares. Tanto España como Portugal constituían excepciones dentro del cuadro ideológico europeo. Con el Renacimiento había comenzado el derrumbe de la cristiandad medieval. Pero las naciones ibéricas, embargadas por las guerras contra los paganos en su propio suelo, se habían mantenido al margen de ese colapso y lograron retardarlo por mucho tiempo. De ese modo, lo que llegó a América fue una versión ya anacrónica del cristianismo: la visión de un Sacro Imperio Romano reconstruido en las nuevas tierras. La cristiandad fue un hecho histórico que había modelado al cristianismo occidental durante mil años. La unanimidad cristiana, la unión entre la comunidad civil y la religiosa, la identificación entre lo cristiano y lo humano, el derecho divino de los reyes, la severidad absoluta para con la herejía: todo ello se prolongó en América Latina porque España y Portugal todavía estaban en la Edad Media cuando conquistaron nuestro continente.

Nos llevaría mucho tiempo analizar las consecuencias de este fenómeno. Pero quisiéramos anotar que en América, esa cristiandad tropieza con una

cosmovisión diferente: la de los pueblos indígenas, con sus religiones de la naturaleza y con su concepción cíclica de la historia. La liturgia cristiana parece validarlas con su año cristiano y sus festividades anuales, recurrentes. Pero la diaria repetición del sacrificio de Cristo en la misa introduce un elemento perturbador en esa concepción circular. No podemos seguir esta línea por falta de tiempo.

Conocido es que, en general, los conquistadores, escasos de hombres, optaron generalmente por el sometimiento violento de los pueblos aborígenes. Un par de excepciones subrayan este hecho. Bartolomé de las Casas es un personaje controvertido pero significativo. Si bien dedicó casi toda su vida a procurar un cambio estructural en las relaciones con los pueblos conquistados, apelando especialmente a la corte española, sus primeros intentos fueron dirigidos a obtener en Centro América una sociedad cristiana de carácter voluntario. En 1516 propuso modificar el régimen de la encomienda, constituyendo una asociación de encomenderos que fueran responsables por el bienestar y desarrollo de una amplia zona de la actual Guatemala. Y en 1518 propuso un proyecto de colonización campesina mixta, en el que tanto españoles como indios compartieran las responsabilidades comunales. Lamentablemente, ambas propuestas nunca llegaron a concretarse. Pero por lo menos ilustran el hecho que, desde el mismo comienzo de la conquista, hubo intentos de modificar las condiciones en que ellas se daba, de modo que la evangelización de estos pueblos fuera más acorde con el evangelio que se proclamaba.

La segunda excepción es algo más tardía. En 1607 fue fundada la provincia jesuítica del Paraguay. En 1702, sus reducciones llegaban a 57, con 114.000 indios conversos, y cubrían un área que iba desde Porto Alegre al Este, Paysandú al sur, el centro del Paraguay al norte y parte del actual Chaco argentino al oeste. A diferencia de la encomienda, el régimen de las reducciones estaba basado en su carácter voluntario, unas veces por persuasión de los misioneros, otras por el deseo de los propios indios que la solicitaban. Se gobernaban ellos mismos, conforme a las estructuras políticas españolas de la época. Sus cabildos eran elegidos por el pueblo. Cada familia poseía su propia parcela de tierra heredable y había tierras comunales. Tenían autorización para usar armas de fuego. Entre 1644 y 1766, los indios de estas reducciones participaron de un centenar de expediciones y campañas militares al servicio del Virreynato del Río de la Plata. Poseían imprentas de las que salieron muchas obras traducidas al guaraní. Los guaraníes constituían la mayor parte de sus poblaciones. De carácter altivo, indomable, es motivo de sorpresa para los investigadores verlos voluntariamente sumisos a un puñado de sacerdotes desarmados. Alguna vez tendremos que dedicar tiempo a investigar más detenidamente la evolución de estas misiones y su incidencia sobre la actual República del Paraguay, que en su momento se constituyó en el único polo de desarrollo autónomo de América Latina, ferozmente aplastado en la guerra de la Triple Alianza.

Gustavo Gutiérrez, en su obra *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, afirma que en esta opción pastoral —que él denomina pastoral de cristiandad— “existe una equivalencia entre la conversión (la conversión del

corazón, la mutación interior) y la pertenencia a la Iglesia visible, que se realiza por el bautismo" y que se cuenta con el condicionamiento social "para mantener la unanimidad cristiana" (págs. 18 y 20). Una noción clave es la de "extra Ecclesia nulla salus", tomada literalmente, lo que conlleva a la necesidad de definir claramente los límites de la Iglesia y a asignarle un carácter marcadamente jurídico: se trata de la comunidad de los que profesan la misma fe, participan de los mismos sacramentos y viven bajo el gobierno de los legítimos pastores (Bellarmino).

2. Las crisis del siglo XIX

Esta unanimidad cristiana —lograda en la América Latina de los siglos XVII y XVIII, al precio de enormes concesiones a la hoy llamada "religiosidad popular"— se ve duramente golpeada durante el transcurso del XIX por la convergencia de varios factores.

Las ideas de los enciclopedistas, especialmente los franceses, sirven de vehículo para intereses menos académicos pero reales. Aunque influyen tan sólo sobre parte de las clases dirigentes, ofrecen una sólida base ideológica para los movimientos independentistas de América. Cuando estos se producen, la Iglesia Católica se encuentra en una posición muy ambigua. Por una parte, se halla identificada con el estado de cosas imperante y sospecha —con razón— que este acriollamiento de la conducción política puede llevar a la destrucción de la cristiandad occidental en América. Esta identificación la vino acercando al régimen político imperante en sus esferas más altas. Pero, por otra parte y al nivel de sus sacerdotes criollos, se hace eco de los reclamos de pueblos que, por costumbre de la misma estructura social anacrónica, sólo habían acostumbrado a expresarse por medio de la misma Iglesia.

Entre tanto, en el mundo internacional han tenido lugar grandes cambios, con el surgimiento de nuevos grandes poderes que disputan la supremacía a España y Portugal. Son ellos, Inglaterra, Holanda y Francia, los tres ya con cabeceras de puente en las Américas (Las Guayanas y las Malvinas). Los dos primeros son de mayoría protestante. El tercero es católico pero, a la vez, es la sede de la Revolución.

Las nuevas potencias cuentan ahora con un capital humano y técnico superior. Europa tiene a comienzos del XIX cuatro veces la población del XVI. Y la revolución industrial está en plena marcha.

Este cambio en el equilibrio político va acompañado de un nuevo renacimiento de las misiones cristianas, hijo —entre otros factores— de la renovación cristiana del siglo XVIII, que se expresara en el pietismo luterano y moravo, el metodismo y los grandes avivamientos de Norteamérica y Escocia. En la última parte del siglo XVIII y comienzos del XIX nacen las grandes agencias misioneras protestantes. En 1792 se fundan la "London Missionary Society" y la sociedad misionera bautista inspirada por Carey. El "gran siglo de las misiones" como denominara Latourette al período 1815-1914, coincide con el auge de las nuevas potencias.

Las agencias misioneras nacidas así hacen sus primeras armas en Asia y Africa, acompañando la expansión colonial de sus respectivos países. En la medida en que estos pasan de naciones de tercer rango a poderes mundiales, las iglesias van descubriendo su responsabilidad misionera. En Gran Bretaña se habla de "la carga del hombre blanco", una frase noble que refleja la conciencia de culpa por la explotación inicua de una raza y de un continente. Poco más tarde, los norteamericanos hablarán de su "destino manifiesto". Lo cierto es que los protestantes, que en el siglo XVI creían con Lutero que la gran comisión había sido cumplida por los 12 apóstoles y no valía como orden de marcha para toda la Iglesia, ahora se concebían como la esperanza de los pueblos paganos, perdidos por su falta de conocimiento de Cristo. Estos primeros ejercicios misioneros, efectuados en el marco de una conquista comercial que terminó siendo política, sentó por mucho tiempo, las pautas de la obra misionera protestante. En 1960 participé de una conferencia misionera mundial metodista. Todavía entonces quedaban misioneros acostumbrados a vivir en el "missionary compound", con todas sus implicaciones. Y en la década de 1940 conocí algún misionero norteamericano que acostumbraba a tratar a puntapiés a los indios bolivianos. Pese a este último ejemplo, es evidente que aquellas pautas de acción misionera, creadas en otras circunstancias, no servían para América Latina, especialmente para las zonas más europeizadas como la nuestra.

Por otra parte, la aventura colonial había tenido malos comienzos en esta parte del mundo. El rechazo de las invasiones inglesas a comienzos mismo del XIX enseñó a los poderes coloniales que era necesario emplear otro métodos, más sutiles y menos evidentes. Allí quedaron las pobres Malvinas como recuerdo de lo que había podido ser, pero el camino elegido fue otro. ¿Será una coincidencia que el fracaso del intento colonial haya ido acompañado de la negativa de las sociedades misioneras británicas al desafío de una región por evangelizar? Parecería como si, habiendo hecho sus primeros palotes bajo el régimen político-comercial de las compañías y las posesiones de ultramar, los cristianos ingleses no se hubieran atrevido a intentar una empresa que exigía otras condiciones y mucha imaginación. Lo cierto es que todavía en la Conferencia Misionera de Edinburgo, 1910, los anglicanos amenazaron con retirarse si se recibían como delegados a representantes del protestantismo latinoamericano.

Por otra parte debe notarse que, si bien el pietismo jugó un papel decisivo en el cambio de actitud de los protestantes hacia la obra misionera, no se trataba del pietismo individualista y ultramundano que vinimos a conocer más tarde, sino al inspirador de serias empresas de humanización. Para tomar un solo ejemplo, el de Gran Bretaña, digamos que tan sólo 15 años después de la fundación de las primeras sociedades misioneras, Horace Wilberforce lograba que el comercio de esclavos fuera declarado ilegal para los súbditos británicos (1807) y en 1833 que se lo aboliera totalmente en las colonias. En la misma época, otro pietista inglés John Howard obtenía la aprobación de una profunda reforma carcelaria y penal y trabajaba decididamente por la provisión de viviendas para las clases trabajadoras. Pero la

ilustración más directamente vinculada con nuestra región es la introducción del método de alfabetización de Joseph Lancaster (1778-1838) dirigido especialmente a los niños pobres. Lancaster, un cuáquero, preparó el camino para que en 1818 Diego Thompson, un bautista o presbiteriano escocés, lo trajera oficialmente a la Argentina, a invitación del gobierno. Aquí llegó como educador y primer representante de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.

3. La Evangelización de América Latina a partir del XIX

Las Iglesias protestantes entraron en América Latina por el camino de la inmigración. Sus primeros intentos resultaron fallidos y tenían muy poco de misioneros: entre 1555 y 1567 existió una colonia hugonote en Rio de Janeiro y entre 1624 y 1654, otra de reformados holandeses en Pernambuco. La inmigración protestante continuó incrementándose lentamente, en especial a partir del XIX, y a pesar de los intentos católicos por limitarla a su mínima expresión. Hasta la fecha, la Comisión Argentina que dirige la política migratoria nacional tiene como asesor a un sacerdote. Por lo mismo, tratándose de una inmigración cuidadosamente seleccionada entre los expertos y obreros especializados que requería el desarrollo nacional, provenía de un nivel social relativamente elevado (aunque como alguna vez los calificara un antepasado, "muchos de ellos no fueran más que piojos resucitados").

Con todo, algunos desempeñaron un papel importante en la evangelización de estos países. La actitud más o menos generalizada de las iglesias protestantes europeas hacia América Latina hacía difícil la provisión de sus necesidades pastorales, lo que hizo que muchos de ellos se constituyeran en importantes apoyos para las obras misioneras iniciadas por otras confesiones en el idioma nacional.

La Obra misionera en idioma nacional se inició en la segunda mitad del XIX. Desde los comienzos, al protestantismo se lo vio —o fue visto— como aliado natural del liberalismo político, y unió sus fuerzas a las que luchaban por el fin de la sociedad monolítica, estructurada sobre concepciones medievales. La sociedad pluralista era su meta común. Ante una Iglesia que oficialmente, se mostraba hostil a todo cambio en el status religioso y recelaba de toda ingerencia extranjera, el protestantismo hizo suya la lucha por la secularización de los cementerios, la enseñanza laica, el matrimonio civil y otras medidas que anunciaban el advenimiento de una estructura social desacralizada, emancipada del paternalismo eclesiástico.

Desde temprano se hace evidente que en este movimiento protestante coexisten, en diferentes combinaciones según la región, la época y la confesión, dos actitudes básicas, que podríamos denominar evangelística y civilizadora. La primera, oponiéndose al concepto de cristiandad, insiste en la necesidad de la decisión personal y la ruptura con el pasado. La segunda apunta a la creación de clases dirigentes, capaces de conducir sus naciones hacia el ideal de una democracia moderna y liberal. Ambas insisten en el

valor de la educación y la disciplina moral. Lo cierto es que, aun cuando pueda detectarse el predominio de uno u otro énfasis en determinadas circunstancias, sin embargo se procura siempre mantener esta tensión. En las palabras de un destacado teólogo liberal, "evangelizar es la tarea que la Iglesia tiene de proclamar, propagar y establecer todo lo que deriva de la persona y la obra de Jesús, acorde con la naturaleza del Evangelio, su *bondad* intrínseca, su *carácter universal*, su *poder* creador de vida y acción... Evangelizar es predicar a Cristo... No termina la tarea de evangelizar con aumentar el número de cristianos. Podemos multiplicarnos en parcelas aisladas, sin que podamos al mismo tiempo influir en la vida total de la comunidad y de la nación. Puede darse el caso de cristianos convencidamente cristianos, que viven en un ambiente completamente anticristiano y obran con métodos exentos del espíritu de Cristo. Nos preguntamos: ¿Hemos terminado nuestra tarea de evangelización con esa gente?"¹.

José Míguez Bonino examinó en detalle las relaciones entre estas actitudes y sus implicaciones teológicas e ideológicas en su aporte "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas" en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, que estudiamos hace un par de años en nuestro seminario de profesores. Yo quiero limitarme a llamar la atención al hecho de que el protestantismo latinoamericano ha sabido mantener en tensión fructífera ambas actitudes.

El protestantismo estuvo presente en nuestra región desde los comienzos del proyecto liberal. Pero el cuadro habría de cambiar substancialmente a medida que este proyecto iba realizándose. El mismo exigía una nueva colonización, "Gobernar es poblar", diría Juan B. Alberdi. Y las clases dirigentes se encargaron de hacer realidad este sueño, aunque con modificaciones importantes. La marea inmigratoria, especialmente de los países latinos de Europa, venía atraída por la promesa de tierras, que en general no se cumplieron. La generación del 80 supo despertar sueños de grandeza en nuestros abuelos españoles e italianos, pero no supo o no pudo cumplirlos, porque no tocó el régimen de la tierra. Y paulatinamente, el que venía como colono iba gravitando hacia la gran ciudad, integrándose a las filas de los criollos atraídos como ellos por las luces de la civilización o repelidos por las penurias de un campo sin futuro.

Las congregaciones protestantes supieron darles acogida, reconocerlos como seres humanos. Varios de nosotros procedemos de este modelo de acción evangélica que, si bien tenía la forma teológica y eclesial del reavivalismo del siglo XIX, en realidad funcionaba como una estructura social adecuada a las nuevas circunstancias. "Comunidades de aceptación" denominó José Míguez a estas congregaciones evangélicas.

Las dos guerras mundiales contribuyeron a este movimiento migratorio hacia nuestras playas. El panorama eclesial se complicó. Ya no se trataba de católicos latinos sino de eslavos, alemanes, judíos de muchas nacionalidades, víctimas de todos los azares de las contiendas mundiales.

¹ Sante U. Barbieri, *Colaboradores de Dios*, pgs. 13s, 17ss.

De ellas, los Estados Unidos surgieron como potencia hegemónica y se exacerbó el conflicto ideológico. En 1960, el 30 % del personal misionero norteamericano estaba ubicado en América Latina, cerrados o a punto de cerrarse sus campos misioneros tradicionales, tales como Corea del Norte, China, etc. (Viajan desde USA en 1963: 15 familias misioneras, todas a Brasil, todas de misiones de fe).

Entre tanto, el catolicismo había adoptado una nueva pastoral, sin renunciar por completo a la de cristiandad. Gutiérrez la llama pastoral de nueva cristiandad. Su *característica fundamental es procurar conservar el control eclesiástico de la sociedad entera* pero por medios más modernos y adecuados a las nuevas circunstancias, tales como partidos políticos cristianos, sindicatos, institutos de formación de líderes. En América Latina esta etapa se inaugura hacia 1935, bajo la fuerte influencia del humanismo integral de Maritain. De allí la Acción Católica, con sus diversas ramas. El objetivo es encuadrar a las masas para ayudarlas a vivir su cristianismo y aportar a la comunidad toda la contribución de los cristianos.

En el mundo protestante latinoamericano aparecen en este período varios movimientos, dos de los cuales se podrían denominar —parafraseando el título de la obra de Míguez— “la evangelización en busca de eficacia”. Históricamente, el primero es autóctono: el Evangelismo a Fondo, iniciado en 1920 por don Enrique Strachan, un misionero escocés preocupado por la lentitud del crecimiento de las iglesias evangélicas. La estrategia de su “Campaña Evangelística Latinoamericana” consistía en buscar la cooperación de todas las misiones, emplear destacados oradores latinoamericanos, realizar campañas en lugares neutrales, emplear cualquier método legítimo para atraer al público y efectuar simultáneamente institutos de capacitación. Su hijo Kenneth reorganizó el movimiento en 1959, rebautizándolo con su nombre actual de EVAF y enfocando los esfuerzos en la movilización total de las iglesias para una evangelización total. EVAF ya se ha convertido en un movimiento de alcance mundial.

El segundo es el de las campañas masivas de evangelización, modeladas en la admirable organización de las Campañas de Billy Graham, quien comenzó su carrera en 1944 en el movimiento “Juventud para Cristo”. No necesito detallar mayormente los métodos y objetivos de estos esfuerzos.

Un tercer movimiento evangélico, pero que no merece el calificativo de los anteriores por sus objetivos y sus métodos, es el pentecostalismo o, quizás deberíamos decir, de los pentecostalismos. Como fenómeno único, no ha sido suficientemente estudiado, pero es evidente que merece mayor atención de la que le hemos prestado.

Finalmente, quisiera mencionar otros movimientos que importan para una consideración de nuestro tema. El primero es el carismático. Con su estilo tan personal, Juan Carlos Ortíz describe sus convicciones fundamentales con relación a la evangelización en su libro *Y será predicado este evangelio* diciendo que “evangelizar es dar la oportunidad para que cada individuo, cada persona individualmente, tenga la opción de entregarse a Cristo o decirle que no... La iglesia primitiva no evangelizaba; existía no

más" (págs. 12, 14). Pero, como para no dejarnos confundir, propone que se sustituya el verbo "evangelizar" por la expresión "hacer discípulos" (pág. 17) porque ésta contiene la dimensión de obediencia que es esencial en el mensaje evangélico.

El segundo es el de los "evangélicos ilustrados". En su celebrada ponencia al Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial de Lausana, 1974 C. René Padilla dijo: "En su ministerio profético (la Iglesia) pone al descubierto los males que frustran la realización del propósito de Dios en la sociedad; en su evangelización trata de integrar a los hombres a ese propósito cuya realización plena será en el Reino venidero. Consecuentemente cuando la iglesia falla como profeta falla también como evangelista" (C. René Padilla, *El Evangelio hoy*, pág. 134).

Escribiendo sobre la cooperación entre católicos y evangélicos en la evangelización, dice: "La Iglesia es la comunidad que confiesa a Jesucristo como Señor. Y esa confesión para la Iglesia es el centro de su culto, el fin primordial de la evangelización, por consiguiente, es llevar a los hombres a Cristo, al Cristo mediado por la Palabra y el Espíritu. En la evangelización genuina se comunica el Evangelio con el propósito de que los hombres tengan un encuentro personal con Jesucristo, lo reconozcan como el Señor de la totalidad de la vida, y unidos a él, se integren al propósito de Dios de crear una nueva humanidad que manifieste su gloria" (Ib. 158). Luego expresa sus reservas, basadas en el hecho que, aunque la conversión cristiana es esencialmente conversión a Cristo, no puede realizarse sin alguna referencia a la incorporación del convertido a una comunidad eclesial concreta. Pero termina diciendo: "Eso significa que no hay nada que... puedan hacer juntos en el campo de la evangelización. Todo lo que hace la Iglesia tiene una dimensión evangelizadora". Y termina mencionando áreas en las que estima que esa cooperación es posible y necesaria. (ib. 167).

Entretanto en el seno del catolicismo se han dado tres procesos relativos a la evangelización que, por su carácter contrapuesto, indican hasta qué punto la Iglesia mayoritaria no ha resuelto satisfactoriamente la postura básica que debe adoptar ante la cuestión de la evangelización del continente. Mientras algunos dirigentes que se han plegado en forma decidida al grupo de quienes admiten que nuestros países constituyen un campo misionero que debe ser evangelizado, es por demás evidente que otros se resisten a abandonar la convicción de que América Latina es, básicamente, un continente cristiano.

Los tres procesos mencionados son el de la evangelización de la religiosidad popular, el de la pastoral de la madurez en la fe y el de la pastoral concientizadora. En cuanto al primero, conocidos son los estudios liderados especialmente por Buntig, publicados como serie bajo el título de *El catolicismo popular en la Argentina*. Aquí se parte de la convicción de que la piedad popular —no importa cuál sea su origen— ofrece un punto de contacto adecuado, que sólo necesita ser llenado con contenidos evangélicos para convertirse en una fe cristiana. Es interesante notar hasta qué punto esta posición —que parte de la religión natural y se basa especialmente en la religiosidad

no sofisticada de las clases populares— está emparentada con la teología del cristianismo anónimo, de la Iglesia fuera de las iglesias, de la fe implícita, que encontrara tanto eco en teólogos europeos y americanos con un fuerte compromiso político-social.

El segundo proceso está en las antípodas del recién mencionado. Su representante más caracterizado es nuestro buen amigo Juan Luis Segundo. Se trata de una segunda etapa de los movimientos de acción católica, que se dedica a la formación de elites, de minorías de cristianos lenta y cuidadosamente formados, sacrificando —al decir de Gutiérrez— la cantidad por la profundidad en la formación cristiana. Recordemos las memorables cátedras Carnahan de 1972: *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*.

El tercero está vinculado especialmente con el nombre del obispo Leónidas Proaño, del Ecuador. En su obra *Concientización, evangelización, política* aparecido en la década del 70 (3a. edición de 1975) reúne las conclusiones de un encuentro sobre este tema. En lo que nos interesa, se critica la oscuridad y confusión de actividades que se denominan evangelizadoras porque parten de la base de creer que los países ya están evangelizados, y por sus errores metodológicos. Después de ofrecer una visión del hombre concreto a evangelizar, y de brindar un significativo resumen del evangelio, se insiste en que dicho mensaje debe ser aplicado al hombre concreto de hoy, por medio de la denuncia, el anuncio, el testimonio y la acción, para terminar vinculando evangelización auténtica con concientización.

He aquí tres enfoques diferentes de la evangelización de nuestro continente. Cuando se los suma a la pastoral de cristiandad, que siendo mayoritaria, y la de nueva cristiandad, el panorama es realmente complejo.

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.