

PRESENTACION

En las pasadas tres décadas el tema de la evangelización forma parte de la conciencia y vocabulario de los agentes de la pastoral. El sínodo universal del año de 1974 permitió recoger una vasta experiencia evangelizadora y reflexionar sobre la misma, en particular a la luz de las orientaciones conciliares. Como memoria y fruto de ese trabajo, publicó Paulo VI la exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi".

El contexto y proyección de los sínodos regionales de Medellín y Puebla se ubican en un horizonte evangelizador. En el presente, se intenta que la actual acción evangelizadora sea nueva por una mejor fidelidad a Jesús evangelizador.

Este número de CHRISTUS tiene un énfasis en la búsqueda de una renovación de la tarea evangelizadora en los pueblos indios. En el contexto del quinto centenario, esta tarea se hace urgente. Se requiere de un servicio evangelizador que impulse el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios, y sobre todo que adquieran las condiciones que les permitieran vivir dichos derechos, como es claramente su territorialidad y que sea respetada en ella su forma de autoridad y cultura..

EN ESTE NÚMERO

EDITORIAL		2
CUADERNO		5
Introducción al CUADERNO		6
Evangelización y V centenario	Oscar Beozzo	7
Los indígenas:sujetos prioritarios	J.R. Robles	15
Evangelización de los pueblos...	Eleazar López H.	19
Articulaciones ante la llegada...	CIMI	24
Propuestas para Sto.Domingo	Félix de Lama	29
Compromisos eclesiales con...	Oscar Beozzo	32
La universidad ignaciana hoy...	Raúl H. Mora	43
COLABORACIONES		
Tres maneras de articular...	José Morales	52
LA PALABRA A FONDO	Casiano Floristán	61

es expresadas en
n responsabilidad
es.

ducirse cualquier
e cita la fuente, y
nos envían dos
e la publicación.

de Redacción se
recho de publica-
los recibidos.

es de este núme-
mada de:

TONANTZINTLA

templo

bial García

Reflexión Teológica
, Cuernavaca, Hue-
de la Tarahumara.
Administración de
e 1936. Registro de
ados ambos por la
vistas de la Secre-
1982. Permiso n°
do por SEPOMEX.
aís \$ 70,000, para
tros países 40 doIs.

Coyoacán, 04100

4000, México D.F.
eno # 580 B, Col.



TRATADO DE LIBRE COMERCIO (TLC)

Después de casi año y medio de negociaciones, el 12 de Agosto en la madrugada, los ministros de Comercio de México, Canada y Estados Unidos concluyeron el acuerdo básico para formar el bloque económico de Norteamérica. En la mañana de este mismo día el presidente Salinas de Gortari en un breve comunicado televisivo indicó que dicho acuerdo no es una panacea, sino un desafío.

La prolongación de las negociaciones para llegar al acuerdo, provocó que en las últimas semanas se politizara, muy particularmente para EUA. La debilidad de su recuperación económica ha corroido la imagen de Bush, pues se le observa incapaz de levantar su economía. Para recuperar imagen, aunque sea parcialmente, Bush ha tomado como bandera el TLC. El lograrlo le sería ocasión para asumir la bandera de guerrero que une a Norteamérica para combatir exitosamente a los bloques económicos japonés y europeo. Las próximas elecciones de noviembre en los Estados Unidos están ya muy próximas y su opositor Clinton le lleva ventaja considerable en las encuestas de opinión. La postrema reunión de los ministros de comercio de los tres países apostó por el presidente Bush, pues la convención republicana se iniciaba el 17 de agosto. Esta situación favoreció que los negociadores mexicanos tuvieran algunos logros, como el referente al respeto de los términos constitucionales sobre el petróleo.

El largo y escabroso proceso para llegar al acuerdo básico, todavía tiene por delante un difícil recorrido. Requiere de la aprobación de las cámaras legislativas de los países firmantes. Y posteriormente, la aprobación y firma de los ejecutivos nacionales, a fin de que empiece a ponerse en marcha lo negociado. Respecto a México, el paso por la cámara legislativa, controlada

por el PRI, no representa ningún problema para el presidente Salinas. El problema es que el PRI no controla las cámaras de diputados y senadores de EUA y Canada y estas pueden exigir cambios o anulaciones que retrasarían sensiblemente el proceso. En el mejor de los casos, se considera que la puesta en marcha del tratado será hasta mediados del año 93.

Al inicio del año en curso, (y las señales que el TLC estaba próximo a lograrse), se generó una fuerte corriente de inversión externa en México, particularmente por medio de la Bolsa de Valores. Al retrasarse el acuerdo y al percatarse los inversionistas de que había muchos *corchetes*, la corriente se revirtió. Actualmente la Bolsa opera con ligera pérdida si se considera la inflación. Para no perder demasiada inversión, las tasas de interés de los bonos gubernamentales se fueron para arriba, a niveles similares a los de fines del año pasado. Es decir, la economía mexicana ha perdido fuerza. Para crear la imagen de que ya se arreglaron las cosas, la amplia difusión de que *el Tratado ya está*. Pero aun con esta propaganda y el discurso del propio Salinas, la Bolsa mexicana no reacciona. Esto se debe a que los inversionistas conocen que la puesta en operación del Tratado requiere todavía de muchos pasos, de muchas situaciones políticas. Por ejemplo, ¿qué pasaría si gana Clinton? ¿Sería mejor o peor?

El alcance económico y la repercusión para los obreros y campesinos mexicanos de los acuerdos del TLC, se podrán reflexionar críticamente cuando se difunda el texto. Las masivas reformas constitucionales de estos últimos meses son la análisis crítico del mismo, por profesionales y organizaciones obreras y campesinas suficientemente independientes se genere una movilización que logre la participación de las mayorías afectadas de nuestro pueblo y se logre evitar el caer en una nueva y más dura forma de dependencia.

La re
do, parti
nueva eta
tado. Tan
nidos, ya
ese mom
taria de
manifesto
críticos. L
al Estado
de la vida
trol en el
flictivos s

Al dar
do julio, v
testa ante
Esto requ
mara al o
su voz y e
conferenc



IGLESIA Y ESTADO

La reforma constitucional de diciembre pasado, particularmente del artículo 130, abrió una nueva etapa histórica en las relaciones Iglesia-Estado. Tanto en la forma, como en algunos contenidos, ya se señalaban limitaciones graves desde ese momento. La aprobación de la ley reglamentaria de Asociaciones Religiosas y Culto público manifestó lo acertado de dichos señalamientos críticos. La nueva reglamentación otorga derecho al Estado en intervenir en aspectos importantes de la vida interna de las Iglesias; facilita su control en el culto público; logra que los asuntos conflictivos se diriman entre las cúpulas.

Al darse a conocer la reglamentación, el pasado julio, varios obispos levantaron su voz en protesta ante las flagrantes deficiencias de dicha ley. Esto requirió que el Secretario del episcopado llamara al orden y pidiera se abstuvieran de levantar su voz y esperaran a la reunión extraordinaria de la conferencia episcopal mexicana que se realizaría

del 10 al 14 de agosto. En los días previos a dicha conferencia, el Sr. Delegado Apostólico fijó su posición: se debía aceptar dichas reglamentación, como un paso adelante de la anterior relación Iglesia-Estado y seguir luchando posteriormente, para mejorarla, pues toda ley es perfectible.

La Conferencia Episcopal mexicana asumió en su reunión de agosto la postura del Sr. Delegado. Asimismo, agradecieron al Sr. Presidente Salinas de Gortari por propiciar que se diera el reconocimiento jurídico a las Iglesias. Esta aceptación no sorprendió a nadie, por la forma cupular como se ha llevado adelante la revisión de las relaciones Iglesia-Estado que se reconociera el derecho de las Iglesias a su labor evangelizadora, pero que esto no implicara un detrimento serio a la amplia libertad pastoral que de hecho se gozaba.

La nueva situación ya daba urge a difundir los logros y las serias limitaciones que tiene la nueva reglamentación a fin de establecer una efectiva presión social que lleve a rectificarla.





CUADERNO

NUEVA EVANGELIZACION Y PUEBLOS INDIGENAS

EVANGELIZACION Y V CENTENARIO
Oscar Beozzo.

LOS INDIGENAS: SUJETOS PRIORITARIOS
J.R. Robles.

EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS INDIGENAS
Eleazar López H.

**ARTICULACIONES ANTE LA LLEGADA DEL V CENTENARIO
CIMI.**

PROPUESTAS PARA SANTO DOMINGO. INDIGENAS DE PANAMA
Félix de Lama.

COMPROMISOS ECLESIALES CON UNA NUEVA EVANGELIZACION
Oscar Beozzo.

LA UNIVERSIDAD IGNACIANA HOY EN AMERICA LATINA
Raúl H. Mora

INTRODUCCION AL CUADERNO

¿Hasta qué punto estamos los cristianos a favor de los justos derechos de los pueblos indios? Delante de modificaciones importantes en el mapa geográfico de Europa, a raíz de la caída de la Unión Soviética, uno de los factores en la raíz de estos cambios es el referente a las etnias. Los diversos pueblos resistieron situaciones muy adversas para defender su cultura y costumbres. Y actualmente van logrando el que se les reconozca y respete como pueblos con identidad propia. Es aleccionador el caso de la extinta Checoslovaquia: ahora es el pueblo checo y el pueblo eslovaco. Y no se diga el justo reconocimiento de las autonomías de los diversos pueblos que forman la unidad de España.

¿Los cristianos mexicanos y latinoamericanos estamos trabajando para que los diversos pueblos indígenas readquieran su justa autonomía? Más bien aparece que bajo capa del "bien nacional" se les sigue sometiendo y despojando de sus tierras. La "vieja evangelización" autorizó e impulsó el sometimiento de los indígenas al conquistador y la Corona. A lo sumo, se le permitió como mal menor a fin que adquirieran los bienes eternos a costa de los bienes temporales. Los indígenas no esperan de la nueva

evangelización bonitas palabras o exhortaciones, sino acciones comprometidas que abran camino a que fructifique su secular resistencia. Como Iglesia tenemos posibilidades de apoyarles en sus derechos o ayudar a un renovado sometimiento.

En este número de CHRISTUS queremos contribuir a que lleguemos como Iglesia a una correcta conciencia evangelizadora que impulse la vida de nuestros hermanos indígenas como pueblos y culturas. Es una contribución bien pequeña, pero esperamos se sume a un conjunto amplio de aportaciones que logre renovar nuestra evangelización.

Presentamos en primer lugar la investigación y reflexión de Oscar Beozzo que titula "Evangelización y V Centenario: pasado y futuro de la Iglesia de América Latina". En este material encontraremos expresiones que surgen desde las raíces de los indígenas de nuestros pueblos. Se les da voz propia e invita a que los escuchemos. De esas voces surge el desafío de una evangelización inculturada.

Desde la larga experiencia de su trabajo de acompañamiento del pueblo Tarahumara Ricardo Robles nos ayuda a que se comprenda la necesidad de saldar nuestra deuda con los pueblos indios y que los asumamos

como sujetos privilegiados de la evangelización. Por su parte, Eleazar López nos presenta el contexto y las exigencias fundamentales de la evangelización de los pueblos indígenas. Asimismo, el CIMI (Consejo misionero indígena), nos ayuda a reconocer las diversas visiones que se tienen sobre el significado del quinto centenario, y en ellas cómo los indígenas consideran la llegada de los ibéricos, como una invasión que produjo su sometimiento. Y cómo de este reconocimiento histórico brota un desafío a la acción evangelizadora de la Iglesia y de todo cristiano. A estos estudios añadimos el efectuado por Felix de Lama en los pueblos indígenas de Panamá.

Además de los materiales presentados, y que forman el cuerpo central de este cuaderno deseamos enriquecerlo con otro par de desafíos a nuestra tarea evangelizadora y que pueden ser instrumentos de apoyo a causas como la de los pueblos indios u otras de nuestros pueblos. Raúl Mora, muy cercano en su trabajo de estos últimos años a la tarea de las jesuitas en sus universidades de Managua y El Salvador, nos presenta su reflexión sobre "la Universidad Ignaciana hoy en América Latina" y que esperamos ilumine la tarea de los que colaboran en las instituciones educativas en ese nivel universitario.

Por su parte, el P. José Morales nos ayuda a una mejor comprensión y así posible aprovechamiento de la relación entre las ciencias sociales y la teología. Es este un tema que requiere de continua profundización e iluminación desde diversas perspectivas. La reflexión sobre nuestro modo de conocer científico y su relación a la forma como se trata de realizar en la doctrina social de la Iglesia nos ilumina críticamente sobre el tema. †

Pasado y en América

Comer
preparatori
Vamos
vaciones a l
de 500 años
América Lat
cinco bloqu

1. Refle
2. Prin
- 1573).
3. Seg
- 1810).
4. Terc
- ta nues
5. Conc

Esta pri
versión poco
redacción de
que tuvo un
Las modifica
mo el Patro
Protestantis
atención a l
América. La
anexo de cir
como síntesi
más parece

El anexo
sión histórica
terrumpe la
mento. En las
visión de la Ig
gran relación
con otro esp
ríos, y otr
dividido en s

EVANGELIZACION Y V CENTENARIO

Oscar Beozzo

Teólogo brasileño

Pasado y futuro de la Iglesia en América Latina

Comentarios al documento preparatorio del CELAM

Vamos a limitar nuestras observaciones a la I Parte: *Visión Histórica de 500 años de Evangelización de América Latina*, que está dividida en cinco bloques y un anexo:

1. Reflexiones preliminares.
2. Primera etapa (de 1493 a 1573).
3. Segunda etapa (de 1575 a 1810).
4. Tercera etapa (de 1810 hasta nuestros días).
5. Conclusiones.

Esta primera parte es una nueva versión poco modificada de la primera redacción del Documento de Consulta, que tuvo una circulación restringida. Las modificaciones tocan temas como el Patronato, la Inquisición, el Protestantismo, y prestan mayor atención a la Iglesia portuguesa en América. La mayor novedad es el anexo de cinco páginas, presentado como síntesis del texto anterior, que más parece un sustituto.

El anexo que lleva por título *Visión histórica* (de manera sintética) interrumpe la numeración del documento. En las páginas 37 a 42 da una visión de la Iglesia en el continente, sin gran relación con el bloque anterior, con otro espíritu, otra división de períodos, y otros presupuestos. Está dividido en siete puntos:

1. Introducción
2. Una fusión de culturas
3. La cristiandad colonial
4. El impacto de la Ilustración
5. Un catolicismo con fisonomía propia
6. Los movimientos por la independencia
7. En dirección de la Iglesia de hoy

Este escrito se presenta al final de todo el documento como una guía para la reflexión y la elaboración de contribuciones para la Asamblea de Santo Domingo. Vamos a intentar responder a la primera pregunta que aparece allí, en lo que respecta a la visión histórica: ¿Es apropiada la orientación general de la visión histórica?, y si no ¿por qué?, y ¿cuál debería ser?

La dimensión histórica en Medellín y Puebla

Si tomamos como punto de partida a Medellín y luego a Puebla, el documento preparatorio de Santo Domingo representa un innegable avance. En Medellín, al analizar las transformaciones por las que pasaba América Latina y los retos que éstas representaban para la vida y la misión de la Iglesia, la historia no estaba presente en ningún momento. Era un corte sincrónico y presentaba la situación de América Latina con su rostro de opresiones, injusticias y empobrecimiento de las grandes mayorías.

Monseñor José Dammert Bello, obispo de Cajamarca en Perú, al hacer un balance de la trascendencia de Medellín (a los cinco años de haberse efectuado) para la vida no sólo de la Iglesia, sino de este continente, presentó una crítica incisiva de esta insuficiencia del documento de Medellín:

En el Concilio latinoamericano de Medellín, el tema de la predicación no parece beneficiar mucho de la tradición transmitida por los primeros padres de la Iglesia latinoamericana, y por la ardua y sacrificada labor de los misioneros de las tierras inhóspitas durante cinco siglos y en las inmensas barridas que creó en este siglo el fenómeno demográfico y social de la inmigración urbana. Esta falta de conciencia histórica y de la tradición eclesial en Medellín se debe a que, a la fecha, la conciencia de la violencia institucionalizada a penas empezaba a despertarse en la Iglesia.

Enumera varias razones más de la insuficiencia, y concluye diciendo que ella impidió que fueran clarificadas varias fases de la historia latinoamericana: la del Cristo sufriente en la historia del pueblo, y la de la destrucción del indio¹.

En el documento de consulta de Puebla se daba un positivo avance, al abrirse el estudio de la situación general del continente con una visión histórica, cuya atención, por su parte, se centraba a la tradición episcopal, resumida de esta manera: «Las etapas episcopales fundamentales son tres: primera, los Concilios Provinciales de Lima (1582-83) y México (1585) que encarnan el Concilio de Trento en el mundo de América. Segundo, el Concilio Plenario de Roma (1899) que aplica el Vaticano I a América Latina. Tercera, la II Conferencia Episcopal de Medellín, que hace lo mismo con el Vaticano II. En cada etapa se pone el Episcopado en relación con la Iglesia universal, con el papado y con las vicisitudes del pueblo de la Iglesia latinoamericana»².

La insuficiencia de esta lectura consistía en reducir la historia de la Iglesia al episcopado, y en dejar en

la sombra al pueblo de Dios, a las grandes órdenes y congregaciones religiosas y temas claves como la evangelización, inculturación, esclavitud y libertad de indígenas y africanos. Por su parte, los momentos episcopales seleccionados daban relevancia a algunas etapas significativas de la actuación colegial del episcopado, pero no a las más creativas de los primeros concilios. La historia presentada era exclusivamente hispana, incapaz de entrelazarse con la porción portuguesa de América. Esas lagunas fueron superadas en parte en el documento definitivo de Puebla, que sin embargo, quedó carente de una meditación sobre un fenómeno tan central como el de la esclavitud negra, fundamental para comprender la tragedia de millones de africanos venidos a América, y el surgimiento de economías y sociedades esclavistas en muchas regiones y países del continente. Un velo de silencio se extendió sobre la función y el papel de la Iglesia en la estructuración, legitimación y sostenimiento de la esclavitud. El pequeño párrafo dedicado al tema fue retirado del texto aprobado por los obispos al final de la conferencia de Puebla, en una operación aún no explicada por el CELAM. El texto fue relegado a una nota a pie de página, y con eso muestra cómo se ha tratado este tema en el interior de la Iglesia católica: «El problema de los esclavos africanos no mereció desgraciadamente, la debida atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia»³.

La historia en la preparación de Santo Domingo

La propuesta actual contenida en los Elementos para una Reflexión Pastoral en Preparación de la IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano (por comodidad lo citaremos on delante como ER) supera muchas lagunas y tropiezos verificados en Medellín y Puebla, en lo que atañe a la cuestión histórica.

Descarta como principio orientador una lectura apologetica⁴

y asume la actitud de la revisión histórica humilde, propia del Vaticano II, frente a acontecimientos como la Reforma; o de Pablo VI, ante la Revolución Francesa; o la de Juan Pablo II, ante Galileo. El documento afirma explícitamente: «es preciso reconocer con humildad los errores del pasado -donde los haya- y pedir perdón por las faltas cometidas contra el Evangelio que se proclamaba. De esa forma creceremos en madurez cristiana y seremos fieles a la verdad de Jesucristo»⁵.

Como horizonte de interpretación y lugar social de donde partir para la lectura histórica el documento propone: «en ningún momento podemos olvidar la evangélica opción preferencial por los pobres. Es preciso reconocer sus derechos y dar la palabra al indio, al negro, al humilde, al marginado, al vencido»⁶.

A partir de estas orientaciones del mismo documento intentaremos responder si la orientación histórica general es apropiada.

Comencemos pues, dando la palabra al indio, al negro, al vencido, poniéndonos a la escucha de su palabra o de sus silencios ante los 500 años.

Los indígenas ante los 500 años

A lo largo de todo el continente se han multiplicado encuentros de representantes de los pueblos indígenas, convocados por sus organizaciones, por sus organismos ecuménicos, por los episcopados de determinados países.

La evaluación que hacen de los 500 años y su actitud ante las conmemoraciones que se preparan, han sido claras. Optamos por transcribir amplios extractos de esos documentos. Como es difícil el acceso a esos escritos hilvaremos aquí algunos testimonios.

Consulta ecuménica de Ecuador, 1986

Confrontados con la perspectiva de los 500 años, líderes de quince diferentes naciones indígenas, reunidos en una consulta ecu-

ménica, en Quito, afirmaron su total repudio a las celebraciones triunfalistas por las siguientes razones:

No hubo tal descubrimiento y evangelización auténtica como se pretende afirmar, sino una invasión con las siguientes implicaciones:

Genocidio por la guerra de ocupación, por el contagio de enfermedades europeas, por la sobreexplotación y por la separación entre padres e hijos. Se provocó la muerte de más de 75 millones de hermanos nuestros.

- Usurpación violenta de nuestros dominios territoriales.

- Desintegración de nuestras organizaciones sociales, políticas y culturales.

- Sujeción ideológica y religiosa en detrimento de la lógica interna de nuestras creencias religiosas⁷.

La declaración concluye llamando la atención sobre la responsabilidad de las Iglesias: «En todo este proceso de destrucción y aniquilamiento, en la alianza con el poder temporal, la Iglesia católica y otras iglesias, y muy recientemente las sectas y corporaciones religiosas, han sido y son instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos»⁸. Y lanza un llamado dirigido a todas las Iglesias para que se verifique:

El cese de una evangelización y pastoral de alianza con el sistema dominante, genocida y etnocida de indígenas y demás sectores oprimidos de la sociedad envolvente.

La práctica de una auténtica evangelización, de acompañamiento, diálogo y respeto, frente a nuestras luchas, creencias y prácticas religiosas.

Unidad de las iglesias para una pastoral ecuménica y contra la penetración de sectas y corporaciones religiosas divisionistas y destructoras de nuestras culturas»⁹.

Consulta a los pueblos indígenas de México, 1987

En México, la Conferencia Episcopal convocó a una consulta

del 21 al 23 de octubre de 1987, con los 500 años del descubrimiento de México. Dicho documento, elaborado por los obispos indígenas, repudió los dos agentes de la explotación indígena: el obispo y el indio. Concluyó con los tr...

- ¿Qué es el Imperio español? La explotación de los indígenas, los malos tratamientos, la actitud ante...

- Ante la responsabilidad de la Iglesia? ¿De las tierras con ella, a que los indios, se burlan de las su actitud de los indios...

- Dependencia de la explotación de la tierra contra de...

- Co... 500 años debería ser el fin de la explotación de las tierras indígenas, situación social indígena, a favor de los indígenas...

De esa manera en el que las 22 agentes indígenas y las palabras de una indígena: «Nosotros no queremos esa fe indígena que no quiere reconocer la presencia del rey Condo... indígenas? ¿Se celebra un día que le toca a los herman...

aron su total
ones triunfa-
razones:
brimiento y
a como se
na invasión
caciones:
guerra de
agio de en-
por la so-
separación
provocó la
millones de
ata de nues-
es.
de nuestras
s, políticas y
ca y religiosa
ca interna de
sas?
oncluye lla-
de la respon-
s: «En todo
cción y ani-
a con el po-
a católica y
cientemente
ones religio-
umentos de
y religioso
Y lanza un
s las iglesias

angeliza-
anza con
e, geno-
dígenas
primidos
vente.
auténtica
compañer-
eto, fren-
creencias

sias para
énica y
de sec-
religiosas
ctoras de

eblos
co, 1987

Conferencia
na consulta

del 21 al 24 de abril de 1987, sobre los 500 años de evangelización en México. De cada diócesis con pueblos indígenas habían de asistir dos representantes indígenas y dos agentes de pastoral igualmente indígenas, acompañados por su obispo. Cuatro preguntas orientaron los trabajos:

- ¿Qué juicio histórico merecía el Imperio español, ante el descubrimiento, la expropiación de los territorios indígenas, los métodos de conquista, el tratamiento dado a los indígenas, la actitud ante sus culturas?

- Ante la conquista ¿qué responsabilidad podemos atribuir a la Iglesia? ¿Justificó la expropiación de las tierras, se calló, se benefició con ella, aprobó la conquista porque los indígenas no eran cristianos, se benefició con la esclavitud de las encomiendas, cuál fue su actitud ante las culturas y religiones indígenas?

- Después de la independencia ¿cuál ha sido la actuación de la Iglesia, en favor o en contra de los indígenas?

- Como conclusión ante los 500 años de evangelización ¿cuál debería ser el compromiso cristiano de la Iglesia, con respecto a las tierras indígenas, con respecto a la situación social y política del indígena, ante la cultura de los indígenas, y ante la evangelización de los indígenas?¹⁰

De ese encuentro de tres días, en el que se reunieron 46 indígenas de 20 diferentes pueblos, con 22 agentes de pastoral, también indígenas y 5 obispos, recogemos las palabras de Juanita Vásquez, una indígena zapoteca mixe de Yalalag: «Nosotros los indígenas resistimos antes y ahora, gracias a esa fe indígena. ¿Por qué la Iglesia no quiere reconocer que Dios estaba presente es Quetzalcóatl, en el rey Condoy y en la lucha de los indígenas? Seguimos con la esperanza de que la tierra allí nos produzca (...). Celebrar los 500 años es celebrar una masacre. Yo propongo que la Iglesia pida perdón, en lo que le toca, por la destrucción de los hermanos. También, que con

este motivo, recobre los antepasados que murieron por nosotros, y pedirles a nuestros mártires que nos fortalezcan para seguir adelante»¹¹.

Habiendo terminado el encuentro, ya sin la presencia de los obispos, se volvieron a reunir, de noche, sólo los indígenas, porque no les quedaba claro si la Iglesia iba o no a celebrar los 500 años. Llegaron a un acuerdo de principios, que le transmitieron a don José Llaguno, obispo de la Tarahumara, presidente de la Comisión Episcopal de Indígenas:

- Que no se celebren los 500 años con una fiesta.

- Que la celebración sea más bien pidiendo perdón a los indígenas por lo que pasó.

- Que la Iglesia luche con más fuerza para rescatar todo lo robado a los indígenas: tierra, organización civil, libertad, cultura...

- Protestar internacionalmente por los atropellos.

- Que se reconozca que los indígenas exigimos ser libres.

- Compartir con nuestras comunidades estas reflexiones.

- En nuestras fiestas, especialmente en la de Todos Santos recordar a nuestros difuntos caídos desde la conquista.

- Lo de los 500 años recordarlo como un viacrucis o como un viernes santo.

- Ayudar a nuestros pueblos a recuperar la conciencia histórica.

- Fortalecer nuestra resistencia que se apoya en la fe que nos heredaron nuestros antepasados¹².

Clamor indígena de Perú

Un documento peruano, elaborado por el consejo Indígena de América del Sur, que trata sobre el actual genocidio a que está siendo sometido el pueblo quechua en el altiplano de Perú, por obra de Sendero Luminoso y por las fuerzas de



represión, el ejército y la policía, denuncia las raíces históricas de este genocidio:

Desde que se considera que el mundo occidental y cristiano tiene 1985 años de proyección histórica, a la fecha podemos, nosotros los indios, afirmar con certeza que desde 1532, el año del asesinato de Atahualpa, se inició la violación sistemática de los derechos humanos sobre las naciones y comunidades indias que habitan en el territorio de la hoy llamada República de Perú. Si existieran las posibilidades de trasladarnos a través del tiempo y del espacio a los primeros años de la invasión de los españoles a nuestra tierra llamada América, acompañados de la Carta Universal de los Derechos Humanos de la Naciones Unidas y de los miembros de las organizaciones internacionales defensoras de los derechos humanos, con plena seguridad se condenaría universalmente al Estado español y a la Iglesia católica por sus atrocidades genocidas sobre los pueblos indios de la América. Con seguridad que el genocidio perpetrado sobre los judíos por el régimen nazi de la Alemania de Hitler pasaría a ser un hecho minúsculo. Seguramente que todos los jefes políticos y eclesiásticos del Imperio español serían condenados, unos a morir en la horca, otros a cadena perpetua; seguramente que se haría justicia histórica; seguramente que se hablaría de la verdadera historia de nuestros pueblos; seguramente que se daría por terminado el colonialismo opresor.

En el mismo documento se transparenta cómo determinados gestos y símbolos de Occidente



están asociados, en una conciencia indígena, a la memoria del genocidio perpetrado contra sus antepasados, genocidio que no ha cesado hasta el día de hoy. Ante la ignorancia de las mayorías de los humildes, sean indios o no, el jefe de la Iglesia católica avaló el genocidio de los Andes ante el mundo cuando recibió en sus manos la cruz que utilizaron los primeros genocidas encabezados por Francisco Pizarro en el año de 1532. Su principal preocupación fue la fe católica, como si estuviéramos viviendo en el siglo XVI europeo, donde se creía que el hambre, la miseria, la muerte violenta y la explotación era causada por no ser cristianos, o por no creer en Dios o en Jesucristo.

Para comprender esa asociación tan profunda en la conciencia indígena entre cruz y espada, conquistista militar y conquista espiritual,

escuchemos el testimonio del célebre Indio Felipe Guamán Poma de Ayala (1526-1614), que se hizo cristiano y se fue por las montañas y los valles de Perú en «busca de los pobres de Jesucristo», como llamaba a los indígenas destrozados por la conquista, por la violencia de los trabajos forzados y de los tributos. Guamán dejó un relato del trágico encuentro entre el Inca Atahualpa y Pizarro, acompañado de fray Vicente Valverde. Después de que Pizarro se presenta como embajador de un gran señor que quiere la amistad del inca, el fraile se dirige a Atahualpa a través del intérprete, el indio Felipe:

Después de esta respuesta, entra fray Vicente, llevando en la mano derecha una cruz, y en la izquierda un breviario. Y dice al dicho Atahualpa Inca que también es embajador y mensajero

de otro
amigo
su amigo
cruz y
lio de D
se nada
era cosa
Respon
dice que
a nada
muere.
Inca a
había di
Respon
eso le
gelio, e
hualpa:
que me
dieron
las mar
jejar las
Y dijo e
mo no
habla a
blando
sentado
el dicho
el dicho
Entonces
nó y di
balleros
gentiles
tra fe! Y
ro y do
a su ve
ron: la
estos
nuestra
tro emp
cuenta
Y así lu
caballe
arcabuz
ramuza
dos c
indios

Testim
aymara

En E
1989, un
reunió a
chuas, ay
con el ob
el día 12
ca que pa



de otro señor, muy gran amigo de Dios, y que fuese su amigo y que adorase la cruz y creyese en el Evangelio de Dios y que no adoras nada, que todo el resto era cosa sin valor.

Responde Atahualpa Inca y dice que no tiene que adorar a nada sino al sol que nunca muere. Y preguntó el dicho Inca a fray Vicente quién le había dicho tales cosas.

Responde fray Vicente que eso le había dicho el evangelio, el libro. Y dice Atahualpa: dénme el libro para que me diga eso. Y así le dieron el libro y lo tomó en las manos; comenzó a hojear las hojas de dicho libro. Y dijo el dicho Inca que, como no me dice nada, ni me habla a mí el dicho libro, hablando con gran majestad, sentado en su trono, y arrojó el dicho libro de las manos, el dicho Inca Atahualpa.

Entonces fray Vicente ordenó y dijo: ¡Acudan aquí, caballeros, estos indios gentiles están contra nuestra fe! Y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, a su vez, ordenaron y dijeron: ¡Ataquen, caballeros, estos infieles están contra nuestra cristiandad y nuestro emperador y rey: demos cuenta de ellos!

Y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y hicieron escaramuza y los dichos soldados comenzaron a matar indios como hormigas...¹³

Testimonio de quechuas, aymaras y tupiguaraníes de Bolivia

En Bolivia, en octubre de 1989, un encuentro ecuménico reunió a líderes indígenas quechuas, aymaras y tupiguaraníes, con el objeto de reflexionar sobre el día 12 de octubre, «fecha histórica que para unos significa día de la

raza y para otros, día de la desgracia continental».

Al final del encuentro enfatizaron los siguientes aspectos:

- El 12 de octubre, para nosotros es día de la desgracia continental, y de luto para los naturales de este continente. Negando nuestra identidad nos bautizaron como indios sin serlo. Es el día de la opresión, explotación y del asalto. Nuestra respuesta debe ser la descolonización...

- No estamos aquí para celebrar, porque una fecha de invasión, dominio y explotación no puede ser digna de una celebración.

- A estas alturas del tiempo, desde aquella tragedia histórica se nos hace difícil rescatar la esencia que aún quede de los grupos originarios en las comunidades...

- Estamos hoy no para celebrar, sino para proponer que este día se declare día de dolor y muerte para todos los habitantes naturales de este continente. Sabemos que una minoría del 20% nos siguen manejando a los aymaras, quechuas y tupiguaraníes que conformamos la gran mayoría nacional. Tampoco podemos aceptar que ya haya cesado la invasión y la explotación. La explotación y la matanza de los indígenas adquieren hoy formas más sofisticadas, como desempleo, desnutrición, alienación cultural, etcétera¹⁴.

En otro encuentro ecuménico de Pastoral Indigenista, en mayo de 1989, en Cochabamba, los participantes hicieron una declaración sobre la celebración de los 500 años de evangelización de América Latina:

Nuestros pueblos indígenas eran en la zona andina muchos millones de habitantes, bien organizados y poseedores de una gran cultura que se manifestaba

en muchas ramas del saber. La Conquista significó para ellos la destrucción de sus nacionalidades, la esclavitud y la muerte. Testigos de esto son los miles de hombres y mujeres indígenas que se debaten en la miseria y opresión. A pesar del poder colonial muchos pueblos se defendieron con periódicas sublevaciones contra la injusticia del conquistador, sublevaciones llenas de verdadera reivindicación cristiana.

La evangelización de entonces estuvo enmarcada en el sistema colonial, y creían que hacerse cristiano equivalía a hacerse súbdito del rey peninsular. Por otra parte consideró que las religiones nativas eran obra del demonio y por tanto debían ser suprimidas, destruyendo de este modo lo más sagrado del espíritu de nuestros pueblos. Al mismo tiempo que nuestros abuelos abrazaron la fe cristiana, muchos misioneros y agentes pastorales defendieron valientemente a los indígenas.

Después de mostrar el hilo conductor que une el sufrimiento del indígena de entonces y de ahora, y de reafirmar la esperanza de que un Evangelio inculturado en la realidad indígena pueda significar una nueva fuerza integral liberadora, los participantes expresaban su compromiso

Nos comprometemos a apoyar el lema y realidad «500 años de resistencia» de las organizaciones populares indígenas y a inculturarnos para vivir desde dentro el Evangelio, promoviendo una teología indígena.

Pedimos a la opinión pública:

1. Que estos 500 años no se celebren triunfalmente, sino con sentido histórico crítico, tomando conciencia de su realidad y solidarizándonos con su situación. Para que

las culturas indígenas sean valoradas y no se utilicen con fines de lucro, ni se trivialicen como folklorismo.

2. Que se promueva y consolide la recuperación de sus territorios por parte de cada gobierno, de modo que se reconstruya su situación económica y social dignamente, apoyando además la educación bilingüe y bicultural.

3. Que los diversos grupos cristianos practiquen el verdadero Evangelio, en diálogo liberador, respetando la visión y expresión religiosa de los pueblos, para que no sea utilizado ni sirva como poder de dominación.

4. Que los grupos religiosos y los partidos políticos no sigan dividiendo a las comunidades indígenas en nombre del Evangelio y de sus ideologías.

5. Que las Organizaciones no Gubernamentales hagan

sus propios proyectos respetando las culturas indígenas y en conformidad con sus organizaciones.

6. Que quienes investigan la vida indígena reconozcan la sabiduría de nuestros pueblos como punto de partida de todo diálogo investigador, poniendo al servicio de ellas sus estudios y trabajos.

7. Que se respete igualmente a nuestros hermanos negros, compañeros de sufrimiento en estos 500 años.

8. Que desde ahora 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 ella¹⁵.

Un genocidio en curso: el grito de los yanomamis de Brasil

En la discusión sobre los 500 años, un argumento recurrente es

que no se puede juzgar el pasado con criterios y valores de hoy, sobre todo en lo que respecta a la conquista y a la primera evangelización. Es una manera sutil de no revisar tampoco el presente, pues el drama indígena no es un acontecimiento irreparable que sea exclusivo del siglo XVI. Hoy sigue existiendo bajo nuestros ojos, sin que haya habido muchos cambios, ni la visión de los Estados nacionales, en este punto herederos de los Estados coloniales, ni la postura teológico pastoral de muchas iglesias y de sectores importantes de la Iglesia católica. Por ejemplo, el pueblo yanomani, uno de los últimos pueblos intactos de América, que vive en la frontera de Brasil y Venezuela. En el curso de los últimos años vieron cómo sus tierras fueron invadidas por 40,000 gambusinos en busca de oro. Muchas aldeas fueron destruidas; las aguas, contaminadas con mercurio; sus mujeres, vejadas y robadas. Para no perecer se convirtieron en cargadores y



casi escl...
Actualme...
genocidi...
años ha...
població...
nutrición...
traídas p...
berculos...
fermedad...
líderes...
ba de re...
la ONU...
espanto...
indígena...
absoluta...
cambiad...

El gob...
petan...
anima...
Yo so...
los ya...
que e...
buenc...
estoy...
ma inv...
gena...
invadi...
tomar...
están...
Ya pas...
herma...
ca. AP...
nuestr...
El gob...
cer es...
somos...
antigu...
que ne...
mis...
negoc...
Nuestr...
en la t...
Mier...

ve actua...
de la tra...
con la a...
pa, en l...
sentido...
quien bu...
amigo y...
las estr...
como pu...
yanomam...
so, en Da...
rales resu...
pueblo n...
500 años...
resistenci...

ar el pasado
de hoy, so-
especta a la
era evangeli-
a sutil de no
esente, pues
s un aconte-
e sea exclu-
y sigue exis-
ojos, sin que
cambios, ni
os naciona-
rederos de
s, ni la pos-
al de mucha
importantes
Por ejem-
ani, uno de
intactos de
la frontera
En el curso
ieron cómo
adidas por
n busca de
fueron des-
ntaminadas
jeres, veja-
no perecer
rgadores y

casi esclavos de los gambusinos. Actualmente sufren un verdadero genocidio. En los dos últimos años han perdido el 15% de la población, diezmada por la desnutrición y por las enfermedades traídas por el blanco: malaria, tuberculosis, sarampión, gripa y enfermedades venéreas. Una de sus líderes, Davi Yanomami, que acaba de recibir el premio Global de la ONU, se hace un eco actual del espanto y lamento de los pueblos indígenas del siglo XVI, como si absolutamente nada hubiera cambiado desde entonces:

El gobierno no nos está respetando. Piensa que somos animales

Yo soy yanomani. Nosotros los yanomamis pensábamos que el hombre blanco era bueno con nosotros. Ahora estoy viendo que es la última invasión de la tierra indígena. Las otras ya están invadidas. Llegaron para tomar nuestra tierra, y la están tomando.

Ya pasó lo mismo con otros hermanos indios de América. Ahora sucede aquí, en nuestra tierra.

El gobierno no debería hacer eso. Sabe que nosotros somos los brasileños más antiguos, que nacimos aquí, que nos llamamos yanomamis... Ellos sólo conocen el negocio del dinero.

Nuestro pensamiento está en la tierra¹⁶.

Mientras Davi Yanomami vive actualmente la experiencia de la tragedia de su pueblo, con la angustia de quien palpa, en los acontecimientos, el sentido de tantas desgracias y quien busca identificar a los amigos y enemigos, trazando las estrategias para sobrevivir como pueblo y como espacio yanomami al genocidio en curso, en Daniel Eduardo Matul Morales resuena la experiencia del pueblo maya curtido por casi 500 años de luchas, retrocesos, resistencias silenciosas...

Guatemala: Los mayas estamos vivos...

Hablando de la actual crisis latinoamericana y en especial de la de Guatemala, Daniel, un indio maya, la interpreta como

«la concentración de contradicciones aparecidas en 1524, cuando se produjo la invasión española y se iniciaron los procesos de conquista y colonización.

Desde aquella fecha han transcurrido cuatrocientos sesenta y cinco años, durante los cuales, los descendientes de la gran civilización maya hemos enfrentado guerras, pérdidas de nuestras tierras, explotación, opresión, humillación y desprecio.

Hoy enfrentamos una democracia formal que, como proyecto político y militar, es mucho más peligroso quizá que aquellos que hemos sorteado a lo largo de nuestra historia. Ni más ni menos, se trata de una doctrina contrainsurgente tendiente a buscar nuestra liquidación cultural, ya sea por la vía de la integración forzosa o la desaparición física.

El poder político del Estado guatemalteco quiere terminar con la civilización maya, y ha recurrido al uso integral de la violencia mediante políticas de tierra arrasada, el hambre, los asesinatos colectivos, al mismo tiempo de constituir gigantescos aparatos administrativos como las Aldeas Modelo, Polos de Desarrollo, Coordinadoras Interinstitucionales, Patrullas de Autodefensa Civil.

Desde este complejo el sistema continúa su afán histórico: la abolición de nuestra identidad maya.

Sin embargo, los mayas estamos vivos en lengua, costumbres, modo de vida, religión, sentido de comuni-

dad, cultura. Estamos vivos en experiencia histórica, carácter psicológico, tradiciones, hábitos, en nuestras actitudes espirituales comunes. Estamos vivos en ideas, arte, tendencias sociales, en nuestra conciencia política.

¿De qué huellas arrancan nuestros pasos?

Podríamos afirmar que la sabiduría acumulada durante siglos en el seno del pueblo maya nos ha posibilitado para perdurar en el tiempo y por tanto proyectarnos al infinito, muchas veces en silencio, otras, en el anonimato, pero siempre con raíz, con originalidad, pensando con nuestra propia cabeza, sintiendo con nuestro propio corazón, caminando con nuestras piernas, con nuestros símbolos.

En el pensamiento de nuestros antepasados es donde descansa la estructura de nuestras más hondas raíces filosóficas, religiosas y míticas. No obstante que, por largas interrelaciones con otros pueblos, este pensamiento maya haya recibido influencias innegables, en la generalidad, se mantiene, porque su esencia está en la cultura. Cultura que entendemos no sólo abarca las bellas artes, los libros, los conciertos, sino que además, la observamos en nuestro modo de pensar, comer, vestir, arreglar nuestra casa, hacer política; es decir, la observamos en todo aquello que vivimos como pueblo y que creemos nos da identidad y nos distingue de otros pueblos.

Esta interpretación es la que nos permite un gran arco de posibilidades para referir con plenitud el aspecto humano y espiritual de los mayas contemporáneos, que entre cinco o seis millones habitamos una gran parte del actual territorio de Guatemala.

En esta virtud, hay que decir que la religiosidad maya ha sido el pivote sobre el cual ha gravitado una estrategia de defensa ante las presiones disgregacionistas y despersonalizadoras externas.

Si bien la agresión colonizadora escogió como medio de dominación ese mismo terreno, para pretender la negación de nuestros valores. En ese mismo momento, en ese instante, nuestros abuelos hicieron un movimiento de repliegue, utilizando la religión como instrumento para rechazar al invasor, al tiempo de rehabilitar mucho, pero mucho, nuestra identidad como pueblo. El baile drama de La Conquista, que anualmente se realiza en más de sesenta municipios del país, como símbolo de nuestra resistencia, aquí nos lo vienen enseñando durante centurias: el líder político aparentemente aceptó el bautismo, el líder militar se enfrentó a los soldados españoles y murió en combate, y el líder religioso escapó de los españoles y se ocultó en los montes desde entonces. Quizá por eso hoy, a casi quinientos años de distancia, esas ideas, conceptos y valores están presentes en nuestros mitos, proverbios, poemas, cuentos, historias, epopeyas y otros elementos de la tradición que, desde cierto punto de vista nos muestran un conocimiento de nuestro origen y causa.¹⁷

Estos testimonios cuestionan la manera en que es tratado el

mundo indígena en el texto del CELAM. Se le pone ahí en el proceso inicial de evangelización (1493-1573) y no se le presenta como una realidad viva de más de setenta millones de personas, de centenares de pueblos y de culturas distintas que siguen interpelando a la sociedad y a la Iglesia, en nuestros días.

El texto tampoco incorpora la clara posición de estos pueblos: una serena pero firme acusación de cualquier celebración de los 500 años, porque no se celebra la derrota, la humillación, el desastre como pueblo y nación, el robo de sus tierras, la explotación de los hombres, la violación de las mujeres, la colonización y el genocidio.

El texto no se hace compañero de las luchas indígenas actuales por la sobrevivencia física, por la preservación o reconquista de sus tierras, por el derecho a la lengua, a la cultura y a la alteridad. Tampoco incorpora la reivindicación indígena del respeto a su itinerario espiritual y a su experiencia de Dios.

No pone atención al camino recorrido por tantas diócesis con población indígena, desde la Tarahumara en el norte de México, pasando por Oaxaca y Chiapas en el sur, por Darién en Panamá, por Riobamba en Ecuador, por las diócesis del sur andino peruano, las prelaturas de Xingu y de S. Felix de Araguaia en Brasil y al sufrimiento de la diócesis de Boa Vista en Roraima, por causa de la intransigente defensa de las tierras y de la vida del pueblo yanomami. En cada una de ellas y en muchas otras, así como en los organismos de pastoral indígena, está en curso un diálogo religioso, abierto a la profundidad de la

riqueza de la tradición espiritual indígena y a una revisión profunda del rostro occidental del cristianismo, con una búsqueda sincera de inculturación e indigenización. En estos lugares la Iglesia está dejándose evangelizar por los tarahumaras, zapotecas, mixes, tzeltales, kunas, quechuas, aymaras, tapirapés, carayás, asuriníes, guaraníes, mapuches...†

Notas

1. Belido, José Dammert, Cinco principios lascasianos para la evangelización, retomados en la Iglesia del siglo XVI y del siglo XX, en J. B. Lasseque, La Larga Marcha de Las Casas, CEP, Lima, 1974, p. 198.
2. CELAM-III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano - Documentos de consulta a las Conferencias Episcopales, Bogotá, 1977, p. 15, n. 50.
3. Puebla, nota 40.
4. ER 5.
5. ER 6.
6. ER 7.
7. II Consulta Ecueménica de Pastoral Indígena. Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana. Ediciones Abya Yala, Quito, 1986.
8. Id. p. 85.
9. Id. p. 86.
10. CENAMI, 500 años de evangelización (consulta indígena), Cuadernos Estudios Indígenas, n. 3 oct. 1987, Cenami. México, pp. 37-38).
11. Id. p. 198.
12. Id. pp. 203-204.
13. Portilla, Miguel León. La Conquista de las Américas vista por los Indios. Relatos aztecas, mayas e incas.
14. Z. Yanapa, Encuentro Ecueménico Frente a los 500 Años de Evangelización, en Winayc'Ancha-Luz Eterna, 1989, año 2, n. 2, La Paz, p. 8.
15. Declaración Sobre la Celebración de los 500 Años de Evangelización en América Latina, Cochabamba, 30 de mayo de 1989, en Winayc'Ancha-Luz Eterna, Cochabamba, 1989, año 2 n. 2, p. 11.
16. Davi Kopenawa Yanomami, Declaración a todos os povos da terra. Boa Vista (RR), 28 de agosto de 1989, mimeo).
17. Morales, Daniel Eduardo Matul, Estamos vivos: Reafirmación de la cultura maya, en Nueva Sociedad, n. 99, enero-febrero, 1989 pp. 147-149.

Tomado de: CESEP, Separata II, 6 de agosto de 1990.

LOS INDIGENAS: SUJETOS PRIORITARIOS

J.R. Robles

Misionero en la Tarahumara

PLANTEAMIENTO DE LA NUEVA EVANGELIZACION:

Aunque delimitar lo que se entiende por evangelización corresponde a otras aportaciones, me parece necesario anotar, muy brevemente el sentido en que la veo para dar fundamento coherente a este trabajo.

Dice Pablo VI: "Esta fidelidad a un mensaje del que somos servidores, y a las personas a las que hemos de transmitirlo intacto, es el eje central de la evangelización" (EN 4).

Entre los pueblos indígenas de Latinoamérica, salvo excepción, no estamos ante un terreno virgen. La evangelización lleva siglos en general; de ahí que se plantee una 'renovada' ahora. Habrá pueblos que la hayan acogido más o menos plenamente, pero en cualquier caso estamos como 'servidores' en un proceso histórico de apropiación de un mensaje por un pueblo, una cultura diferente de la occidental, que ha transmitido el mensaje.

El eje central de la evangelización: la 'fidelidad' al mensaje y a los pueblos indígenas no puede prescindir así del pasado, ni de la revelación ancestral hecha por el mismo Dios a estos pueblos, ni del Evangelio ya explícitamente recibido por ellos, ni de las características culturales que permiten la 'transmisión': sentido cíclico de la historia, abstracción simbólica, lenguaje mítico, ritualismo religioso, estructura socio-política, etc. Estas u otras características de las culturas, que permiten o impiden la comunicación de una buena nueva deberán tomarse en cuenta en cada caso.

Así, la renovada evangelización suele plantearse en la práctica con un enfoque poco esclarecedor. Suele plantearse sobre el ser de la evangelización o el quehacer de los agentes: ¿qué es o debe ser?, ¿qué debemos hacer? Prescindimos así del pueblo que es

el único que vive, entiende y lleva el verdadero proceso de su conversión.

La pregunta debiera ser más bien: ¿cómo se está revelando aquí el mismo Dios desde antiguo, cómo podemos ser 'servidores' en 'fidelidad' de la Palabra de este pueblo?, ¿cómo ha ido entregando el Padre a su Hijo por el Espíritu y cómo quiere seguirlo dando para la vida de sus pueblos?

Esto supone aceptar que la iniciativa y la acción son de Dios también en estos pueblos porque ellos son verdaderos interlocutores, capaces, maduros, ante Dios.

Supone superar el cierto etnocentrismo que conlleva la expresión de 'semillas de la Palabra' aplicadas a estos pueblos rigurosamente; aceptar que su revelación ancestral y su evangelización actual son verdadera Palabra revelada diferentemente a pueblos diferentes.

Supone que el Evangelio es una 'invitación' a creer en la buena noticia de la paternidad y la fraternidad, que no puede darse sino en plena libertad; que los agentes sólo estamos para presentar esa invitación a manera de inspiración sobre la cultura y que a los pueblos les corresponde acoger el mensaje dentro de su proceso histórico, de acuerdo a su conciencia y en toda libertad.

En este respeto a los pueblos y sus culturas sí podremos hablar de 'servicio' en 'fidelidad a un mensaje... y a las personas'.

Terminado este preámbulo que queda fuera del tema pero que le da fundamento, paso directamente a los pueblos indígenas como sujetos prioritarios y a las pastorales específicas que sus situaciones parecen postular.

Sujetos prioritarios

Las lecciones de la historia nos han llevado a discernir y valorar el camino por el que Dios ha llevado a estos Pueblos desde sus orígenes hasta el momento actual y a preguntarnos cuál debe de ser nuestro servicio ante los Pueblos indígenas en fidelidad a ellos mismos y al Evangelio.

La presencia evangelizadora, en sus mejores momentos y por sus mejores representantes, siempre ha tenido como sujetos prioritarios de su acción a los pueblos indígenas de Latinoamérica.

La Iglesia misionera tiene una deuda especial con los Pueblos indígenas porque ha cooperado también, a lo largo de sus cinco siglos de presencia, para que ahora sean pueblos negados, en injusto olvido histórico, despojados culturalmente, debilitados estructuralmente y, también, empobrecidos económicamente. Entre otros motivos que reclaman un servicio preferencial a la vida de los pueblos indígenas de Latinoamérica, destacados especialmente algunos:

La negación generalizada de su ser mismo, como pueblos, y de su derecho a serlo, que niega que existan como diferentes, que sean valiosos, que niega así a los pueblos el derecho a decidir su propia historia,

que en el fondo pretende negar que sean personas e ignorar su dignidad.

El injusto olvido histórico de sus aportes a la vida económica, política y cultural de latinoamérica, el olvido de su aporte al proceso mismo de evangelización en el que han inculturado, más allá de nuestras intenciones, la Palabra de Dios vaciándola en los moldes de la familiar Palabra del mismo Dios, recibida ancestralmente.

El despojo cultural que ha maniatado a sus civilizaciones, que ha deteriorado su capacidad de expresarse creativamente como en la antigüedad y que ha pretendido imponerles otra cultura, que niega además sus legítimos y ancestrales derechos humanos, a ser diferentes, al uso de su lengua, a sus mecanismos de gobierno y justicia internos, a una vida económica propia, a un proyecto de sociedad, a sus expresiones religiosas míticas y rituales.

El debilitamiento estructural de sus sociedades que lo anterior conlleva, ya que sin libertad para vivir según sus instituciones políticas y económicas, para expresarse en el pensamiento y en el arte, sin la vigencia plena de su fe, de su religión, de sus misterios ancestrales, es decir, sin poder relacionarse libre y responsablemente con Dios, con la humanidad, consigo mismos, con la naturaleza y el cosmos, han sido despojados de su fuerza, como pueblos para luchar por la vida.

El empobrecimiento económico que les ha sido impuesto desde los gobiernos y los particulares, que los ha despojado y despoja de sus recursos naturales, de sus territorios ancestrales, que los ha explotado como mano de obra en trabajos generalmente agobiantes y mal retribuidos, que por un comercio desigual que vende caro y compra barato les despoja de sus pobres reservas, y que, finalmente los coloca en los límites de la sobrevivencia y la muerte en alimentación, salud, educación, trabajo, recreación, etcétera.

Acciones preferenciales que se desprenden de esta opción

Nuestra opción preferencial por los pueblos indígenas de Latinoamérica puede parecer superflua porque ya están incluidos en la preferencia por los pobres hecha desde Medellín y Puebla. Por eso queremos insistir en su sentido, aclararlo. Ante la negación de su derecho a ser pueblos, nos proponemos apoyar y fortalecer sus iniciativas y proyectos, respetándolos como son, nacidos de su propia experiencia histórica, de sus actuales análisis de la realidad, de su sentido de la vida y de sus legítimas aspiraciones como hijos de Dios.

Ante el olvido histórico, nuestro servicio pastoral se propone reconocer y valorar su aporte e impulsarlo para que la inculturación del Evangelio se haga realidad en Iglesias Autóctonas con vida propia y peculiar, y para que el sacramento de vida que es la Iglesia sea un signo creíble

Ante el despojo cultural que los ha maniatado, conscientes de que sus culturas no han sido vencidas por siglos de imposición, reconocemos y nos proponemos apoyar el derecho de los pueblos indígenas latinoamericanos a vivir su cultura propia en todos los terrenos, inclusive en el religioso.

Ante el debilitamiento estructural de sus sociedades, es necesario reconocerlos y apoyarlos ante organismos internacionales, ante los países, ante las instituciones, para que les sea posible, en libertad, retomar en sus manos su historia.

Ante su empobrecimiento económico, reconocemos a Jesús pobre y humillado en los pueblos indígenas de Latinoamérica. Es el Evangelio mismo el que nos urge a la defensa de sus derechos, de la justicia que debe asistirlos, de un orden económico internacional humano.

Finalmente, reconocemos que aunque por el sólo hecho de ser pobres entre los pobres, tendrían derecho a nuestro servicio preferencial de apoyo y solidaridad, no podemos reducir su dolor a la sola pobreza económica. Pudieran no ser pobres, y de igual manera optaríamos por ellos, porque han sido despojados de sus derechos humanos más elementales. Son pueblos no reconocidos, negados, en olvido histórico, maniatados culturalmente, debilitados estructuralmente y, también, empobrecidos económicamente. Esa realidad de pecado que quisiéramos erradicar es la que da sentido a esta opción preferencial por los pueblos indígenas de Latinoamérica.



PASTORAL PUEBLO

Así, ve
más concre
de apoyo y

La Tier
saría para v
Dios y enco
por la que s
que los sigl
por ella má
dad en los
tierra, don
pueblos de
versos mod

La Mar
blos fueron
mente su v
eso de dive
territorio y
lo, pese a t
de la histor

Para le
de ser un b
no es la pa
su entorno
blo con su
ella y sólo p

La pas
Iglesia latino
rra depend
más una p
genas poro
también su

Esta p
aquí, hoy, c
prioritaria de
cretos la rea
les a Dios d
do pueblo
existir y a v

La hist
sobre su te
co Dios de
do su frat
creando s
los evange
historia de
se con ella

Esta p
ceso de c

ha maniatado, n sido vencidas os y nos propo os indígenas la ia en todos los

de sus socieda- ararlos ante or- aíses, ante las en libertad, re-

o, reconocemos indígenas de la e nos urge a la ue debe asistir- humano.

que por el solo tendrían dere- apoyo y solida- a sola pobreza de igual mane- do despojados ales. Son pue- vido histórico, estructuralmen- camente. Esa rradicar es la al por los pue-



PASTORALES ESPECIFICAS ANTE LOS PUEBLOS INDIGENAS

Así, vemos necesario impulsar líneas pastorales más concretas que hagan posibles nuestros deseos de apoyo y que encarnen nuestra opción preferencial.

Pastoral de la tierra-territorio:

La Tierra Prometida de los relatos bíblicos, necesaria para vivir como pueblo, concebida como don de Dios y encomendada a la responsabilidad del pueblo, por la que se puede dar la vida, esa tierra que no deja que los siglos borren su memoria y que exige luchar por ella más allá de la lógica histórica, es una realidad en los más diversos pueblos del mundo. Esa tierra, don y encargo de lo alto, es además para los pueblos de latinoamérica, aunque se exprese de diversos modos, la Madre Tierra.

La Madre Tierra, es el territorio en que los pueblos fueron engendrados, han desarrollado creativamente su vida, y sin el que no pueden subsistir. Por eso de diversas maneras han luchado y muerto por su territorio y de diferentes formas han logrado conservarlo, pese a todo, para poder vivir, para ser fieles al Dios de la historia, de su historia, también sagrada.

Para las culturas indígenas la tierra no es ni puede ser un bien de intercambio ni de sola producción, no es la parcela cultivable; es su territorio, su hábitat, su entorno todo, sus recursos; es el lugar de un pueblo con su cultura, de una nacionalidad que nació con ella y sólo puede sobrevivir en ella.

La pastoral de la tierra es ya una tradición en la iglesia latinoamericana, y no sin razón, porque de la tierra depende la vida del pueblo. Hay que impulsar además una pastoral del territorio para los pueblos indígenas porque, para ellos, de ese territorio depende también su amistad con Dios.

Esta pastoral es indispensable para poder servir aquí, hoy, con fidelidad, a Dios y a su pueblo. Es tarea prioritaria de la evangelización presentar con signos concretos la realidad de la buena noticia, la de poder ser fieles a Dios desde la Madre Tierra, la de poder seguir siendo pueblo de Dios, la de tener derecho reconocido a existir y a vivir con la dignidad de los hijos de Dios.

Pastoral de la historia

La historia sagrada de los pueblos se desarrolla sobre su territorio. Desde ahí, en diálogo con el único Dios de la historia, los pueblos van construyendo su fraternidad. Sólo ellos mismos pueden ir creando su historia. Por ello es indispensable que los evangelizadores aprendan y comprendan esa historia de los pueblos indígenas para solidarizarse con ella e impulsarla.

Esta pastoral de la historia es también un proceso de diálogo entre los evangelizadores y el

pueblo. Los indígenas deben recuperar su historia, como se ha dicho, pero los evangelizadores deben cuidar de no hacerles otra historia y querer imponérsela. La historia es la de ellos, y el Evangelio debe aprobarlos para rescatarla desde la vida de esos pueblos, dentro de su propia concepción más cíclica que lineal; apoyarlos con hechos de solidaridad más que con discursos, apoyarlos para que ellos mismos la retomen con mayor fuerza y la sigan construyendo.

Pastoral de inculturación

El mensaje mismo del Evangelio, y de la Biblia con él, debe encontrar cauces encarnados para que les diga lo que dijo a los contemporáneos de Jesús y de los autores sagrados. No basta una traducción literal más o menos adecuada a su entorno y su vocabulario; es necesaria una transmisión fiel del mensaje, que lo haga inteligible de verdad, en los moldes culturales de los pueblos, aceptando esa historia en la que Dios se ha ido revelando, asumiendo todo lo ancestral para inspirarlo y que el pueblo mismo pueda crecer integralmente sobre su propio ser.

Así, toda actividad evangelizadora debe procurar, necesariamente, no imponerse aún en lo aparentemente secundario o accidental, para buscar más bien los caminos de la encarnación, asumiendo la responsabilidad de ser fieles al mensaje y a los pueblos. Para ello será necesario conocer, comprender apreciar cordialmente la cultura de cada pueblo y desde ahí invitar, inspirar, con el Evangelio.

Pastoral de la esperanza en la resistencia

Los pueblos indígenas han comprendido los 500 años como la historia de su resistencia, de lucha por permanecer fieles al Dios de su historia, por seguir siendo pueblos de ese único Dios. Han sabido resistir, con mayor o menor éxito, en su territorio, desde su experiencia histórica y su fe. En esta lucha han mediado sus propios análisis de la realidad, sus tácticas, sus estrategias; ha sido una lucha desde sus culturas y a contra corriente, enfrentando a la historia de occidente y a los innumerables intentos por arrancarles la propia.

Esta historia de resistencia, por ser fieles al Dios de la historia y a su ser de pueblos del mismo Dios, reclama en justicia el apoyo del Evangelio. La buena Nueva debe de aportar la esperanza. Esperanza sobre todo lo que se les quiere negar: sus utopías, sus aspiraciones, su capacidad creadora de historia propia en el complejo mundo actual.

El Evangelio será buena nueva en cuanto logre impulsar la vida de los pueblos de Dios. Los evangelizadores deben apoyar con esperanza la resistencia de los pueblos para ello, entre otras acciones, parecen urgentes algunas: Es necesaria la apertura de sus teologías más o menos explícitas pero siempre vivas, de sus ritos más o menos clandestinos por necesidad, a sus ancestrales

ministerios de servicio a la comunidad calificados frecuentemente como supercherías o supersticiones.

El apoyo a sus tradiciones y proyectos en lo económico, lo político y lo social, necesarios para sustentar sus relaciones con Dios y el universo, son también una acción necesaria. Lo importante es que el mensaje impulse a los pueblos a ser ellos mismos, recuperando el pasado propio para crecer desde él en el presente.

Pastoral de acompañamiento

Para que puedan darse encarnadamente las anteriores líneas específicas de la pastoral ante los pueblos indígenas de latinoamérica, es necesaria una aproximación en cercanía, en adaptación cultural generosa, en amistad y cordial simpatía ante las personas, los pueblos y sus culturas. Es necesario comprender la tarea evangelizadora como respeto a las culturas y como inspiración para las mismas desde el Evangelio.

Este acompañamiento pastoral supone paciente investigación en la vida cotidiana para comprender y respetar su historia, sus estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas. Supone llegar a conocer y adoptar sus análisis de la realidad, sus juicios sobre la historia y la sociedad circundante y sus opciones, como pueblos, ante la historia.

Sobre este conocimiento de las culturas y esa siempre modesta adopción de las mismas, se puede dar la inspiración que el mensaje del Evangelio lleva a todos los pueblos, como invitación, como iluminación, como impulso para hacer crecer la ancestral historia de cada pueblo, en lucha de resistencia para su liberación.

Pastoral en la misericordia

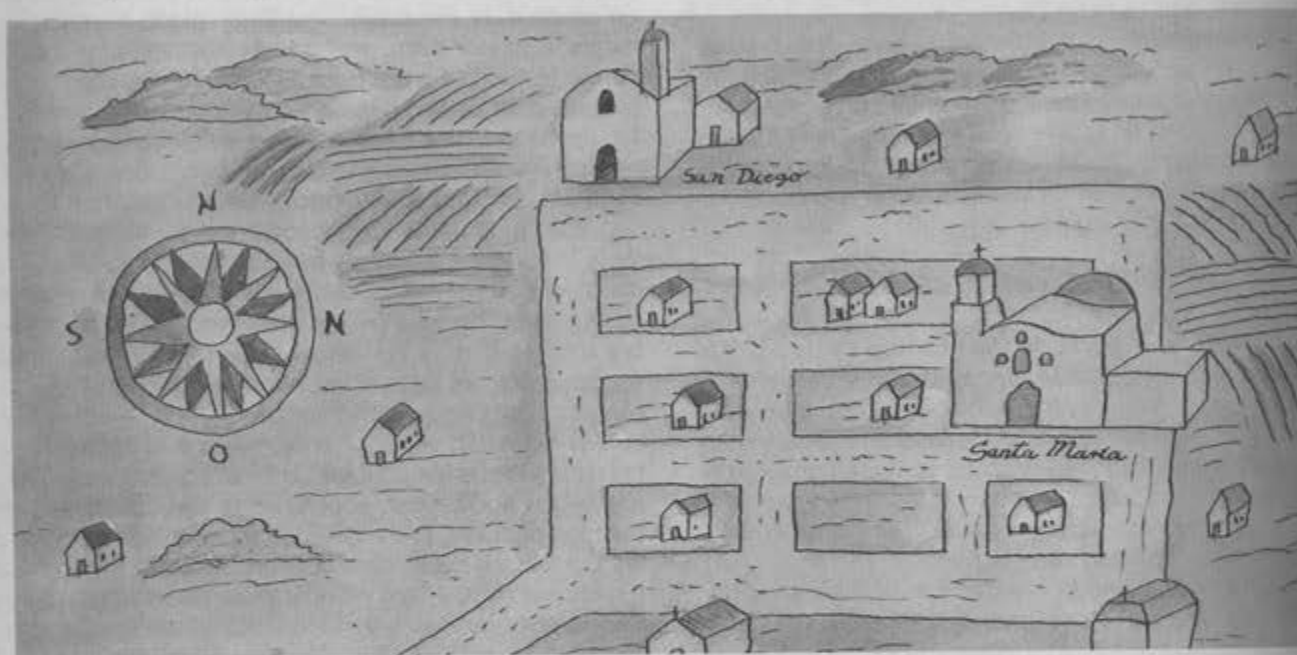
La coyuntura de los 500 años ha hecho reaccionar a los pueblos indígenas. Les ha dado una voz ma-

yor y propia. Ante refinados mecanismos neocolonialistas que quieren negar a los pueblos la posibilidad de su historia, ellos han sabido reclamarla. Esto da una oportunidad al Evangelio: la posibilidad de una más auténtica solidaridad.

La iglesia jerárquica, los agentes de pastoral, deben presentar ante los pueblos indígenas un rostro misericorde para realizar el ministerio de Jesús. Debe presentarse con libertad ante los poderes políticos y económicos a los que, para los pueblos, ha estado demasiado ligada. Debe dirigirse a la periferia, al campo, con una vida austera y con medios pobres, como los de la lucha del pueblo. Debe hablar en la lengua y mentalidad indígenas, con sus símbolos y sus ritos, para que ellos puedan recuperar su pasado y vivir su presente. Debe responder a la querida imagen de los primeros y más generosos evangelizadores que fueron aceptados por su cercanía en misericordia.

Una evangelización renovada así, por la misericordia, deberá estar más abierta a las religiones ancestrales que temerosa de herejías y desvíos. Deberá reconocer los aportes teológicos y religiosos de los pueblos, reconocer su real apertura de cinco siglos ante el Evangelio, reconocer que en el diálogo se enriquece mutuamente la fe, creyendo en la fe de los pueblos por sus obras de misericordia, de fraternidad, de vida comunitaria, de solidaridad.

En todo esto son los pueblos mismos los que nos han ido invitando y enseñando a caminar con ellos. Hemos visto cómo viven en espíritu y en verdad estos valores evangélicos y cómo parecen reclamarlos a los evangelizadores en esta coyuntura de su voz de 500 años de opresión. Así van evangelizando a los pastores. Su afán de liberación nos convoca ahora a vivir más plenamente el Evangelio mismo. †



EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

P. Eleazar López Hernández

Miembro del equipo de CENAMI

HISTORIA DE LA EVANGELIZACION

La evangelización de los pueblos oprimidos de América Latina, donde se cuentan los indígenas, los afroamericanos y los mestizos, sigue siendo, en sí misma, para la Iglesia de hoy, un apremiante desafío por múltiples razones. Estamos a 500 años de haberse iniciado ese «gigantesco proceso de dominaciones y de culturas, aún no concluido, (donde) la Evangelización constituyente de la América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia» (Puebla 6).

Los Obispos reunidos en Puebla, hace 13 años, reconocieron que «América Latina se forjó en la confluencia, a veces dolorosa, de diversas culturas y razas... (porque) la generación de pueblos y culturas es siempre dramática, envuelta en luces y sombras» (Puebla 5 y 6).

Los Pastores afirmaron que en ese parto doloroso de América Latina se dio una participación decisiva de la Iglesia, que marcó profundamente el alma y la identidad cultural de nuestros pueblos. Y así, aunque hubo parte en «desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructiva del pecado... se debe reconocer que la

que todos «sepamos estar a la altura de lo mejor de nuestra historia y seamos capaces de responder, con fidelidad creadora, a los retos de nuestro tiempo latinoamericano» (Puebla 10).

La evangelización hoy

No hay que olvidar que la evangelización actual de los pueblos indios, negros y mestizos del Continente se inscribe, por un lado, en el complejo drama del mundo moderno, expresado por el Papa Paulo VI como «ruptura entre Evangelio y cultura» (EN 20); y, por otro lado, en la amenaza de una «adveniente cultura nueva», posmoderna (Cfr. Puebla 399).

Hablamos aquí del mestizo como sector grande de nuestra sociedad, que debe ser rescatado en el amplio seno del pueblo latinoamericano para la construcción de alternativas de futuro adecuadas a nuestra identidad histórica. Sabemos que el mestizaje mayoritario dado en el Continente (entre europeo e india, entre europeo y negra) es fruto de una relación violenta impuesta por la sociedad colonial y, por tanto, una afrenta, que ha creado graves problemas de personalidad que deben ser superados haciendo justicia a las raíces más antiguas del Continente.

Las culturas y sociedades del primer mundo occidental, altamente desarrolladas y que estuvieron ligadas por siglos al cristianismo, han llegado en la práctica a prescindir de la influencia del Evangelio para la conducción de sus vidas (cf. Juan Pablo II, *Christifideles Laici* 4 y 34). Es en estos pueblos donde la «ruptura entre Evangelio y cultura» adquiere un dramatismo impresionante, pues el indiferentismo, el secularismo y el ateísmo práctico pervade la vida entera.

Por el contrario, los pueblos periféricos del mundo, menos favorecidos en su desarrollo material, pero con grandes aspiraciones humanas encerradas en sus culturas ancestrales, se sienten amenazados por la implantación de la lla-

mada «nueva cultura adveniente» que ya está corroyendo rápidamente los cimientos de dichas culturas populares. En estos pueblos la cultura y la religión han sido y son los mejores espacios de resistencia al secularismo y ateísmo imperantes en el mundo desarrollado; y, al mismo tiempo, son la reserva de vida y de esperanza con que los pobres pueden contribuir a la construcción de un mundo más humano y más digno de los hijos de Dios.

Evangelizar hoy a los pueblos oprimidos de América supone enfrentar con eficacia evangélica los desafíos que plantean a dichos pueblos la modernización de las sociedades dominantes para que ellos no sólo sobrevivan, sino que tengan vida en abundancia. Así mismo supone la superación de los errores y deficiencias tenidas en los 500 años de labor evangelizadora del continente.

Y aquí hay que aceptar, con honestidad histórica que, aunque las intenciones de los miembros de la Iglesia, fueron buenas y por ellas muchos se hicieron santos, el problema fundamental de la evangelización del continente, en los 500 años, ha sido el hecho de que ella se dio en el contexto y por la mediación de la conquista y de la sociedad colonial, que oscurecieron y hasta desvirtuaron su esencial sentido de novedad salvífica.

Al venir la obra evangelizadora montada en la empresa colonial, esto dio pie a infinidad de ambigüedades, manipulaciones y complicidades en acciones, que nada tenían que ver con el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. Lo cual no quiere decir que nuestros pueblos no hayan sido evangelizados ni cristianizados. Gracias a Dios y a la ingente labor de apropiación y de inculturación llevada a cabo por los pobres, muchos pueblos del continente accedieron al Evangelio y nutrieron sus proyectos de vida con la energía espiritual traída del Viejo Mundo a pesar de la mediación antievangélica de la sociedad colonial. América Latina ha sido y



sigue siendo profundamente cristiana, en sus anhelos y aspiraciones, gracias a que reforzados por el Evangelio, los pobres mantienen vivas sus esperanza utópicas guardadas celosamente en sus culturas ancestrales y en su religión popular de donde las sociedades modernas y la misma Iglesia, debemos nutrirnos para construir una nueva historia, que anticipe el Reino de Dios para todos.

Sin negar las deficiencias y lacras humanas que también existen en la realidad de nuestro pueblo pobre, hay que reconocer que el cristianismo popular o religión popular

de las mayorías es hoy la expresión más contundente de la síntesis vital lograda por nuestros pueblos entre lo mejor de sus anhelos culturales y religiosos precolombinos y los aportes valiosos del cristianismo. La obra evangelizadora de la Iglesia deberá entroncar con este valioso proceso inculturador de la fe iniciado por nuestros pueblos.

Exigencias de una nueva evangelización de los pobres de América Latina

La evangelización actual de los pueblos indios, afroamericanos

y mestizaje en primer lugar de la cultura como hebreo, lepetir, le Las Ca Modo de verdad tiano n blos a pone C antes s una det o forma mo cris superior

La ser des de colo gioso, c evangel dueños (5,1). El riamente tura y e nes son debe ma cidad de turas, si ninguna

En evangel oprimid pone e pueblos como s nos y ac de fe. E colectivi ciadas v preferen puede e personal das de por los p y mestiz de ellos empobre da, que resto de servicio concreta ción inte identidad las com ellas par de vida forme al



la expresión
síntesis vital
pueblos entre lo
culturales y reli-
y los aportes
no. La obra
Iglesia deberá
oso proceso
iniciado por

a nueva
s pobres de
ina

n actual de
oamericanos

y mestizos del continente, supone, en primer lugar, la descolonización de la tarea evangelizadora. Hoy, como hace 500 años, debemos repetir, los que fray Bartolomé de Las Casas sostenía (cf. *Del Único Modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*), que no es cristiano ni justo hacer que los pueblos accedan al Evangelio, si se pone como condición previa que antes sean vencidos y sometidos a una determinada sociedad, cultura o forma religiosa consideradas como cristianas y, en consecuencia, superiores a la de ellos.

La obra evangelizadora debe ser desmontada de cualquier tipo de coloniaje, social, cultural o religioso, que impida que los pueblos evangelizados sigan siendo libres y dueños de su vida entera (cfr. Gal 5,1). El Evangelio, aunque necesariamente condicionado por la cultura y el mundo religioso de quienes son sus portadores y testigos, debe mantenerse siempre su capacidad de impregnar todas las culturas, sin someterse, ni reducirse a ninguna (cf. EN 20).

En segundo lugar, la nueva evangelización de los pueblos oprimidos de América Latina, supone el reconocimiento de los pueblos indios, negros y mestizos como sujetos plenamente humanos y adultos para asumir su vida de fe. Este reconocimiento de las colectividades humanas diferenciadas va más allá de la opción preferencial por los pobres, que puede considerarlos sólo como personas individuales necesitadas de misericordia. La opción por los pueblos indígenas, negros y mestizos, implica la aceptación de ellos como entes colectivos empobrecidos pero dueños de vida, que pueden compartir con el resto de la sociedad. Por eso el servicio de la Iglesia a ellos ha de concretarse en «una evangelización integral que, respetando la identidad cultural de cada una de las comunidades, colabore con ellas para que alcancen la plenitud de vida que les corresponde conforme al proyecto de Dios y a los

derechos inherentes a ellas mismas... Una evangelización integral, que ha de ser, por una parte, promotora de la liberación de las actuales comunidades indígenas dentro de los respectivos países y naciones y, por otra, promotora también del nacimiento de Iglesias particulares autóctonas, que originen una nueva imagen de la Iglesia Latinoamericana pluricultural (DEMIS, Celam, 1985).

La nueva evangelización de los pueblos indígenas, negros y mestizos supone también el reconocimiento de las culturas y religiones indígenas como hechos teológicos que expresan el proyecto de vida de nuestros pueblos, en íntima relación con Dios. Lo cual plantea a la Iglesia la urgente necesidad de desatanizar las culturas y religiones populares.

Sólo una actitud misionera nueva de «profunda estima frente a lo que en el hombre había, por lo que él mismo en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes» (Juan Pablo II, RH, 12), hará posible la confianza necesaria para que nuestros pueblos saquen del clandestinaje, en que se les ha orillado a actuar religiosamente, sus creencias y planteamientos utópicos ancestrales para presentarlos abiertamente a los demás hermanos como ofrenda agradable al Señor de la historia.

La nueva evangelización de nuestros pueblos tiene que ser liberadora e inculturada, en el sentido de luchar contra las estructuras opresivas de las sociedades nacionales e internacionales de hoy, al mismo tiempo que asume las culturas y religiones indígenas como vehículo apropiado de expresión de la fe cristiana.

En esta nueva evangelización de nuestros pueblos hay que partir del hecho de que Dios se ha adelantado a cualquier evangelizador al poner El mismo en el corazón de las culturas la presencia indefectible de su Hijo Unigénito como Palabra sembrada («*Logos Spermatikós*») que, aún en medio de

contradicciones, los antepasados asumieron con cariño y fe. Hoy, con el apoyo afectivo y efectivo de la Iglesia, esas «Semillas del Verbo» deben mostrar toda su vitalidad, al germinar, crecer, florear u}y dar frutos de vida para todos. «La misión no debe ser nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción por más que en la práctica no siempre haya habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado» (Juan Pablo II RH, 12).

La nueva evangelización de los pueblos oprimidos de América debe dar como resultado el «nacimiento de las Iglesias particulares indígenas, con jerarquía y organización autóctonas, con liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras iglesias particulares y con la de Pedro. De esta manera se expresará en nuestro Continente la autenticidad y catolicidad de una Iglesia que, conforme al Concilio Vaticano II (LG 22) y al magisterio de Juan Pablo II, se encarna en todas las culturas» (DEMIS, CELAM, 1985).

Conceptos básicos de la evangelización

Evangelización: La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia... la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (EN. 14). Y «evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad... convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente... alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes del Evangelio, los criterios de juicio, los valores, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la

humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación» (EN 18.19).

La evangelización es, por tanto, el anuncio gozoso de la Buena Noticia del amor de Dios hacia sus hijos; amor que fue manifestado de muchas maneras en el pasado y al llegar la plenitud de los tiempos a través de su Hijo, Nuestro Señor Jesucristo.

La comunidad, que es la Iglesia, se compromete a la transformación de toda la realidad cósmica y humana a fin de quitar de ella la marca del pecado y lograr que alcance la estatura del «Hombre Perfecto», la plenificación en Cristo.

En la obra evangelizadora «lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de una

sión imperante entre los científicos sociales dificulta la comprensión precisa de los planteamientos pastorales. Por eso hace falta hacer algunas clarificaciones, que son pertinentes.

Aunque íntimamente relacionadas e implicadas, es necesario distinguir perfectamente entre sociedad, cultura, religión y fe.

La sociedad es la expresión

hacen para su sustento y con-

- El familiar o grupal, e

sonas por inter-

- El político, para el funcionamiento según deter-

- El educacional, los miembros para que funcione dentro del co-

- El ideológico, los medios a través del orden esta-

A la luz de estos

mos por cultura, dios con los que desarrolla sus

des espirituales, someter el mundo a su conocimiento

humana la vida familiar como eje

dante el progreso e instituciones del tiempo, es

serva en sus tradiciones espirituales para que se

muchos e incluso humano (blo II, CHL).

Con la ayuda del modelo en un pueblo van su relación, entre sí

(GS. 53b), llegar a un nivel de desarrollo

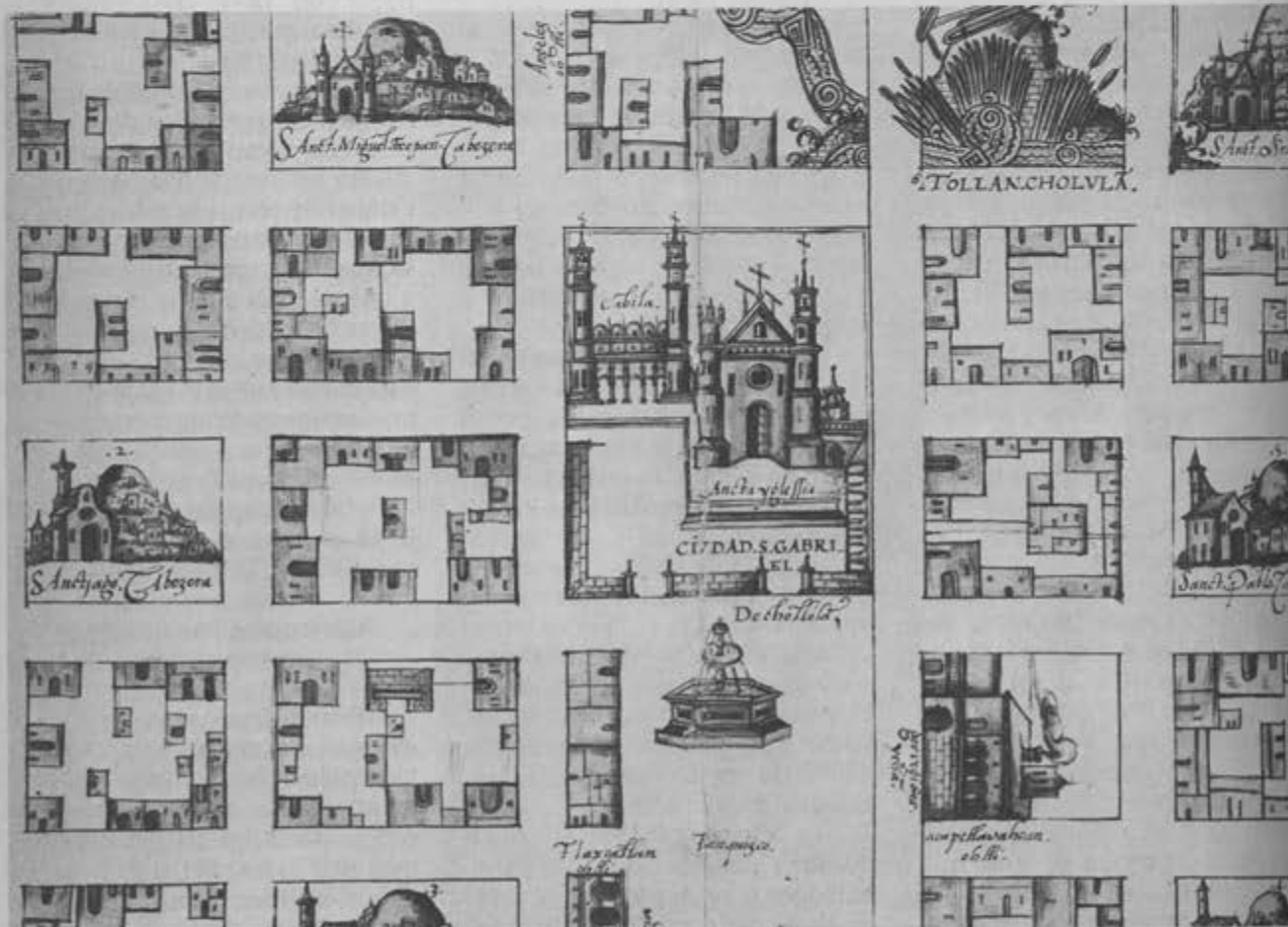
namente humano el estilo de vida (53c) que

53c) que con esos pueblos de pluralidad (53c)» (Pue

En el nivel (distinguir la naturaleza), la producción

ral y espiritual todo lo que es humano

ser humano más estricto al proceso



El anuncio del Evangelio hace nacer en quien lo ha recibido una adhesión de corazón no sólo a verdades reveladas sino al programa de vida que él propone. Es decir, adhesión al Reino, al mundo nuevo, al nuevo estado de cosas, a la manera nueva de ser y de vivir juntos, que inaugura el Evangelio. El convertido entra a formar parte de la comunidad de fieles que es el signo e instrumento de la transformación y de la novedad de vida del Reino (Cf. EN 23). Y desde esta co-

manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre» (EN 20).

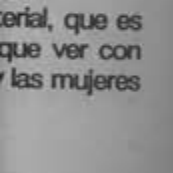
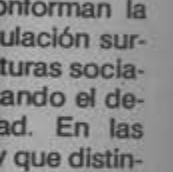
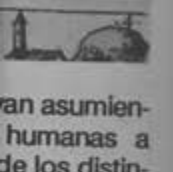
Cultura y Culturas: En el ámbito de los estudiosos de la materia, se han dado a estas palabras contenidos muy diversos que, a menudo, provocan confusión en el pueblo sencillo. En varios documentos eclesiales han sido abordadas las mismas cuestiones (*Gaudium et Spes*, 53, Puebla 385-443, Evangelización de la Cultura; *Christifideles Laici*, 44), pero a veces la confu-

histórica concreta que van asumiendo las colectividades humanas a partir de la articulación de los distintos intereses, preocupaciones y fuerzas de quienes conforman la sociedad. De esta articulación surgen las llamadas estructuras sociales, que van caracterizando el desarrollo de la sociedad. En las estructuras sociales hay que distinguir los siguientes niveles:

- El adaptativo o material, que es el económico, que tiene que ver con todo lo que los hombres y las mujeres

de los científicos
comprende
planteamientos
so hace falta
clarificaciones,
s.

mente relacio-
es necesario
ente entre so-
ón y fe.
s la expresión



hacen para sacar de la naturaleza el sustento y convertirla en lugar para vivir.

- El familiar, que hace posible la reproducción del sujeto de la sociedad.

- El asociativo personal, familiar o grupal, que aglutina a las personas por intereses comunes.

- El político, de poder, que asegura el funcionamiento de todo el conjunto según determinados intereses.

- El educativo, que entrena a los miembros de una sociedad para que funcionen adecuadamente dentro del conglomerado social

- El ideológico, que justifica, por los medios a su alcance, la vigencia del orden establecido en la sociedad.

A la luz del Concilio, entendemos por *cultura* todos aquellos medios con los que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a lo largo del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones, para que sirvan al progreso de muchos e incluso de todo el género humano (GS, 53) (Juan Pablo II, CHL, 44).

Con la palabra *cultura* se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS, 53b), de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano (GS, 53a). Es el estilo de vida común (GS, 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por eso, se habla de pluralidad de culturas (GS, 53c) (Puebla, 386).

En el sentido más amplio, (distinguiéndola únicamente de la naturaleza), la cultura engloba toda producción humana material, moral y espiritual; por tanto incluye todo lo que tiene que ver con el ser humano. Pero en un sentido más estricto se refiere sobre todo al proceso y al resultado del culti-

vo de lo humano; tiene que ver, por tanto, con la acción de humanizarse y de humanizar el mundo.

La cultura proporciona a las estructuras sociales los estímulos, el impulso necesario para que los factores, que conforman la sociedad, se orienten según el proyecto humano que cada sociedad quiere realizar. La cultura es el enfoque y horizonte histórico humano que determinado grupo pretende alcanzar. La cultura, por tanto, no es una producción automática de las estructuras sociales. Más aún éstas a menudo son cuestionadas por la cultura, en cuanto que no realizan los anhelos humanos y humanizantes encerrados en ella.

La *religión*, por su parte, proporciona trascendencia a todos los aspectos de la experiencia social y cultural. Es decir, la religión efectúa un marco que asegura cómo los distintos aspectos de la vida total de un grupo deben ser para que expresen el querer o la voluntad divina.

La *fe* tiene que ver con la adhesión consciente de las personas al proyecto de vida revelado por Dios. Por eso la fe dinamiza continuamente a todo el conjunto religioso, cultural y social para una conversión personal, social y cósmica que nos aproxime históricamente al Reino de Dios. La fe no se identifica con una forma cultural o religiosa determinada. Por eso puede impregnarlas a todas.

Las culturas están constituidas de varios elementos: los rasgos, que son unidades mínimas de expresión de la cultura; los complejos, que son la unión de varios rasgos sobre una base común coherente; las ramas, hechas de una estructuración armoniosa de varios complejos; los valores y antivalores, que son expresión o concretización de lo que realiza o contradice los anhelos del grupo; los esquemas o modos típicos de actuar ante determinadas situaciones; y los modelos, que relacionan todos los elementos anteriores se-

gún un enfoque común; estos modelos estructuran toda la cultura para que determinado grupo logre la humanización que persigue.

Las culturas de suyo no son dominantes o dominadas, son simplemente diversas. En cambio las sociedades humanas sí pueden convertirse en dominadoras y para ello crean o echan mano de estructuras de opresión y manipulan la cultura y la religión del pueblo, ideologizándolas, para los intereses de los grupos dominantes.

La *Conversión*: La conversión que de la misión debe tomar comienzo, sabemos bien que es obra de la gracia, en la que el hombre debe hallarse plenamente consigo mismo (Juan Pablo II, RH, 12).

La conversión de los pueblos indígenas y negros de América Latina a la fe cristiana no debe significar aniquilamiento de su identidad cultural y religiosa; sino potenciamiento, plenificación y superación en Cristo (cristificación) de todos sus anhelos humanos más profundos, mediante el encuentro dialogante con el Evangelio.

Mestizaje: El mestizaje racial, cultural y religioso de América Latina tuvo su origen en la relación asimétrica entre el sistema colonial europeo y las poblaciones nativas y afroamericanas, subyugadas violentamente. Esta relación dio como resultado no una síntesis amorosa y armoniosa, sino una confrontación constante entre ambas aportaciones, en la que normalmente la foránea se ha impuesto sobre la nativa, originando graves desajustes en la identidad personal y colectiva del pueblo latinoamericano. Sin embargo el mestizo debe ser recuperado en la casa materna y, desde la aceptación madura y consciente de sus raíces indígenas y negras, contribuir a una nueva síntesis vital de la identidad latinoamericana que nos dé capacidad para salir airosos de los embates alienantes de exterior. †

ARTICULACIONES ANTE LA LLEGADA DEL V CENTENARIO

Conselho Indigenista Missionário (CIMI)

Brasilia, Brasil

Estimados amigos:

Hemos estado recibiendo pedidos de informaciones sobre discusiones y propuestas del CIMI respecto al 5º Centenario del llamado «descubrimiento» de América.

La Asesoría Latinoamericana del CIMI produjo el texto que adjuntamos el cual trae amplia información sobre las distintas posiciones en relación al acontecimiento; destacando las reflexiones y posiciones que el CIMI asume. Informa también sobre las articulaciones en las que el CIMI participa.

El texto refleja claramente cómo el CIMI está privilegiando su movilización alrededor de iniciativas colectivas que envuelven preferencialmente a organizaciones indígenas y organizaciones indígenas y organizaciones populares tanto de Brasil como de América Latina. Consideramos de suma importancia unir esfuerzos, articulándonos con las diferentes iniciativas en curso.

Prendemos seguir enviándoles más informaciones sobre el proceso desencadenado por el V Centenario.

Atentamente,
Antonio Brand
Secretario del CIMI

PRIMERA PARTE

I. EL SIGNIFICADO DE LOS QUINIENTOS AÑOS

El arribo del Quinto Centenario de la llegada de los europeos al continente americano ha generado serias reflexiones, debates y controversias, acompañadas de múltiples iniciativas de celebración o de impugnación, según sea el punto de vista adoptado sobre el significado histórico y las repercusiones actuales de este acontecimiento en la vida de los pue-

blos indígenas, los negros y demás sectores empobrecidos de nuestro continente.

Hay varias posiciones sobre el Quinto Centenario. De éstas, se distinguen fundamentalmente tres.

La visión eurocentrista

Para esta posición, «el descubrimiento de América fue la gran gesta de España y un resultado lógico de su propio devenir. Así América no es sino la prolongación del ser español, que produjo una sociedad a su imagen y semejanza»¹

Aunque estén hablando ahora de «Conmemoración» en lugar de «Celebración», tal es el caso de la Comisión nacional para la Conmemoración del V Centenario, del gobierno español, y aunque presentan 1992 como el año del «hermanamiento», los defensores de esta visión, en el fondo, justifican la celebración de la conquista y de la acción colonizadora como un acto de civilización y cristianismo, que vino a salvar a los pueblos amerindios de la *ignorancia* y del *paganismo*.

La visión mestizo iberoamericana

Esta visión pertenece a las «Comisiones Nacionales para la Conmemoración del Descubrimiento de América», de los gobiernos iberoamericanos, también apoyados por el gobierno español y la propia OEA (Organización de los Estados Americanos).

Encubriendo el carácter dramático del proceso iniciado con el «descubrimiento», y haciendo oportunamente una valoración demagógica y populista del aporte de los pueblos indígenas a la construcción de las naciones americanas, los postuladores de esta visión hablan de «El Encuentro de dos Mundos», o sea, de la «conjunción de dos existencias en la que se fundieron dos orígenes, dos tradiciones y dos razas y que anuló la identificación originaria de ambas»². Para el americanista Miguel León Portilla, coordinador general de la «Comisión Nacional, Mexicana, Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de dos Mundos», este sustituir la palabra «descubrimiento» por la expresión «Encuentro de dos Mundos» obedece a que «hemos optado por conmemorar el medio milenio desde una perspectiva que es nueva y es nuestra». Por otra parte, «el encuentro fue originalmente violento y temible. Pero cuando al fin descansaron la flecha y el escudo, siguió otros causas»³. Otro mexicano, Miguel González Avelar, explica que esta sustitución de la palabra «descubrimiento» por la de «encuentro» «no es una mera cuestión de palabras, se trata del legítimo orgullo que tenemos de constituir una nación»⁴.

Para los defensores de la visión mestizo-iberoamericana, «1492 da inicio a un grande y profundo proceso de relaciones humanas; de este hecho histórico se deriva, prácticamente, el desarrollo vertiginoso de una nueva visión del hombre que busca integrarse en un mestizaje, no obstante su diversidad étnica y su

compleja realidad. Los dos Mundos» tra era... (y) la tro de dos Mu

Se trata pueblos indí miento» ni «una invasión sobre los 500 ron en la Se Indígena, rea 1968, en Qui

Comien Nosotro lidades de la pro nario de primera Nuestro triunfal Que no ción au una inva a) Gene gio de breexpl provoca de her b) Usu territor c) Des socio-p d) Som mento cías rel Los día

Colombia, fr no de Orga participación proveniente encuentro los años de Res tar nuestra nial, neocol

En la d Indígenas y sión de los allá de ser humanidad minio de la ras que m organizaci de ciencia madre tier hasta nues

compleja realidad cultural...». Por eso «El Encuentro de dos Mundos» «es el más grande de los hechos de nuestra era... (y) la celebración del V Centenario del Encuentro de dos Mundos debe verse con optimismo...»⁵.

La visión de los «vencidos»

Se trata fundamentalmente de la visión de los pueblos indios, para los cuales no hubo «descubrimiento» ni evangelización auténtica de América sino «una invasión». Así lo expresaron en una declaración sobre los 500 años los líderes indígenas que participaron en la Segunda Consulta Ecuánica de Pastoral Indígena, realizada del 30 de junio al 6 de julio de 1968, en Quito Ecuador.

Comienza así la declaración:

Nosotros indígenas, representantes de 30 nacionalidades de 15 países de América Latina..., en vista de la proximidad de las celebraciones del 5º Centenario del llamado descubrimiento y de la supuesta primera evangelización de América, manifestamos: Nuestro repudio total a estas celebraciones triunfalistas por las siguientes razones:

Que no hubo tal descubrimiento y evangelización auténtica como se ha querido plantear sino una invasión con las siguientes implicaciones:

a) *Genocidio, por la guerra de ocasión, contagio de enfermedades europeas, muerte por sobreexplotación y separación de padres e hijos, provocando la extinción de más de 75 millones de hermanos nuestros.*

b) *Usurpación violenta de nuestros dominios territoriales.*

c) *Desintegración de nuestras organizaciones socio-políticas y culturales.*

d) *Sometimiento ideológico y religioso en detrimento de la lógica interna de nuestras creencias religiosas*⁶.

Los días 7 al 12 de octubre de 1989, en Bogotá, Colombia, fue realizado el «Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-Indígenas, con la participación de líderes de unas 30 organizaciones provenientes de 17 países de la región. Al final del encuentro los líderes lanzaron la «Campaña de los 500 años de Resistencia Indígena y Popular», «para levantar nuestra voz ante la ignominia de la opresión colonial, neocolonial e imperialista».

En la declaración final del encuentro, los líderes indígenas y campesinos puntualizan que «la invasión de los europeos a nuestros pueblos va más allá de ser uno de los crímenes más atroces de la humanidad, va más allá de la mutilación y exterminio de las manifestaciones de la vida en culturas que maduraban desde sus formas propias de organización política, de pensamiento, de poesía, de ciencia; va más allá del despojo de nuestra madre tierra. La invasión no ha terminado, llega hasta nuestros días»⁷.

¿Cómo las clases dominantes efectúan esta invasión en la actualidad? Los líderes señalan:

Para perpetuar y legitimar el despojo de nuestros pueblos, las clases dominantes han escrito una historia oficial que busca colocar un velo sobre el genocidio y saqueo practicado por los invasores, y que hoy se mantiene a través de las múltiples cadenas visibles e invisibles impuestas por el imperialismo que esclavizan a nuestros pueblos, mediante la imposición de regímenes títeres, la implantación del terror y la muerte, la persecución y las torturas, las desapariciones forzadas y la guerra sucia; con la imposición del chantaje económico y el voraz saqueo de nuestros recursos; con la intromisión de sectas religiosas y organismos como el Instituto Lingüístico de Verano que avasallan nuestros valores culturales y creencias; mediante la intervención militar y la injerencia de asesores que violan abiertamente nuestra soberanía.

Durante 500 años las clases dominantes han pretendido imponernos por la fuerza y el engaño sus valores y creencias, para asegurar la perpetuación del sistema de sometimiento impuesto a nuestros pueblos. Han tratado de sembrar el egoísmo y la competencia de unos contra otros, la división y el fraccionamiento entre comunidades; destrozaron nuestro espíritu solidario y comunitario; de negarnos nuestra identidad para convertirnos en objetos pasivos y sumisos.

*Pero todos estos esfuerzos de los opresores, de los de ayer y los de hoy, han fracasado ante el espíritu de resistencia y de justa rebeldía profundamente enraizado en nuestros pueblos a través de luchas milenarias. Nuestros pueblos, nuestros ancestros, una y cien veces han librado heroicas jornadas de lucha contra los invasores y la injusticia*⁸.

Conscientes de que la reflexión (sobre los 500 años) no puede agotarse en un rechazo a los oprobios sufridos en el pasado y así condenar las celebraciones que se harán en 1992», los impulsores de la Campaña de los «500 años de Resistencia Indígena y Popular» afirman:

*Nuestro quehacer no debe estar condicionado por esta coyuntura; por el contrario, la reflexión debe ir más allá de esta fecha y nos debe conducir a entender la situación actual y a impulsar procesos de organización, entendimiento y solidaridad (entre indígenas, negros y demás oprimidos y explotados) en las regiones, naciones y en toda latinoamérica*⁹.

Y para avanzar por este derrotero, los líderes del encuentro de Bogotá advierten:

Sin embargo, los poderosos hoy nos hablan del «Encuentro de dos Mundos», y bajo este manto pretenden que celebremos la usurpación y el genocidio. No, nosotros no vamos a celebrar.

Vamos a impulsar nuestras luchas para poner fin a estos 500 años de opresión y discriminación y dar paso a la construcción de una sociedad nueva, democrática, solidaria y respetuosa de la diversidad cultural¹⁰ que se base en los intereses y aspiraciones populares. Vamos a reedificar nuestras luchas para recuperar nuestras tierras, territorios y recursos naturales, nuestras expresiones culturales y científicas, nuestro derecho a vivir en armonía con la naturaleza; en fin, nuestra identidad como naciones multiétnicas pluriculturales.

Para avanzar por este derrotero, llamamos a todos los explotados y oprimidos de América a participar en la Campaña de los 500 años de Resistencia Indígena y Popular, para iniciar conjuntamente un serio y profundo proceso de reflexión sobre el significado de los 500 años, la manera de recuperar nuestra identidad y pasado histórico, pues la memoria de los pueblos es una fuente de inspiración permanente de las luchas de emancipación y liberación.

Estamos seguros de que el fortalecimiento y desarrollo consecuente de la unidad, la solidaridad y coordinación de nuestras luchas en un marco de respeto mutuo, nos permitirá alcanzar victorias decisivas para conquistar la dignidad y liberación de nuestros pueblos¹¹.

EL CIMI ANTE EL QUINTO CENTENARIO DEL MAL LLAMADO DESCUBRIMIENTO Y DE LA TAN AMBIGUA EVANGELIZACIÓN

Las peticiones de los pueblos indígenas

Tenemos que reconocer en primer lugar que en todo este proceso de conquista, dominación, colonización continuada y marginación, desmascarado certeramente por los líderes indígenas, negros y populares, en las declaraciones anteriores, la Iglesia fue por mucho tiempo omisa, conveniente y corresponsable, tal cual lo confiesa el texto base de la Campaña de la Fraternidad de 1988:

No podemos juzgar las conciencias, ni proyectar en el pasado nuestra sensibilidad actual. Sin embargo, es necesario reconocer que, no obstante las voces proféticas y a despecho de las buenas intenciones subjetivas, la Iglesia, en general, desempeñó en las Américas un papel que implicaba la legitimación de la colonización y de las prácticas, entre ellas la esclavitud. Laicos y religiosos, teólogos y jerarquía llegaron a justificar la esclavitud y de ella sacaron provechos¹².

Se trata prácticamente del mismo señalamiento que, en otras palabras, ya han hecho los líderes indígenas que participaron en la Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena, realizada en Quito, en julio de 1986. Para ellos, «en todo este proceso de

destrucción y aniquilamiento, en alianza con el poder temporal, la Iglesia católica y otras iglesias, y muy recientemente las sectas y corporaciones religiosas, han sido y son instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos»¹³.

Con razón estos mismos líderes indígenas, después de exigir de los Estados el fin del integracionis-



mo, el reconocimiento y respeto a sus derechos territoriales, culturales, organizativos y de autodeterminación, exigen a las iglesias lo siguiente:

a) «Cese de una evangelización y pastoral de alianza con el sistema dominante, genocida y etnocida de indígenas y demás sectores oprimidos de la sociedad envolvente.

b) «Práctica de una auténtica evangelización, de acompañamiento, diálogo y respeto, frente a nuestras luchas, creencias y prácticas religiosas.

c) «Unidad de las iglesias para una pastoral ecuménica y contra la penetración de sectas y corporaciones religiosas divisionistas y destructoras de nuestros culturas»¹⁴.

Esta es, en general, la voz y el sentir de los pueblos indígenas de América, a los cuales se han estado sumando los negros, los campesinos, las mujeres y otros sectores populares. Es la voz de los que persistentemente tuvieron negada su voz y el derecho de ser los protagonistas de sus propios proyectos de vi-

da, y que
«tomando
peranza e

Rec

«La n
piración p
ción de
de la ide
dígenas,
«Campañ
Popular,
ejemplo a

En e
otros har
o en la a
tamos, h
cual es,
Nuevame
años de
orientar

«La b
que r
hacer
nosot
ción
del c
ese p
nas v
viol
van a
Por e

«debemos
nialismo, l
reflexionar
glón de la
miliar, a fin

De he
larmente e
vanecer h
truir aun s
las cultur
las más ef
bajo imple
medios, e
sombra a

Cuent
celebració
dre Joao E
un indio b
hacer la sí
Brasil no p
nos el Bra
con los pu

on el poder
a, y muy re-
religiosas,
ento ideoló-

genas, des-
tegracionis-



echos terri-
determina-

astoral de
a y etnocl-
s de la so-

ización, de
a nuestras

a pastoral
tas y cor-
ductoras de

e los pue-
han estado
mujeres y
s que per-
derecho de
ctos de vi-

da, y que hoy nos llaman a solidarizarnos con ellos,
«tomando en serio su historia, su conciencia y su es-
peranza en el futuro»¹⁵.

Recuperar y asumir la realidad histórica

«La memoria de los pueblos es una fuente de ins-
piración permanente que nutre los procesos de libera-
ción de los explotados y oprimidos y es la estructura
de la identidad»¹⁶. Esta conciencia de los pueblos ín-
dígenas, de los negros y campesinos, gestores de la
«Campana de los 500 años de Resistencia Indígena y
Popular, a que antes nos referimos, debe servir de
ejemplo a las Iglesias..

En efecto, sin caer en el fatalismo, como
otros han caído en los extremos del triunfalismo
o en la ambigüedad de los subterfugios, necesi-
tamos, honestamente, recuperar la realidad tal
cual es, y asumirla, para poder transformarla.
Nuevamente, los líderes de la «Campana 500
años de Resistencia Indígena y Popular» nos
orientan en este sentido:

*«La búsqueda del pasado no es un distractivo
que nos lleva a olvidarnos del presente. Esto lo
hacen las Academias de la historia oficial. Para
nosotros la historia es un momento de explica-
ción del presente y una ayuda en la búsqueda
del camino a seguir, pues se trata de asumir
ese pasado trágico de nuestros pueblos ín-
dígenas y campesinos, con toda esa secuencia de
violencia y explotación, para que estos no vuel-
van a repetirse nunca más»¹⁷.*

Por eso, como dice el escritor Cardoza y Aragón,
«debemos inquirir a la luz de nuestro presente el colo-
nialismo, la violencia sumia de los invasores; debemos
reflexionar sobre el ejercicio totalitario al imponer reli-
gión de la manera más brutal, aparejada a expollo si-
milar, a fin de conseguir óptimo aplastamiento»¹⁸.

De hecho, «la sujeción se llevaba a término capi-
tularmente en dos planos: el espiritual y el material. des-
vanecer hasta la noche la conciencia histórica, des-
truir aun su imaginario, apagar sus mitologías, arrasar
las culturas, para obtener el más efectivo dominio y
la más efectiva explotación de las riquezas naturales
bajo implacable régimen de esclavitud. Los fines y los
medios, etc. Quisieron que los indios no tuvieran ni
sombra a la luz del sol...»¹⁹

La indispensable autocrítica

Cuenta Monseñor Pedro Casaldáliga que en la
celebración del décimo aniversario del martirio del pa-
dre Joao Bosco Penido Baumier, misionero de indios,
un indio bororo estremeció a la multitud presente al
hacer la siguiente constatación: «Ustedes dicen que el
Brasil no puede pagar su deuda externa. Mucho me-
nos el Brasil jamás podrá pagar la deuda que tiene
con los pueblos indígenas»²⁰.

*Esta es una verdadera histórica de la que nadie
puede huir, y de manera especial los cristianos. Nece-
sitamos, en palabras de Mons. Casaldáliga, «confesar,
en espíritu de cuaresma histórica, la omisión y la con-
vivencia de la Iglesia en la conquista, en la domina-
ción, en la colonización continuada y en la margina-
ción de nuestros pueblos amerindio y negro. Confesar
abiertamente nuestra culpa cristiana. Los 500 años son
'y conversión también' para una nueva credibilidad de
la Iglesia, del Evangelio, del Dios de Jesucristo»²¹. Pe-
ro sobre todo para una reparación -justicia histórica-
de la dignidad de los pueblos indígenas y víctimas
actuales del proceso de opresión y explotación ini-
ciado con el «descubrimiento», aunque con eso no
consigamos pagar totalmente la deuda que tene-
mos con los primeros habitantes -y los legítimos
dueños- de este continente.*

Para poder llegar a este grado de conciencia y
de desagravio, enraizado en la esperanza antes que
en la nostalgia o el pesimismo, necesitamos disponer
de una firme voluntad y de una radical apertura al es-
píritu de crítica y autocrítica. Para eso, en el decir del
P. Paulo Suess, «no necesitamos negar o dorar los
errores del pasado. Necesitamos, sí, pasar de la ne-
gación del pecado y del lavatorio de Pilatos, del re-
mordimiento difuso o de un complejo traumático de
culpa a la autocrítica consistente y constructiva. Esta
autocrítica, que es requisito de una conversión sincera,
es la mejor defensa contra las insinuaciones de sectores
políticos de que por detrás de la pastoral liberadora de
las Iglesias estarían pretensiones interesadas de una neo-
cristiandad. Debemos, sin embargo, distinguir la autocr-
tica de aquel pesimismo paralizante cuyo mirar petrifi-
cado -a veces dentro de la propia Iglesia- parece afirmar
que en materia del «Reino de Dios», históricamente, «no
hay nada más que hacer...»²².

La autocrítica vista así, rebasa la lamentación y el
arrepentimiento a secas. Al convertir «su potencial
destrutivo en apoyo a la organización y autodetermi-
nación del nuevo sujeto histórico emergente, es más
eficaz que las procesiones de flagelantes y rehabilita-
ciones oficiales y póstumas de héroes quemados o
descuartizados. Ella es también más verdadera que
las lágrimas de cocodrilo y peticiones simbólicas de
perdón con besos y abrazos, para «acabar de una vez
por todas con esta historia» y no para asumirla en sus
consecuencias»²³.

La Iglesia, hoy, debe tener muy presente que los
pueblos indígenas, los negros y demás oprimidos del
continente, «no quieren peticiones formales o simbó-
licas de perdón, sino nuestra solidaridad para con la
causa de su vida, y quieren solidaridad hasta las últi-
mas consecuencias. Y esta solidaridad, articulada con
la pasión de los vencidos, forjará la esperanza mesiá-
nica con señales y pasos cada vez más concretos pa-
ra una nueva sociedad, justa en sus estructuras y fra-
terna en sus relaciones. Así las celebraciones de los

500 años de evangelización de las Américas tendrán un carácter práctico de memoria, convocación, movilización y transformación. (Mientras tanto) la Iglesia, al conmemorar las sombras y las luces, la pasión, la muerte y la resurrección de los *vencidos* de estos 500 años, en los cuales reconoce «la imagen de su fundador pobre y sufridor» (LG 8), se volverá el lugar de la «Nueva Alianza». Lugar de concentración de los pueblos oprimidos y marginados que, a través de la transformación de aquello que los oprime, colaboran para que el Reino venga. Una Iglesia que anuncia a los pobres y practica entre los marginados la Buena Noticia; es señal e instrumento del Reino»²⁴.

Conclusión

Para concluir, aunque ya fue sugerido, agregaríamos que el enfoque sobre los «500 años» debería ser también Testimonial, para que, como vuelve a decir Mons. Pedro Casaldáliga, «no sea blasfemado el nombre del Dios Liberador, por causa de sus antiguos o nuevos emisarios opresores. para que los sucesivos imperios, que vienen subyugando a América, sean sustituidos liberadoramente por la llegada del Reino»²⁹. †

NOTAS

1. Almeida Ileana. «El Descubrimiento y el Conquistador». Periódico El Comercio. (Quito, Ecuador). 28 de julio de 1987. pág. 18.
2. op. cit.



3. Cfr. Correa, Guillermo. «Ayer sometimiento, ahora explotación. Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario de la llegada de Colón». Revista Proceso (México), No. 516 (22 de septiembre de 1986). Pág. 44.

4. Loc. cit.

5. Cfr. Discurso inaugural del vicepresidente de Guatemala Roberto Carpio Nicolle, durante la VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales para la conmemoración del descubrimiento de América. La Hora. Guatemala, 28 de julio de 1989. p. 5.

6. Manifiesto de los Pueblos Indígenas contra las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento y de la Primera Evangelización de América, en «II Consulta Ecueménica de Pastoral Indígena: Aporte de los Pueblos Indígenas a la Teología Cristiana». Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador. 1986. pág. 85.

7. Campaña «500 años de Resistencia Indígena y Popular: Declaración de Bogotá». Separata ALAI (Quito, Ecuador), No. 121 (noviembre 1989). pág. 1.

8. Ibid. págs. 1-2.

9. Ibid. pág. 3.

10. Las expresiones culturales, para los líderes de la Declaración de Bogotá, «no solo son reivindicaciones sino instrumentos para el rescate de la dignidad y liberación de los pueblos». Al respecto dicen lo siguiente:

Creemos que dentro de las reflexiones de nuestra campaña, la cultura merece una gran atención, pues el desprecio por parte de las clases dominantes a esta esfera de la vida social, ha mutilado la creatividad del pueblo. Rescatando nuevos espacios para la producción cultural y valorizando lo que ya tenemos, estamos también dando una batalla en la construcción del poder popular.

Entonces creemos que la recuperación de nuestra economía y de nuestra forma de hacer política son elementos valiosos para la emancipación y resistencia de nuestros pueblos, pero también creemos que la promoción y fortalecimiento de la multitud de expresiones culturales que tienen los sectores populares, campesinos, comunidades negras e indígenas, no sólo son reivindicaciones sino instrumentos para el rescate de la dignidad y liberación de los pueblos. Pues en último los cambios sociales más profundos de los pueblos no se dan sólo en el cambio de la estructura económica sino en las percepciones colectivas (IOC CII).

11. Ibid. pag. 2.

12. CNBB/CF 1988, Ouvi o clamor deste povo. Texto-base, No. 71.

13. Cf. Infra. 6.

14. Ibid. pág. 86-87.

15. Mons. José A. Llaguno Fariás. «Presentación» de «500 años de Evangelización (Consulta Indígena)». Estudios Indígenas. Cuaderno/3, CENAMI, México, 1987. pág. 3.

16. Campaña «500 años de Resistencia Indígena y Popular: Declaración de Bogotá». Op. cit. pág. 2.

17. Loc. cit.

18. Cardoza y Aragón. «La Conquista de América». Periódico La Jornada. (México). 4 de septiembre de 1988. pág. 27.

19. Loc. cit.

20. Casaldáliga, Pedro. «Outros 500», nesses 500 anos de evangelizacao». AGEN (Agencia Ecueménica de Noticias). 1º de marzo de 1990. pag. 11.

21. Ibid. pág. 12.

22. Suess, Paulo et al. Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao Descobrimiento de ma nova Evangelizacao. (Segunda semana de estudos teológicos -CNBB/CIM). VOZES. Petrópolis, 1988. pag. 12.

23. Ibid. págs. 12-13.

24. Ibid. pág. 14.

25. Prioridades e linhas de acao da VIII Assembleia do Conselho Indigenista Missionário. Mimeo. pág. 3.

26. Relatório da «Reuniao da Diretoria do Cimi». Brasília, 26 a 29 de agosto de 1989. Mimeo. pág. 17-18.

27. Cfr. Casaldáliga, Pedro. op. cit. pág. 12.

28. Campaña «500 años de Resistencia Indígena y Popular» Declaración de Bogotá». Op. cit. pág. 2.

29. Casaldáliga, Pedro. Op. cit. pág. 11-12.

Tomado del documento "Punto de vista y articulaciones del CIMI ante la llegada del quinto centenario del llamado "descubrimiento" de América. Brasil. Mayo 1990.

IN

Probabl
551 y 552
tiene el
(DC). Res
que plante
«exigen cr
ma que lo
«sujetos o
tienen una
«sabiduría
valorar, y
tura e ider
«reconoce
En e
ce a los
sujetos, y
«un verd
puentes o
que posib
los conflic
mutuo» (D
Pero
contradic
tas afirma
siéramos,
pueblos i
en algun
vacíos y o
ben mejo
que lo a
ros men
sentido y
1. Ap
cuperaci
y afirmar
ella tiene

PROPUESTAS PARA SANTO DOMINGO. INDIGENAS DE PANAMA

FELIX DE LAMA

Pastoral indígena

Probablemente los números 550, 551 y 552 son de lo mejor que contiene el Documento de Consulta (DC). Reconoce que los desafíos que plantean las culturas indígenas «exigen creatividad y audacia». Afirma que los indígenas deben ser los «sujetos de la evangelización», que tienen una «memoria histórica» y una «sabiduría» que hay que recuperar y valorar, y unos «derechos a una cultura e identidad propias» que hay que «reconocer, promover y defender»...

En estos números se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos, y, por eso, se señala como «un verdadero desafío establecer puentes de diálogo y de encuentro que posibiliten una superación de los conflictos a partir de un respeto mutuo» (DC 551).

Pero en su globalidad el DC contradice y ahoga el alcance de estas afirmaciones. En estas líneas quisieramos, llevados por la voz de los pueblos indígenas (1), hacer énfasis en algunos puntos y señalar algunos vacíos y deficiencias del DC que deben mejorarse y corregirse, para que lo afirmado en estos números mencionados cobre todo su sentido y no se desvirtúe.

1. Apoyar en la defensa y recuperación de la tierra, respetando y afirmando la concepción que de ella tienen los pueblos indígenas.

Este punto es un vacío notable del DC, cuando la tierra es la base de la cultura, la fe y el ser como pueblos. En la parte histórica no se resalta la condición de los indígenas como dueños y señores originarios de esta tierra. Y en los desafíos para hoy, no se menciona el peligro que supone el proyecto neoliberal no solo para las tierras indígenas y su cultura, sino para todo el planeta.

Paba la creó para mí, para ti, para él. La creó para nosotros, sin ella no tendríamos pueblo, no tendríamos nada. Salvar a la Madre-Tierra significa salvarnos como hombres, como pueblo. No habíamos nacido, pero ya sobre la tierra estaba escrito nuestro nombre, como guardianes. Por eso, cuando hablamos de la tierra no hablamos de otra cosa, sino de nosotros mismos, de nuestro Purba (espíritu). Hablo como dueño de esta tierra. Cuando se trata de nuestra tierra no podemos hablar con miedo, debemos hablar con seguridad, con aplomo.

2. La memoria histórica como punto de partida y elemento por recuperar, desarrollar y enriquecer.

En el DC es propuesto esto como una línea pastoral (n. 552), pero esto está en contradicción con toda la parte histórica del mismo documento, que es totalmente ideológica y eurocéntrica. En ella los pueblos indígenas no aparecen como sujetos y pareciera que antes de la llegada de los españoles no hubiera habido historia en este continente, sino solo caos y confusión. Se ignora el desarrollo alcanzado en muchos campos del saber, y que fue objeto de admiración para los propios españoles. Alegremente se disculpa la hecatombe demográfica recurriendo a ejemplos de otras partes, y la explotación de las *encomiendas queriéndola asimilar* a otras de los campesinos europeos. Se pretende negar el despojo de la tierra y sus recursos a sus legítimos dueños, y las grandes masacres y esclavitudes que ello acarreaba, achacando esta visión a un librito de Bartolomé de la Casas, cuando otros muchos cronistas y misioneros, algunos rivales de Las Casas, también lo confirman. Y está además, la memoria histórica de los pueblos indígenas. Adoptar esta línea pastoral exige una *audacia*, la de afrontar la verdad histórica desde los vencidos.

Los blancos tienen miedo a nuestra historia.

Antes de la llegada de los españoles aquí había historia, pueblos, culturas; esto es lo primero que hay que reconocer.

Con la invasión de los hombres blancos comenzó nuestra parálisis... Como huérfanos nos han tratado. Para poder comprender el dolor de nuestra tierra con la llegada de los españoles, es muy importante saber qué teníamos cuando llegaron, y qué tenemos ahora después de la masacre. El arte, la organización, la autoridad que llevaban consigo fueron maltratados

violentemente. Hubo, entonces, un tiempo de terror. Las enseñanzas que llevaban regularmente, no podían mantenerse en el tiempo del terror. Había que sobrevivir. Y esto no duró un mes, sino años, siglos. Nuestros abuelos se vieron obligados a abandonar sus tierras, huían mendigando tierras

La memoria histórica es vital para constitución e identidad como pueblos, para la resistencia y defensa de la cultura y la tierra.

En la medida en que nuestra historia sea 'nuestra' estaremos capacitados para defender esta Madre Tierra...en el momento de abrir los ojos en la historia nos nace el dolor, y este do-

lor debe ser capaz de hacer florecer una unidad férrea, como premisa de liberación de nuestra madre-tierra.

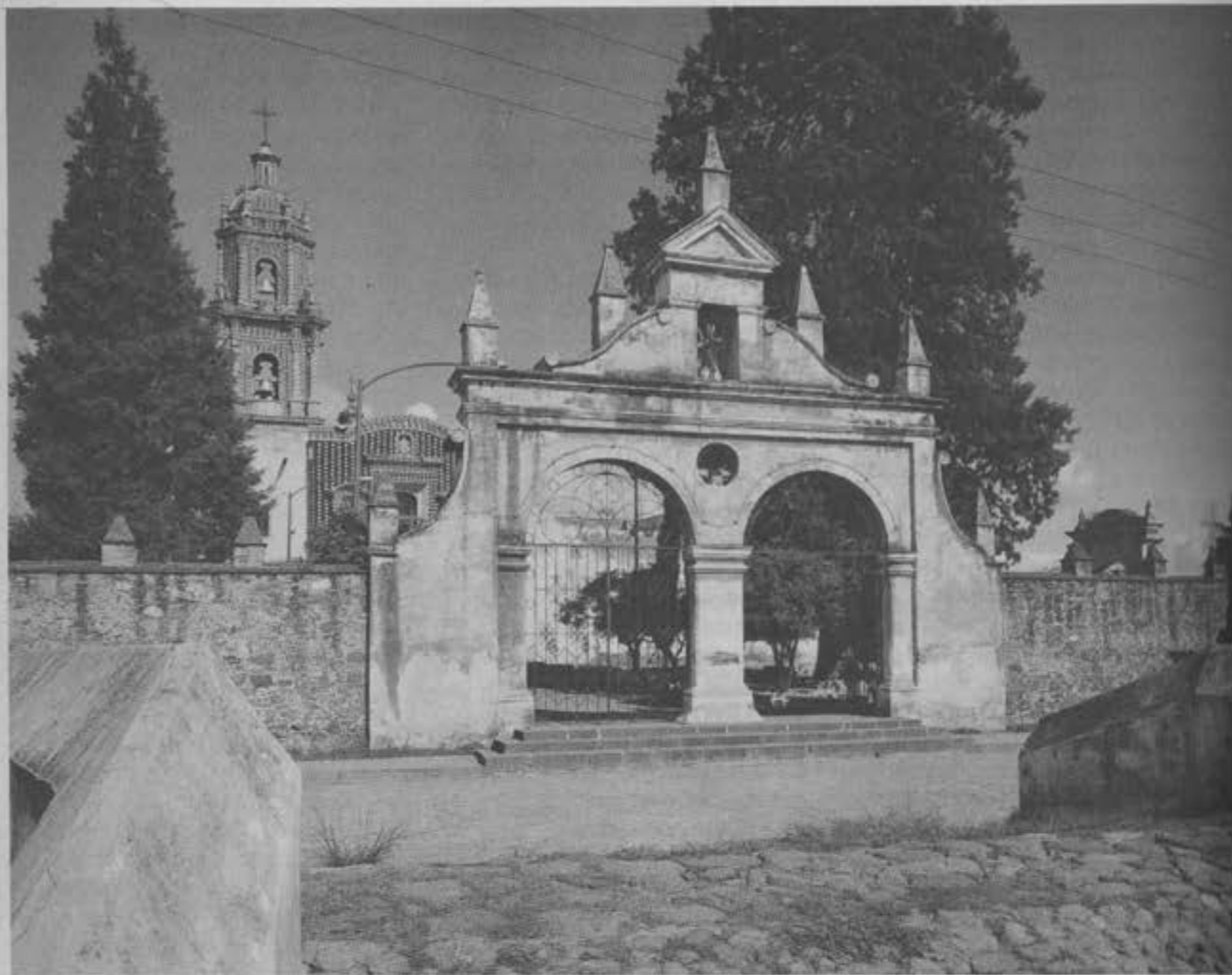
La memoria histórica de los pueblos indígenas no es una memoria enfermiza y revanchista afinada en el pasado, como algunos pretenden creer, tratándola de desacreditar de una patada. Es fuerza que libera en el presente energías escondidas y secretas, y los sostiene en estado de rebeldía frente a toda estructura deshumanizadora y opresora.

Es hora para todos nosotros de preguntarnos si hoy en día a nuestra Madre Tierra alguien le está quitando el velo, alguien la está manoseando sus piernas, alguien le está haciendo llorar, por-

que si no hacemos esta pregunta, esta historia la podemos convertir en algo pasado que no tiene fuerza para el día de hoy, que sería falso.

Pero hay algo más importante y que da más fuerza a la historia de los pueblos indígenas, y la hace más relevante; y es que no solo se trata de la historia del pueblo, sino que es también la historia de Paba (Padre Dios). Podríamos decir que es vivida como historia de la salvación.

Solamente Paba y nuestra historia nos pueden mantener vivos y fuertes...Hemos llegado aquí para encontrar las huellas de nuestros abuelos, que son las huellas de Paba, para llevar a nues-



tro p
esta

3. R
dígenas,
peto, en
dadero c

Hist
uno de
tendenc
nes del
ritu al án
de dejar
aún: las
manifest
Verbo m
sido ca
(Cf. Mc 3

Cuan
entró
nocie
pisote
zo cr
que
verda
níamo
estab

Los
sobre las
dígenas,
sido esc
no refleja
te que s
del miste

El P
giéndose
1986 a
India, re
tradición
conocim
verdades
miento c
giones
to...este
respeto
búsqued
pregunta
vida y re
Espíritu
clica 'Re
afirma (C

tro pueblo vivo y dueño de esta tierra.

3. Reconocer las religiones indígenas, acercarse a ellas con respeto, entablando con ellas un verdadero diálogo.

Histórica y teológicamente es uno de los puntos más débiles: la tendencia a reducir las dimensiones del Reino y la acción del Espíritu al ámbito eclesial. Y no se puede dejar de lado lo que es peor aún: las numerosas veces que las manifestaciones del Espíritu y del Verbo más allá de ese ámbito han sido calificadas de demoníacas (Cf. Mc 3, 28-29).

Cuando la religión católica entró en Kuna Yala, desconociendo nuestra cultura, pisoteó nuestra historia e hizo creer que sólo aquello que traían eran las únicas verdades y nosotros no teníamos nada. Pero Paba ya estaba aquí.

Los números 7, 8 y 9 del DC, sobre las respuestas religiosas indígenas, podrían muy bien haber sido escritos por un ateo, ya que no reflejan la actitud de un creyente que se acerca en la búsqueda del misterio de Dios.

El Papa Juan Pablo II, dirigiéndose en Madras (India) en 1986 a líderes religiosos de la India, reconocía el valor de sus tradiciones religiosas: «este reconocimiento hace posible un verdadero diálogo. El acercamiento de la Iglesia a otras religiones es de auténtico respeto...este respeto es doble: respeto por el hombre en su búsqueda de respuestas a las preguntas más profundas de su vida y respeto por la acción del Espíritu en el hombre». La Encíclica 'Redemptoris Missio' lo reafirma (Cf. 55.57).

Nuestros pueblos indígenas y la acción del Espíritu en ellos, ¿merecerán menos respeto que las grandes religiones asiáticas? Si es así habrá que pensar que las motivaciones son más políticas y tácticas que teológicas y espirituales.

Ustedes misioneros y misioneras han llegado a Kuna Yala trayendo la Biblia conociendo la Biblia, pero desconociendo nuestra Biblia, desconociendo nuestra historia. Y han sentido la necesidad de comprender nuestra ideología, porque sólo así ustedes pueden hablar con respeto.

4. Abrir la posibilidad real y efectiva para que los indígenas bautizados puedan pensar, vivir, celebrar y expresar su fe de acuerdo a sus propias categorías culturales.

Esto, de alguna manera, se afirma en el DC y está suficientemente confirmado por la palabra de los Papas y de la Iglesia latinoamericana. Pero en la práctica predominan las limitaciones, las sospechas y las censuras. Esto la causa de la esquizofrenia vivida por muchos agentes indígenas de pastoral, de la dificultad para el desarrollo de una iglesia indígena, e incluso del debilitamiento de los mismos pueblos indígenas.

Es muy importante que todos ustedes jóvenes y menos jóvenes católicos, frecuenten los Congresos locales (2), y escuchen el canto de saila. Aunque sé que les será difícil entender todas las figuras que usan los sailas. Si ustedes se aferran solo a la Biblia o a la enseñanza de la Iglesia y no se acercan a nuestra historia, ustedes correrán el peligro de marginar grandes

verdades, ignorar los grandes valores, hasta matar nuestra vida kuna.

Estos cuatro puntos son los más importantes. Aunque los siguientes también tienen importancia:

- El apoyo a las organizaciones indígenas y su derecho al autogobierno.

- La inculturación, no tanto como el resultado de un esfuerzo intelectual, sino como el resultado natural de un compromiso con la vida y las luchas de un pueblo. «Ante todo 'inculturación' significa análogamente el gran misterio de la encarnación» (DC 91). Esto hay que resaltarlo. Si la cultura es la respuesta de los pueblos a los problemas y desafíos de la vida, no puede haber inculturación auténtica si no se da un diálogo de vida y fe, compartiendo unas mismas condiciones de vida y colaborando juntos en la promoción de la justicia. Sin *kénosis* no hay inculturación.

- Este proceso kenótico ha de atravesarlo todo, y en esta coyuntura de los 500 años, ha de partir con una actitud y acto penitencial. En esto el DC es muy pobre. Predomina en él una lógica del poder, más que una lógica de la encarnación. Sólo desde la «humilde audacia» del perdón pedido y recibido, de la reconciliación, es posible poner las condiciones para la «creatividad» de lo Nuevo.†

NOTAS:

1. Las citas con las siglas (V.I.) recogen las palabras de 'sailagana' y 'argarmar' kunas. Ellos son los sabios y guías espirituales del pueblo Kuna. Son los depositarios de la historia y la tradición.
2. El Congreso local es la casa y la asamblea de la comunidad. En ella se tratan todos los problemas que afectan y acontecen en la comunidad y en ella se hacen los cantos religiosos donde se canta la historia y la fe del pueblo.

COMPROMISOS ECLESIALES CON UNA NUEVA EVANGELIZACION

Oscar Beozzo

Teólogo Brasileño

Valgan como ejemplo de las nuevas actitudes ya presentes en la vida de muchas iglesias particulares y cuya práctica y contenido no podrían estar ausentes del texto preparatorio de Santo Domingo, las tres declaraciones que siguen. La primera del Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena, promovido en Colombia por el CELAM, la segunda, de los obispos de México y América Central y la tercera del *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) de Brasil.

Encuentro de Pastoral Indígena - CELAM, 1985

El encuentro promovido por el CELAM en Bogotá, del 9 al 13 de septiembre de 1985, con representantes de varios países del continente, presentó un documento final con un diagnóstico de la situación de los pueblos indígenas del continente, una reflexión de fe sobre la misma y una serie de compromisos pastorales que la Iglesia debe asumir en América Latina.

Enlistamos algunos de los compromisos considerados como más interesantes por uno de los participantes, el obispo de Osorno, Chile, el Señor Miguel Caviedes Medina:

- *Trabajar infatigablemente por el rescate de las culturas indígenas, pues consideramos que la cultura de cada pueblo es algo especial, fundamental y a la vez englobante de todos los valores propios.*
- *Defender la tierra de los pueblos indígenas, y recuperarlas, sabiendo que la posición pacífica de ellas es condición indispensable para su liberación integral.*

- *Apoyar la lucha por la legítima autodeterminación, por la identidad ética tan íntimamente ligada a la posesión de sus tierras.*
- *Asumir las culturas indígenas en un esfuerzo renovado de inculturación.*
- *Promover la formación de la Iglesia particular, con rasgos culturales específicos en sus servicios, en sus ministerios y en su liturgia.*
- *Ayudar a los pueblos indígenas en la búsqueda de su identidad que observamos en toda América.*
- *Apoyar el surgimiento de organizaciones indígenas que representen los legítimos anhelos de sus pueblos.*
- *Respaldar las organizaciones indígenas existentes, en sus luchas por la defensa de la tierra y la autodeterminación de sus pueblos.*
- *Rechazar y denunciar las políticas indigenistas, que esconden propósitos etnocidas, bajo el pretexto de utilización racional de la tierra, de la unidad o seguridad nacional, de integración, de planificación familiar.*
- *Exigir a los respectivos gobiernos la abolición de leyes nocivas o francamente eliminatorias de los indígenas.*
- *Respaldar, en las distintas Conferencias Episcopales, la causa indígena y las preocupaciones pastorales ligadas a ella, aun en los países en donde los indígenas son minorías.*
- *Apoyar con todos los medios a nuestro alcance la inculturación de la liturgia, tarea de los ministros autóctonos en sus Iglesias y en unión con el obispo¹*

Declaración de los obispos de México y América central

El encuentro centroamericano se llevó a cabo en la Ciudad de México del 1º al 7 de septiembre de 1989. Reconocen los obispos que el indígena es sujeto y no meramente objeto de evangelización, que deben ser autores y constructores de una Iglesia autóctona (6). Se preparan para entrar en diálogo con las religiones indígenas (7), declarando

Asumimos sus planteamientos: El derecho que tienen a vivir como indígenas.

Optamos por el indígena como pueblo, como sujeto dialogante e histórico, con toda su estructura: vida, historia, autodeterminación, cosmovisión y religión.

También nosotros queremos que esta opción esté sustentada en el derecho que ellos tienen a la tierra, el derecho que tienen a su estructura orgánica, a la celebración festiva de su religión, a la educación indígena bilingüe y bicultural que asegura el respeto a su identidad, que promueve su conciencia, su organización y la defensa de sus derechos, que los lleva a vivir libremente y dinamiza su protagonismo histórico.

Term
so solemn
novedad
(Que
pase
indíg
autó
el in
cam
des
supl
Para
tica
con
ras p
en la
y pu
Una
largo pro
nidades
Señor, c
una sola
Este
loran
to, U
Dios
han
toria
Cons
han
dige
lores
tació
recu
med
tras
La re
gunc
impc
iden
Dios
cuch
tas d
las lí
Esta
para la a
dígenas
dad y su
compron
nizaciones
de acue
asesoran
pulsaren
en cuent
ma, com
conozca
ción qu
comunid

Terminan los obispos expresando su compromiso solemne que aquí reproducimos, por su seriedad, novedad y por las pistas pastorales que ofrece:

(Queremos) continuar firmes en el empeño por pasar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, que nos lleve al surgimiento de iglesias autóctonas en nuestra región, reconociendo que el indígena es y debe ser sujeto histórico de su caminar y que debemos estar asociados con él desde su óptica y sus legítimas aspiraciones sin suplantarle de su papel protagónico.

Para llevarlo a cabo necesitamos una seria autocrítica de nuestra acción pastoral y de su enfoque, con el objeto de hacer surgir o consolidar estructuras pastorales diocesanas, nacionales y regionales, en las que el indígena tenga espacios de decisión y pueda realizar experiencias de inculturación.

Una condición necesaria para caminar en este largo proceso es el amor verdadero a nuestras comunidades indígenas, variadas imágenes de Cristo, el Señor, como numerosas ramas y hojas del tronco de una sola historia salvífica de la humanidad.

Este amor a Cristo nos apremia a reconocer, valorar y apreciar las culturas. No se trata, en efecto, únicamente de descubrir la manera como Dios mismo se ha ido manifestando a quienes lo han buscado por milenios, realizando así la historia de la salvación de estos pueblos.

Conscientes de las agresiones múltiples que han deteriorado la identidad de los pueblos indígenas y han ocasionado la pérdida de sus valores culturales o impedido sus manifestaciones, estamos dispuestos a propiciar la recuperación de su identidad cultural en la medida en que se nos solicite, dentro de nuestras capacidades.

La recuperación de la memoria histórica -en algunos casi cortada abruptamente- forma parte importante de este proceso de búsqueda de identidad, pues desde ahí, desde la historia, Dios ha hablado, ha sido buscado y ha sido escuchado en cada cultura, con aquellas respuestas o resistencias históricas que están ligadas a las limitaciones de nuestra condición humana.

Estamos convencidos de que la tierra es vital para la autonomía y la fidelidad de los pueblos indígenas a sus tradiciones y para su propia identidad y supervivencia. Por lo mismo, aceptamos el compromiso de acompañar a sus legítimas organizaciones en la defensa de su tierra y comarcas, de acuerdo con la realidad de cada lugar, con asesoramiento técnico y jurídico. Igualmente impulsaremos una pastoral de la tierra que tenga en cuenta el valor teológico y cultural de la misma, como señal de la tierra prometida y que reconozca el carácter de profanación y destrucción que tiene el despojo de ella a las comunidades indígenas.

Apoyaremos los legítimos esfuerzos que se hacen para que se reconozca la autonomía y el derecho a la autodeterminación de los grupos indígenas.

Ante el monólogo impuesto en el pasado, asumimos nuestra responsabilidad. Y en este privilegiado momento histórico de diálogo con las etnias, descubrimos en sus creencias ancestrales -explícitas o implícitas- el proceso histórico salvífico en el que Dios se reveló a esos pueblos. Así los preparó para una mayor manifestación de su Hijo.

Todos los pasos anteriores clarificarán el camino y las implicaciones concretas de una Nueva Evangelización, raíz y condición para una encarnación de la Iglesia en las culturas.

Asumimos el compromiso de encaminar nuestros esfuerzos evangelizadores para que los cristianos indígenas lleguen a tener madurez en la Iglesia. Así surgirán iglesias autóctonas, con jerarquía, organización, teología, liturgia, ministerios y expresiones eclesiales adecuadas a su propia vivencia cultural y de fe, en comunión con otras iglesias, sobre todo y fundamentalmente con la de Pedro.

Buscaremos los espacios necesarios para una formación del clero nativo que no sea enajenante y que involucre a la comunidad en tan delicada tarea.

Concluyen los obispos presentando como consecuencias de la reflexión y del compromiso anteriores, nuevas actitudes:

Reconociendo los errores y los aciertos del pasado, queremos, en un proceso de constante conversión al Dios de la vida, adquirir capacidades de escucha y apertura de corazón. Así seremos capaces de mantener el esfuerzo por la Nueva Evangelización, en actitud dialogante con las creencias religiosas indígenas.

Tendremos también que renunciar, en la medida de lo posible a nuestra concepción de vida occidentalizada cada vez más compleja e individualista en lo personal, en lo social, y aun en lo eclesial, frente a la vida sencilla, austera y comunitaria de los indígenas².

Resoluciones del CIMI de Brasil, 1989

En Brasil, el CIMI, en su VIII Asamblea General, en agosto de 1989, asumió los siguientes compromisos en lo que respecta a la profundización de la dimensión continental de la causa indígena:

Asumir la perspectiva profética ante la celebración de los quinientos años, a partir de la visión de los pueblos indígenas y a la luz de una evangelización autocrítica, inculturada, liberadora; Incentivar y fortalecer toda articulación y alianza que ofrezca propuestas alternativas de profundización de esa dimensión continental de acuerdo con la visión crítica y liberadora de la causa indígena.

El Consejo Directivo del mismo CIMI, reunido del 26 al 29 de agosto de 1989 dio las siguientes orientaciones:

Principales puntos por destacar en la consideración del quinto centenario

1. Resistencia de los pueblos indígenas
 - la violencia y las masacres
 - la palabra de los indios
 - el punto de vista de los vencidos
 - aspectos de la conquista que se repiten hoy
 - personalidades que se opusieron a las masacres
 - denuncia de los falsos héroes
 - combatir la visión triunfalista y universalista
 - incentivar la reflexión de quinto centenario entre los pueblos indígenas
 - la invasión, y no descubrimiento del continente
 - las contribuciones de las culturas amerindias
2. El papel de la Iglesia a lo largo de la historia
 - la cruz y la espada llegaron juntas, ¿y ahora?
 - la persecución de los defensores de los derechos indígenas
 - el proyecto de la Iglesia jerárquica y el de 1492
 - el carácter ambiguo de la evangelización
 - carácter estructural de la conquista
3. Exigencias para el trabajo de la Iglesia
 - compromiso con los pueblos indígenas
 - solidaridad más allá de las fronteras
 - reparación histórica de los errores
 - nuevas perspectivas
4. Perspectivas para los pueblos indígenas
 - redescubrimiento de los valores culturales y de la identidad étnica
 - organización
 - afirmación de la realidad pluriétnica
 - alianza con otros sectores
 - preservación del medio ambiente
 - reconquista de la tierra
 - construcción de una nueva sociedad³.

Estos dos documentos, el de México y Centroamérica, y el de Brasil nos remiten directamente a las interrogaciones que se están suscitando por la voz y el clamor de los pueblos indígenas y de quienes los acompañan en sus vicisitudes, luchas y esperanzas.

Cuestiones para la Nueva Evangelización

Todas esas manifestaciones, si nos proponemos a escuchar con seriedad el clamor de los pueblos indígenas, nos obligan a una radical revisión de nuestra lectura histórica y de la manera como nos acercamos a los quinientos años.

El mundo indígena interpela nuestro pasado y presente

Nos obliga de inmediato a no relegar la cuestión indígena a un problema del siglo XVI, cuyos males po-



demos lamentar, pero no deshacer. Es innegable que la llegada de los europeos a América, la conquista, la masacre indígena, la imposición de otra cultura y religión son acontecimientos que se impusieron al mundo indígena. Por otro lado, muchos pueblos resistieron y sobrevivieron. Hoy los indígenas suman más de 70 millones en todos los países de América Latina (con la excepción de Uruguay y de los países del Caribe), y están creciendo en número, organización, conciencia étnica y cultural.

Abarcan grupos que sufrieron el impacto del contacto con el mundo europeo al final del siglo XV e inicios del XVI, pero también naciones clasificadas como apartadas para las cuales aún hoy no han llegado las carabelas de Colón o de Cabral, o que nunca han visto la cara de ningún misionero. Por lo menos hay unos 20 pueblos así en la Amazonia brasileña, a pesar de la espantosa devastación de las dos últimas décadas. El ER comete un error de perspectiva al considerar la evangelización del mundo indígena como un tema acabado, y no como una cuestión central para la Iglesia de América Latina a finales del segundo milenio. La Iglesia se ha de abrir a ese mundo desolidarizándose de su pasado colonialista y dando a todas las culturas indígenas, derecho de ciudadanía en la casa del único Padre, o de lo

contrario
en una r
occident
Más
apuntar
gelizació
"...nuest
cuanto a
sos, o n
insuficie
Fas
ER corre
de las cu
reto para

Los e

Cua
nientos
quereme
turas, e
europeo
cidenta
mento r
turas y
con est
puerta y
nos per
vicitud
donos e
la anter
depende
ción, a l
ta cristia
a la épo
mundo g
a la de l
y de los l

Si en
existe un
Europa, l
no, a la
una barr
so e imp
florecier
nente, er
jas de Yu
la meseta
des ríos,
raguay, c
nos impic
animales
nicas y
surgimier
(caribes,
frijol, los
mesoame
del altipla



contrario continuará con esquemas neocolonialistas en una nueva evangelización, una vez más, europea y occidentalizante.

Más próxima a la realidad se encontraba Puebla al apuntar las situaciones que más necesitaban de evangelización, aun sin apuntar una alternativa precisa: "...nuestros indígenas, habitualmente marginados en cuanto a los bienes de la sociedad y, en algunos casos, o no evangelizados, o evangelizados de manera insuficiente...". (DP 365)

Fascinados por lo que llama cultura adveniente el ER corre el riesgo de olvidarse de la evangelización de las culturas que están aquí y que siguen siendo un reto para la Iglesia.

Los quinientos años ¿un callejón sin salida?

Cuando damos tanta importancia a los quinientos años, a pesar de nuestro discurso de que queremos celebrar el encuentro de dos o más culturas, en realidad recuperamos apenas el rostro europeo del conquistador, la cara europea u occidental de la religión cristiana y en ningún momento nos adentramos por el mundo de las culturas y pueblos autóctonos. Los quinientos años con esto se transforman, al mismo tiempo, en puerta y en muro infranqueable. En puerta que nos permite, partiendo del presente, recorrer las vicisitudes de la historia de cada país, deteniéndonos en los acontecimientos de los años 30, de la anterior escalada liberal, de las luchas por la independencia; llegar hasta la primera evangelización, a la conquista y saltar de ahí a la reconquista cristiana de Portugal y España, a las cruzadas, a la época de los bárbaros, al imperio romano, al mundo griego, a la época de los medos y persas, a la de los egipcios y hasta el tiempo de Abrahán y de los hijos de Jacob.

Si en este modo de abordar los quinientos años existe una puerta que lleva casi naturalmente hacia Europa, hacia la historia medieval, al derecho romano, a la filosofía griega y a la Biblia, hay también una barrera y un muro. Muro que nos impide el paso e impide el acceso hacia las civilizaciones que florecieron en los desiertos y costas de este continente, en sus florestas y planicies, en las tierras bajas de Yucatán y en las tierras altas de Chiapas y de la meseta mexicana, en las márgenes de sus grandes ríos, el Orinoco, el Amazonas, el Paraná y el Paraguay, o en los altiplanos andinos. Un muro que nos impide seguir paso a paso, la domesticación de animales y plantas, técnicas agrícolas, artes mecánicas y observación científica que permitieron el surgimiento de pueblos: mandioca, frijol, calabaza (caribes, tupiguaraníes...), o además del sorgo, el frijol, los chiles (mayas, aztecas y demás pueblos mesoamericanos), la papa y el sorgo (los pueblos del altiplano andino). Un muro que nos cierra el ac-

ceso a la riqueza cultural y espiritual de los pueblos que hablan más de 2,200 diferentes lenguas, y cuyas raíces se hunden en una historia que, según fuertes indicios, alcanza los 40,000 años. Sin desconocer los últimos quinientos años de esta historia, no podemos ignorar dos milenios que la anteceden y mucho menos negarlos o ignorarlos.

¿Es posible reconstruir la historia de la buena noticia de Dios en este continente, sin preguntarnos sobre la incesante búsqueda de estos pueblos al decifrar los signos dejados por el Creador en su obra, sin preguntarnos sobre el complejo diálogo que el Espíritu de Dios sostuvo a lo largo de los siglos con los hombres y mujeres, con las tribus y pueblos de este continente? ¿O queremos sacrificar y sepultar todo este pasado aún vivo y presente, y hacer del Dios de los cristianos un prisionero y un rehén de las fuentes culturales de occidente: el derecho romano, la filosofía griega, la religión hebrea, la lengua latina, la española, la portuguesa o la francesa?

¿No sería éste el momento de prestar atención a lo que ya decía un indígena del siglo XVI, el inca Garcilazo de la Vega, hijo de una princesa inca y de un capitán español?

Rastrearon los incas al verdadero Dios Nuestro Señor. Demás de adorar al sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios y hicieron grandes fiestas, los reyes incas y sus amautas, que eran sus filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra... al cual llamaron Pachacámac.

...tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca, y al sol lo nombraban a cada paso. Preguntando quién era el Pachacámac, decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni ofrecían sacrificios, mas que lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido⁴.

Espanto y desconcierto muestran los sabios indígenas de México cuando los primeros franciscanos les afirmaron que todo su itinerario espiritual y religioso era puro desvarío:

Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del Cerca y del Lejos, aquél de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. A causa de ella estamos desconcertados. Porque nuestros padres, los que existían, los que vivieron sobre esta tierra, no hablaban de esa manera. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían sus dioses por verdaderos, les rendían culto, bendecían a sus dioses. Ellos nos enseñaron todas sus formas de culto, todos sus modos de alabarlos⁵.

El desconcierto acaba por llevarlos a la pregunta angustiada:

¿A dónde hemos de ir? Somos gente sencilla, somos mortales. Déjenos, pues, morir. Déjenos perecer, pues nuestros dioses están muertos⁶.

Junto a estos dos esfuerzos, el de tratar el mundo indígena como interpelación actual y viva a la conciencia cristiana y el de restablecer contacto con las raíces precolombinas de nuestra historia, hay otras dos cuestiones igualmente fundamentales para la evangelización: la de la política y la de la violencia o la mansedumbre.

Evangelio y pérdida de la patria, soberanía y libertad

Ya quedó incorporado al lenguaje eclesiástico que el pasado de la Iglesia en el continente se ha hecho de *luces y sombras*, sin precisar con claridad cuáles son esas luces y sombras.

En general se suele situar entre las sombras "el matiz de violencia inexorablemente anexo a toda conquista, la imposición de las costumbres de los conquistadores, la contradicción entre el Evangelio predicado por los misioneros y la explotación que los encomenderos hacían a los indios"⁷. Acerca de otras instituciones, como el Patronato Regio, la Inquisición, la unión entre Iglesia y Estado, hay una invitación a meditar sobre las ventajas y desventajas de cada una de ellas⁸.

Esta forma de tratar el problema impide ir más a fondo en las cuestiones. Se debe indicar con toda claridad lo que los misioneros descubrieron muy pronto: ellos no eran únicamente anunciadores de la buena nueva del Evangelio, sino que formaban parte, y parte esencial, de un proyecto de conquista y de colonización. Esto adjudicaba un rostro odioso al proceso evangelizador y le daba un sello de violencia e imposición, en abierta contradicción con la buena noticia del Evangelio.

Por lo tanto es necesario analizar la vinculación política entre Estado e Iglesia, en la empresa colonial y en la tarea de evangelización, pues ella siempre afectó la credibilidad del proceso evangelizador. La expresión jurídica de esta vinculación, en realidad, subordinación de la Iglesia al Estado, era el Patronato de Indias. La expresión práctica era que nadie podía volverse cristiano sin, al mismo tiempo, volverse súbdito del rey de España, Portugal, Francia y, en el caso protestante, de Inglaterra, Holanda o Dinamarca. Con la sujeción a la Corona, venía una serie de violencias y abusos: Dominación política y social, la apropiación de las tierras, de las mujeres, imposición de tributos y en el límite, de la misma esclavitud. La oposición de los misioneros a los abusos nunca pudo llegar a la raíz, o sea al sistema, por ellos aceptado y legitimado, de vinculación entre anuncio evangélico e incorporación al régimen colonial.

Este sistema no existió en regiones, como en la China del siglo XVII, a donde algunos misioneros

apostólicos, entre los cuales se encuentra el padre Ricci, entraron para predicar el Evangelio, sin el respaldo de un Estado colonizador, a cuyo servicio estuvieran, y sin poder recurrir a la violencia militar para dirimir eventuales conflictos ideológicos o religiosos. En tal situación, no había tampoco cupo para un instrumento de coerción como la Inquisición. Desarmados, pudieron avanzar en el respeto y conocimiento del mundo local, y emprender la aventura de la inculturación del Evangelio. Así surgieron los ritos chinos, infelizmente suprimidos por un Occidente incapaz de pensar y soportar un cristianismo que no fuera europeo y occidental y, al mismo tiempo, arma ideológica al servicio de la dominación política y económica, cultural y religiosa de las así llamadas potencias europeas cristianas.

El padre Antonio Vieira percibió bien la contradicción en que se enredaba la predicación misionera, al ser expulsado con los demás jesuitas de Marañón, en 1661. Predicando en la Fiesta de Epifanía, delante de la Reina, dijo que Cristo defendió a los reyes magos contra Herodes, al no permitir que perdieran

ni la Patria, ni la Soberanía, ni la Libertad; y nosotros, no sólo consentimos que los pobres Gentiles a quienes convertimos pierdan todo eso, sino que además los persuadimos a que lo pierdan, y con esto capitulamos con Cristo, sólo para ver si logramos contentar a la tiranía de los cristianos; pero nada basta. Cristo no consintió que los Magos perdieran la Patria; porque reversi sunt in regionem suam (Mt 2, 12); y nosotros no sólo consentimos que pierdan su Patria aquellos gentiles, sino que además somos los que a fuerza de persuasiones y promesas, los arrancamos de sus tierras, trayendo poblaciones enteras a vivir o morir junto a las nuestras. Cristo no consintió que los Magos perdieran la Soberanía, porque vieron y se regresaron; y nosotros no sólo consentimos que aquellos Gentiles pierdan la soberanía natural con la que nacen y viven exentos de toda sujeción, sino que además somos los que, sujetándolos al yugo espiritual de la Iglesia, los sometemos también al de la Corona, haciéndolos jurar vasallaje. Finalmente Cristo no consintió que los Magos perdieran la Libertad porque los libró del poder de la tiranía de Herodes: y nosotros no sólo les prohibimos la libertad, sino que pactamos con ellos, y por ellos, como protectores de ellos, que sean mejores cautivos, obligándolos a servir alternamente la mitad del año. Pero nada de esto basta para moderar la codicia y tiranía de nuestros calumniadores, porque dicen que (los indios) son negros y han de ser esclavos⁹.

Vieira ve muy claro que son los misioneros quienes inducen a los indígenas a aceptar junto con el ju-

go espir
rona. Ta
fensa in
de los a
giendo a
lentas y
sean los
obispos,
bondad,
española
servicio.
carta con
sos, dán
dígenas
neries trib
E de
la ge
al co
conv
ruég
que
gente

padre Ric-
respaldo
stuvieran,
ra dirimir
posos. En
un instru-
Desarma-
conoci-
aventura
urgieron
s por un
n cristia-
y, al mis-
domina-
sa de las

contradic-
era, al ser
, en 1661.
e la Reina,
ntra Hero-

bertad: y
s pobres
an todo
os a que
n Cristo,
la tiranía
Cristo no
a Patria;
m (Mt 2,
que pier-
que ade-
suasiones
tierras,
o morir
ntió que
que vie-
ó con-
rdan la
y viven
además
o espiri-
mbién al
llaje. Fi-
s Magos
del po-
ptros no
ino que
mo pro-
s cauti-
nente la
sta para
ntros ca-
indios)

ros quie-
con el yu-



go espiritual de la Iglesia, el yugo temporal de la Corona. También Las Casas que dedicó su vida a la defensa intransigente de los indígenas y a la denuncia de los abusos cometidos en contra de ellos, exigiendo que el rey cambiara a las autoridades violentas y sanguinarias, termina proponiendo que sean los dominicos y los franciscanos, así como los obispos, los que aseguren, con mansedumbre y bondad, el vasallaje de los indígenas a la Corona española, pagándole tributo y colocándose a su servicio. El mismo dicta al Rey los términos de la carta con que debía dirigirse a los obispos y religiosos, dándoles el encargo de reconocer para los indígenas el derecho natural y divino del Rey de imponerles tributo y dominio político:

E después de haber asegurado e paciguado la gente e pueblos de aquella tierra, e traídos al conocimiento e temor de Dios, cuando más conveniente tiempo fuere e aparejo viéredes, rúegoos, padre (obispo) o padres (religiosos) que tengáis cuidado de inducir las dichas gentes a que me paguen el tributo e servicio

*que por razón del señorío que sobre ellos tengo, de derecho natural e divino me es debido*¹⁰.

Un cronista político, como Gaspar Barleus, historiador del Brasil holandés, confiesa abiertamente el papel y el lugar de la religión dentro de los proyectos de dominio colonial. Después de presentar la norma del *Supremo Conselho de Olinda*, según la cual los señores de ingenio que dejaron de pedir la protección de Dios para sus trabajos, debían solicitarla de boca no del sacerdote católico, sino del predicador evangélico, concluye: "Para afirmarnos en el poder, sin duda nos valemos también de las opiniones religiosas. Cada quien toma la que escogió como instrumento idóneo para buscar la seguridad en beneficio no sólo de la salvación de los hombres, sino también de la dominación"¹¹.

Este es pues el pecado original de la evangelización de América Latina: el haber sido parte integrante de un proyecto político de dominio y explotación, bajo el que sucumbieron las poblaciones indígenas y los esclavos africanos. Por eso no cabe el buscar luces y sombras, ventajas y desventajas, de los patronatos regios y de los sistemas coloniales en América, y sin desvincularse claramente de esta manera de actuar de las iglesias, pues se transformaron no en buena sino en mala noticia para los pueblos de este continente. Lo que cabe es un acto penitencial, un propósito de dar nuevos rumbos y caminos a la evangelización en el futuro, además de la reparación del mal pasado.

La espada que acompañó a la cruz

Otra cuestión crucial en la evangelización de América Latina está retratada en el debate sobre cómo debía conducirse la evangelización: con mansedumbre y paz, o con corrección y violencia. Este es el mayor debate que atraviesa toda la cuestión misionera.

Bartolomé de las Casas se hizo un apasionado defensor de lo que llamó "el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión", es decir, el de la persuasión pacífica: "La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres"¹².

Para Las Casas en todos los tiempos y para todas las personas, existe únicamente un modo de predicar el evangelio: a través de la persuasión que convenza a la inteligencia y que atraiga suavemente la voluntad. Para este método no existe

ninguna excepción posible, bajo ningún pretexto, ni de error, ni de corrupción de las costumbres, ni de diferencia en cuanto a la fe religiosa.

En la postura opuesta estaban todos los que creían que el bien superior de la fe justificaba aun el uso de la violencia y de la guerra justa. La guerra justa, la inquisición, los autos de fe, la tortura... encontraron su justificación en esta visión, que sólo muy laboriosamente pudo ser desautorizada en la Iglesia, durante el Concilio Vaticano II, a través de la Declaración "*Dignitatis Humanae*" sobre la libertad religiosa.

Contra la tradición hondamente enraizada de que sólo la verdad tiene derechos, tanto en el individuo como en la sociedad, el Concilio contrapuso el derecho inviolable de las personas a la libertad de conciencia: "...todos los hombres deben ser inmunes a la coacción tanto por parte de las personas particulares como a la de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de tal suerte que en asuntos religiosos nadie esté obligado a actuar contra la propia conciencia, ni esté impedido a actuar de acuerdo con ella, en particular y en público, solo o en sociedad con alguien, dentro de los debidos límites"¹³. Y agrega el Concilio: "De ahí se sigue que no le es lícito al poder público, con la violencia o con cualquier otro medio obligar a los ciudadanos a profesar o rechazar cualquier religión, o impedir a alguien que entre en comunidad religiosa o la abandone. Es contrario a la voluntad de Dios y a los sagrados derechos de la persona y de la familia humana, si se emplea, de cualquier manera, la fuerza para destruir la religión o reprimirla, ya sea en todo el género humano, ya sea en alguna región, o en determinado grupo"¹⁴.

La predicación en América teóricamente siguió posiciones contrarias a las de Las Casas y del Concilio, teniendo como inspiración y guía los principios tan bien resumidos y defendidos por Juan Ginés de Sepúlveda en su Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, escrito en 1547.

Según Ginés, un fino teórico del naciente imperialismo europeo, el uso de la violencia y de la guerra contra las poblaciones indígenas se justificaba por muchas razones:

1. La superioridad cultural de los españoles sobre los indígenas. Es el mismo argumento que justificó el siglo pasado la masacre de los indígenas de la pampa Argentina, una guerra de la civilización contra la barbarie, en la expresión tan querida por Sarmiento. Es el argumento que anima a los defensores de la integración forzada de los grupos indígenas y a su civilización.

2. La inobservancia por parte de los indígenas de la Ley Natural. Esta sería para Ginés la justificación ética de la conquista: "apartar a los paganos de crímenes e inhumanas torpezas... y traerlos a las buenas y humanas costumbres..."¹⁵.

3. Los sacrificios de inocentes. La conquista y la guerra son vistas como un deber para los cristianos y una caridad para con los indígenas: "Sométidos así los infelices, habrán de abstenerse de sus nefandos crímenes y con el trato de los cristianos y con sus justas, pías y necesarias advertencias, volverán a la sanidad de espíritu y a la probidad de las costumbres y recibirán gustosos la verdadera religión con inmenso beneficio suyo que los llevará a la salvación eterna"¹⁶.

La predicación religiosa: "Así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de la caridad humana nos obliga a traer los paganos al conocimiento de la verdadera religión"¹⁷. Ante la gente bárbara no es suficiente el solo predicar; es necesario amenazarla y aterrorizarla: "de modo que no sólo la verdad ahuyente las tinieblas del error, sino que también la fuerza del temor rompa los vínculos de las malas costumbres"¹⁸.

Así pues el uso de la violencia y de la guerra no es un abuso, sino parte integrante y necesaria de la dominación colonial y, para Sepúlveda, de la predicación del Evangelio. Para él, la guerra es, muchas veces, la



condi
gélca
posib
Pa
misma
U
Conci
del m
quec
sica:
que e
ción
de ex
maner
gello...
derrota
una v
evange
la suje
no dar
esto di
que au
much
cristiar
sacó
indios
todo lo
allegad
véase
en la fe
nuevam
dad par
dios su
y mejor
otros d
va desc
Jos
predica
cio conf
lización
zado pa
lo que c
de evar
oponía a
Man
sultas de
indígenas
quético a
Gentil. Ne
hía. Allí s
de la tier
quiridos p
dentro de
estar casa
de los inc
res indige
de Brasil.
no liberan

condición previa para el inicio de la predicación evangélica. Sin la derrota militar de los indígenas, no es posible el proyecto misionero.

Por otros lados, grandes misioneros llegan a la misma conclusión.

Un José de Acosta, teólogo principal del III Concilio Limense (1585) es autor de un catecismo del mismo Concilio, escrito en latín, español y quechua, autor también de la obra misionaria clásica: "*De procuranda indorum salute*", concluyó que en las Américas ya no es posible la predicación "a la manera de los apóstoles (...). No se puede exactamente entre los bárbaros observar la manera antigua y apostólica de predicar el evangelio..."¹⁹. En otra obra Acosta considera que la derrota militar y la sujeción de los indígenas fue una vía providencial para la implantación del evangelio, que en otras partes en que no precedió la sujeción no cundió tanto: "Nuestros pecados no dan muchas veces lugar a más bien, pero con esto digo lo que es verdad, y para mí muy cierta, que aunque la primera entrada del Evangelio en muchas partes no fue con la sinceridad y medios cristianos que debiera ser; mas la bondad de Dios sacó bien de mal, e hizo que la sujeción de los indios les fuese su entero remedio y salud. Véase todo lo que en nuestros siglos se ha de nuevo allegado a la cristiandad en Oriente y Poniente, y véase cuán poca seguridad y firmeza ha habido en la fe y religión cristiana, dondequiera que los nuevamente convertidos han tenido entera libertad para disponer de sí a su albedrío. En los indios sujetos, la cristiandad va sin duda creciendo y mejorando, y dando cada día más fruto, y en otros de otra suerte de principios más dichosos, va decayendo y amenazando ruina"²⁰.

José de Acosta alaba la manera apostólica de predicar el Evangelio, pero constata que en el espacio conflictivo de la dominación colonial, la evangelización necesita pasar por la sujeción del evangelizado para ser eficaz. No le pasaba por la mente que lo que debía cambiar no era la manera apostólica de evangelizar sino la dominación colonial que se oponía al Evangelio.

Manuel de Nóbrega, primer Provincial de los jesuitas de Brasil y organizador de la misión entre los indígenas dedicó un pequeño tratado misionero catequético a este tema: el *Diálogo de la Conversión del Gentil*. Nóbrega comenzó su vida de misionero en Bahía. Allí se escandalizó con los dos grandes pecados de la tierra: todos poseían esclavos mal habidos, adquiridos por engaño o violencia, y los hombres tenían dentro de sus casas dos o tres mujeres indígenas sin estar casados con ninguna de ellas. Esclavitud injusta de los indios, y sujeción y abuso sexual de las mujeres indígenas eran los dos pecados más clamorosos de Brasil. Nóbrega les negaba la absolución a quienes no liberaran a sus esclavos o a quienes no se casaran

con alguna de las mujeres que tenían dentro de casa, y despidiera a las demás. Constata desolado, al final del año, que sólo oye confesiones de unas pocas viejecillas de Bahía, las únicas que no incurrieran en estos dos pecados.

La actitud intransigente de Nóbrega y de los primeros jesuitas, en favor de la libertad de los indios, les valieron persecuciones e incomprendimientos de parte de los colonos, las autoridades civiles y religiosas. Poco a poco transitan hacia el silencio y la adaptación realista al sistema colonial. Para resolver los eternos conflictos de conciencia de los colonos, la escasez de mano de obra y la dificultad para evangelizar a los indígenas, que se levantaban más y más contra el poder portugués y contra las violencias y engaños de que eran víctimas, el mismo Nóbrega llega a proponer como salida la *guerra justa* contra los indios. Propone tanto la *guerra punitiva* contra los caetés, que habían aprisionado y comido al primer obispo de Bahía, D. Fernando Sardinha, como la *guerra ejemplar* contra las aldeas alzadas del río Paraguazú, para que su mal ejemplo no cundiera entre las otras tribus, que ya comenzaban a dejar de temer las armas portuguesas y se aventuraban a atacar ingenios y haciendas. La guerra es igualmente solución para la escasez de mano de obra esclava, para repoblar ingenios y villas, para revitalizar la economía y la catequesis. Su carta al rey tiene este sentido de ejemplaridad:

*Sometiendo al gentil, cesarán muchas maneras de adquirir esclavos mal habidos y muchos escrupulos, porque serán los hombres esclavos legítimos, capturados en una guerra justa, y tendrán servicio y vasallaje de los indios y la tierra se poblará y Nuestro Señor ganará muchas almas y Vuestra Alteza tendrá mucha renta en esta tierra, porque habrá muchas haciendas y muchos ingenios, cuando no oro y plata*²¹.

En el *Diálogo de la Conversão do Gentio*, escrito en 1557, ocho años después de la llegada de los jesuitas, ya tenía firmada Nóbrega su convicción de que no era posible evangelizar a la manera de los primeros apóstoles y que se trabajaba en vano "a menos de que este gentil venga a estar muy sometido, y que con miedo venga a tomar la fe"²². La objeción de que esta fe impuesta a la fuerza y por miedo no aprovecharía en nada, tiene como respuesta en el *Diálogo* que sí es verdad que de poco aprovecharía a los adultos y padres de los niños, pero dejaba la esperanza de que fuera de provecho para sus hijos y nietos. Nóbrega concluye que este camino del sometimiento y del miedo es muy bueno, el más seguro, el mejor²³.

José de Anchieta sigue el parecer de Nóbrega y, en la *Informacao do Brasil e de suas capitánias de 1584*, le atribuye el escaso fruto de las misiones de Sao Paulo a la falta de sujeción de aquellos indígenas: "La conversión de éstos (los de Piratininga), no

creció tanto como en Bahía, porque nunca estuvieron sometidos, que es la principal parte necesaria para este negocio»²⁴.

Este es el segundo pecado capital de la evangelización en América Latina: el uso de la guerra, de la coacción y de la violencia como caminos aceptables y según sus defensores, necesarios para la evangelización.

Por eso mismo, es un grave error histórico el ponerse del lado de Bartolomé de las Casas, (para quien el único modo de evangelizar era el modo apostólico de la mansedumbre y de la persuasión). Esto explica la existencia de un Acosta (quien teóricamente concuerda con Las Casas, pero quien cree que en América ese método no funciona), de un Nóbrega y de un Anchieta que defienden, teórica y prácticamente, el sometimiento y el temor como camino necesario y el mejor para evangelizar.

No se trata aquí de disminuir la entrega heroica de cada uno de estos hombres a su trabajo misionero, sino de no confundir, posturas pastorales contradictorias entre sí, y cargadas de consecuencias, no sólo para el pasado, sino también para el futuro de la Iglesia en el continente.

Y a la falta de claridad en puntos como estos que llevan al ER a hablar con indulgencia y condescendencia de la mismísima Inquisición²⁵, que se valía de la delación, de la tortura, del destierro y de las condenaciones a la hoguera para defender la fe; o a organizar una lista contradictoria de misioneros²⁶ sin distinguir, en ningún momento, las opciones pastorales que representaba.

Nóbrega y Anchieta, en Brasil, pueden ser propuestos como modelo de entrega y dedicación personal, pero no como modelos para la nueva evangelización. Tampoco se trata de juzgar el pasado con ojos de hoy, sino de reconocer, en el pasado, el conflicto teórico y práctico que contrapuso a un Las Casas con un Ginés de Sepúlveda; que llevó a un obispo lascasiano como Antonio Valdivieso a ser asesinado (el 26 de febrero de 1550) por cristianos que esclavizaban a los indígenas en Nicaragua y robaban sus tierras, mientras otros religiosos y obispos estaban aliados con esos mismos cristianos.

Por eso una cuestión esencial en el proceso de evangelización era si debía efectuarse al modo de los apóstoles, con mansedumbre, tolerancia y pacíficamente, o al modo de los conquistadores doblegando la resistencia indígena y acompañando la cruz de la espada.

Esta vinculación entre Iglesia y Estado llevó a graves equívocos y a dolorosos callejones sin salida en la época de las independencias en América. Roma y el Papa pusieron todo el peso de su autoridad para exigir el mantenimiento del colonialismo español como expresión de la voluntad de Dios. Pío VII se dirige a la Iglesia «de la América sometida al Rey católico de España», condenando las luchas por la independencia como «funesta cizaña de desórde-

nes, de sediciones, que el hombre enemigo sembró en estos países»²⁷

5. La revolución política en contra de la Corona española se convierte así en revuelta en contra de la Iglesia, insubordinación contra Dios y en pecado sin remisión. Por eso muchos de los padres de la Patria latinoamericanos, además de enfrentarse a los tribunales de la corona hispano, sufrieron penas eclesíásticas: degradados y ofendidos en su dignidad de cristianos y sacerdotes, como Hidalgo y Morelos, en México. Como P. Roma y Frei Caneca en Brasil y centenas de sacerdotes más y laicos cristianos. Siguen ellos a la espera de una reparación histórica como Galileo Galilei, Giordano Bruno y otros injustamente juzgados en la historia, que por defender una postura divergente en el campo político o científico, sufrieron igualmente condenas y castigos en el campo de la fe.

Inculturación y evangelización

Otra cuestión fundamental es la de la inculturación del Evangelio y la Iglesia. Esta no debe ser confundida con el aprendizaje de las lenguas y culturas indígenas, la elaboración de gramáticas, diccionarios y catecismos, medios necesarios para establecer la comunicación entre el misionero y el catequizado. En esto han sobresalido decenas o centenas de misioneros.

Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), el franciscano que dedicó sesenta años de su vida al mundo náhuatl con «ardiente caridad para con los indios, con entusiasmo sin límites por las cosas de su tradición y con curiosa e incansable ansia de todo saber y explicar»²⁸, fue quizá la persona que más lejos llegó, en toda la colonia, en el amor y en el conocimiento de la cultura de los antiguos mexicanos.

Todo el conocimiento que adquirió con cariño, paciencia y perseverancia infinitas, Sahagún lo ponía al servicio de una inculturación del Evangelio en las tierras mexicanas, en un combate sin tregua para extirpar las llamadas idolatrías de los indígenas.

El explícita este deseo con toda claridad en la introducción a su monumental Historia General. El médico debe conocer muy bien las enfermedades y sus causas. También debe conocer los remedios para combatirlas. De igual manera los misioneros, predicadores y confesores, que son médicos de las almas, necesitan conocer los pecados de los indígenas que no son sólo la bebida, el robo y la lujuria, sino también la idolatría:

...los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abluciones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idola-

tría
tra
ca
ex
po
me
gu
ler
ter
Po
lo más
zo de
huatl. I
do hoy
entre e
xico.
era de
pechos
Tepeya
los dio
los ind
nombre
lengua
fuente
manter
zín, cul
de Nue
Lo
que am
salvato
ras déca
demos

o sembró

a Corona
ontra de
n pecado
res de la
entarse a
on penas
su digni-
go y Mo-
aneca en
os cristia-
ción his-
o y otros
or defen-
político o
castigos

incultura-
debe ser
as y cul-
icas, dic-
s para es-
nero y el
ecenas o

D), el fran-
al mun-
os indios,
e su tradi-
lo saber y
ejos llegó,
miento de

on cariño,
ahagún lo
del Evan-
combate
idolatrías

dad en la
eneral. El
nedades y
remedios
isioneros,
cos de las
e los indí-
y la lujuria,

látricos, y
y ablucio-
aún perdi-
as cosas,
es de sa-
su idola-



*tría, que por falta de no saber esto, en nues-
tra presencia hacen muchas cosas idolátri-
cas sin que lo entendamos; y dicen algunos
excusándolos, que son boberías o niñerías,
por ignorar la raíz de donde salen, que es
mera idolatría, y los confesores ni se las pre-
guntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben
lenguaje para se las preguntar, ni aun lo en-
tenderán aunque se lo digan.*

Por conocer tanto ese mundo, Sahagún era de lo más intransigente en la denuncia de menor trazo de simbiosis entre fe cristiana y cultura náhuatl. El acontecimiento guadalupano, considerado hoy como el punto de encuentro más fecundo entre el mundo cristiano y el mundo indígena mexicano, camino real para la inculturación de la fe, era denunciado por Sahagún como devoción sospechosa e invención diabólica. Allí en el cerro del Tepeyac había estado un templo a la Madre de los dioses, Tonantzin, y a la Virgen de Guadalupe, los indígenas y predicadores también le dieron el nombre de Madre de Dios y Madre nuestra, en lengua náhuatl, Tonantzin. Para Sahagún esto era fuente de equívocos, porque en el Tepeyac se mantenía la devoción a la antigua diosa Tonantzin, cubierta ahora y protegida bajo la invocación de Nuestra Señora de Guadalupe²⁶.

Lo que queremos afirmar es que, aun entre los que amaban la cultura indígena como Sahagún y la salvaron de la despiadada destrucción de las primeras décadas, no se buscó lo que hoy nosotros entendemos por inculturación. Tal vez la última grande in-

culturación de la fe cristiana, se dio con Cirilo de Método en relación al mundo eslavo. En el siglo XVI ya había demasiado etnocentrismo europeo como para que el cristianismo, tanto en su versión católica como en la protestante, buscara sumergirse en estas nuevas humanidades de América, África y Asia, para hacerse allí, «griego con los griegos, judío con los judíos, ilegal con los ilegales»³⁰.

Un poeta maya captó punzantemente esta intolerancia cultural europea que se vuelve radical y absoluta en el terreno religioso, al decir que la flor indígena había sido arrancada y destruida, para que sobreviviera la flor de los conquistadores.

Primero hubo un profundo desprecio por las culturas indígenas, dando vida a un racismo cultural que perdura hasta hoy, de tal modo que los europeos siguen siendo vistos como los que trajeron la civilización y la cultura para los bárbaros de este continente.

En segundo lugar, hubo en el campo religioso un movimiento de demonización de todas las manifestaciones culturales indígenas, de tal modo que quedaba más salida para ser aceptados como cristianos que la de hacerse culturalmente españoles o portugueses. El resultado siempre fue una caricatura de los modelos que no lograban imitar enteramente.

La pregunta que cabe es si no se construyó una versión europea y occidental del cristianismo absolutamente intocable, un rostro de Dios blanco y europeo, distante de la encarnación amorosa del Verbo hecho carne, en la fragilidad de las culturas y trayec-

torias humanas. Y si esta versión no vino a constituirse un verdadero ídolo, Moloc insaciable, al que se sacrificaron y se siguen sacrificando todas las culturas indígenas de América. Para Dios y su gloria, es bueno que existiera la flor de la versión occidental del cristianismo, pero también hubiera sido bueno que se abrieran y sobrevivieran todas las flores de las versiones indígenas de la fe cristiana. Este es tal vez el más radical pecado de la evangelización en las Américas, anclado en un profundo etnocentrismo y racismo, traducido en el plano religioso en la soberbia cultural del cristianismo de los conquistadores, ciegos a la presencia de Dios y de su Espíritu en la milenaria experiencia espiritual de los pueblos de este continente y en la destrucción implacable de las vidas, la historia y la religión de los pueblos indígenas. Todo eso fue y sigue siendo una blasfemia, realizada en nombre del Dios de la vida, Padre y creador de todos los hombres y mujeres de este mundo y para los cuales, sin distinción, murió su Hijo Jesucristo y a los cuales gratuitamente se les dio el don del Espíritu Santo.

Podemos concluir, enumerando algunas lagunas del texto preparatorio:

1. Faltó oír la voz de los indígenas y tomarla en serio cuando piden para los 500 años no una fiesta, sino una celebración penitencial por parte de la Iglesia y de los Cristianos.

2. Se reduce la evangelización indígena a una cuestión del siglo XVI, cuando en realidad, es una interpelación radical para el presente y para el futuro de la Iglesia en América Latina. Puebla la coloca entre las situaciones permanentes que más necesitadas están de evangelización.

3. No presenta las respuestas que las Iglesias locales vienen dando, con creatividad y muchas veces regada por la sangre de innumerables mártires, tanto de indígenas (Simón Bororo, Marcial Guaraní, en Brasil, el padre Olcué, primero y único sacerdote del pueblo páez en Colombia, como de misioneros y misioneras (P. Rodolfo Lukenbein SDB y la hermana Adelaida Molinari, en Brasil), en la búsqueda de justicia y del surgimiento de iglesias con rostro y alma indígenas.

4. No pone con toda claridad, al tratar el mundo indígena e igualmente el mundo afroamericano, la exigencia de desoccidentalización de la Iglesia, como la incipiente inculturación y aceptación del pluralismo, incremento del ecumenismo y del diálogo interreligioso.

5. No se aparta, sin equívocos, del proceso de unión entre la Iglesia y el Estado para fines de evangelización, con la lista de equívocos políticos y sociales que eso conlleva, y con la violencia que implicó, incluyendo la Inquisición y los métodos por ella utili-

zados y la consagración del colonialismo como queridos por Dios.

6. No presenta el ER las cuestiones de la justicia y de la vida como indisolublemente ligadas a la evangelización, traduciéndolas en la intransigente defensa de las tierras indígenas y proponiendo, inclusive, un año de jubileo, en el que se devuelvan a las comunidades indígenas sus tierras y se afirmaran sus derechos a la propia lengua, costumbres y religión.

Notas

1. Foerster, Rolf, *Vida religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*, Ed. Rehue, Santiago, 1985, pp. 12-14.
2. DEMIS-CELAM, *Primer Encuentro episcopal de pastoral indígena - México, Centroamérica y Panamá*. Cenami, México, 1989.
3. *Relatório da Reunião da Diretoria do CIMI*. Brasília, 26 a 29 de agosto de 1989. Mimeo, pp. 17-18, en *Punto de vista y articulaciones del CIMI ante la llegada del quinto centenario del llamado descubrimiento de América*, Brasília, mayo de 1990. Mimeo pp. 8-9.
4. Vega, Inca Garcilazo de la, *Comentarios reales de los Incas*. Ediciones Peisa, Lima, 1973, t. I, p. 72.
5. Portilla, op. cit. 21.
6. Id. p. 20.
7. ER 30.
8. ER 43-46; 45.
9. Vieira, Antonio, *Sermón de la Epifanía*, 1662, apud Peixoto, Afranio, *Os Melhores sermões de Vieira*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1933, 3ª Ed. pp. 255-256.
10. Las Casas, Bartolomé, *Carta al Consejo de Indias*, 20 de en. de 1531, apud Lassegue, J. B. op. cit. p. 189.
11. Barleus, Gaspar, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, EDUSP, So Paulo, 1974, p. 71.
12. Las Casas, Bartolomé, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 2ª ed. 1975, p. 30.
13. DH 2.
14. DH 6.
15. Sepúlveda, Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1979, p. 32.
16. Id. p. 33.
17. Id. p. 33.
18. Id. p. 34.
19. Apud Lassegue, Op. Cit. p. 192)
20. Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, FCE, México, 1985, pp. 376-377.
21. Leite, Serafim, *História da Companhia de Jesus*, Livraria Portuguesa, Lisboa, *Civilizacao Brasileira*, Rio de Janeiro, 1938, t. II, P. 116.
22. Nóbrega, Manuel, *Diálogo da converso do gentio*, apud Leite Serafim, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenario Sao Paulo, Sao Paulo, 1954, t. II (1553-1558), p. 328.
23. Id. pp. 328-329, nn. 256-263.
24. Anchieta, Joseph de, *Cartas, Informacoes, fragmentos históricos e sermões*, Itatiaia, Belo Horizonte, EDUSP, Sao Paulo, 1988, t. III, p. 3243.
25. ER 54.
26. ER 11.
27. Breve "Etsi longissimo".
28. Garibay, Angel María, en el proemio general de la *Historia General de las cosas de la Nueva España de Sahagún*, Fray Bernardino, Editorial Porrúa, México, 1982, p. 13
29. Sahagún, op. cit. pp. 704-705.
30. 1Cor 9, 19-23.

Tomado de CESEP, *separata II*, 6 de agosto de 1990

INTRO

En e
no, la U
organizó
del Sister
del 19 al 2
entonces
gstral del
sobre el t
estas pág
Me p
zar: «en
motivos:
porque a
va dando
operativa
Enfo
tiva ignac
mediato
te de la e
de Loyola
les. De e
Compañía
su servicio
Este
1974, es d
General X
que retom
texto histó
ron conv
primeros c
la fe y de la
Lo qu
ra el trab

LA UNIVERSIDAD IGNACIANA HOY EN AMERICA LATINA

Raúl H. Mora Lomelí

Director del Centro de Reflexión y Acción Social (CRAS)

INTRODUCCION

En el contexto del Año Ignacia-
no, la Universidad Iberoame-ricana
organizó el II Encuentro Académico
del Sistema UIA, en el Plantel León,
del 19 al 21 de junio 1991. Fui invitado
entonces a tener la Conferencia Ma-
gistral del segundo día del Encuentro,
sobre el tema que señala el título de
estas páginas.

Me pareció oportuno puntuali-
zar: «en América Latina», por dos
motivos: por nuestra ubicación y
porque aquí precisamente se nos
va dando, de hecho, una respuesta
operativa a nuestro tema.

Enfocar todo desde la perspec-
tiva ignaciana nos encamina de in-
mediato a la primera y original fuen-
te de la experiencia de san Ignacio
de Loyola, los Ejercicios Espiritua-
les. De ellos, en definitiva, nació la
Compañía de Jesús misma y todo
su servicio apostólico.

Este servicio tiene hoy desde
1974, es decir desde la Congregación
General XXXII, una misma misión,
que retoma en nuestro propio con-
texto histórico la misión con que fue-
ron convocados san Ignacio y sus
primeros compañeros: el servicio de
la fe y de la justicia.

Lo que esta tarea significa pa-
ra el trabajo universitario en que

hoy trabajan miles de jesuitas en el
mundo, quedó expresado por el P.
Kolvenbach ante todos los Rectores de
la UIA el 23 de agosto de 1990, en la
Ciudad de México, y el 29 del mismo
ante la Comunidad Educativa del ITE-
SO, en Guadalajara, donde repitió casi
textualmente que ya había dicho en
Georgetown, el 7 de agosto de 1989.

Con una diferencia, impuesta
por el asesinato de los jesuitas de
San Salvador: la referencia explícita
a la Universidad Centroamericana
José Simeón Cañas.

De hecho, desarrollaré el tema
basado en la formulación que Igna-
cio Ellacuría dio en 1975 sobre el
sentido de la Universidad hoy en
América Latina. Su planteamiento
tiene especial valor, sobre todo
cuando, como esta UIA hoy y des-
de su nacimiento, proclama inspi-
rarse en la palabra y el ejemplo de
Jesús, el Cristo. La misma Univer-
sidad Iberoamericana, con ocasión
del primer aniversario de nuestros
mártires universitarios, publicó en
1990 el libro *Noviembre de 1989:
El asesinato de los jesuitas en El
Salvador*. Ahí recogió la conferen-
cia de Ellacuría, «Diez años des-
pués ¿Es posible una Universidad
distinta?» En ella podrá leerse ca-
balmente lo que inspiró su opción
como universitario y como jesuita.

Un triple presupuesto, deduci-
do de lo anterior, y una aclaración:

1o. situarnos en América Latina
supone asumir de entrada las tres
grandes vertientes por las que nues-
tro continente va buscando su iden-
tidad y sus caminos: la literatura, la
teología de la liberación y la afirma-
ción universitaria.

2o. Preguntarse por el sentido
ignaciano de la Universidad supo-
ne asumir el dinamismo cristiano:
la fuerza que da la fe en el Padre
de Jesús y nuestro Padre, el Dios
de la vida.

3o. El hecho de ser yo invita-
do a esta conferencia, y mi acep-
tación, supone que diré no una
palabra mía, sino que transmitiré
el sentir de la Compañía de Je-
sús. Pretendo hacerlo así. Con
una disculpa adelantada si no lo
hago hacerlo en cabalidad y exacti-
tud. Obviamente, ésta no es la
declaración oficial de la Compañía,
como cuerpo, sobre el tema,
ni siquiera es declaración de la
Provincia de México. Es posible
que otros jesuitas, desde la mis-
ma experiencia ignaciana de los
Ejercicios y la misma común mi-
sión del servicio de la fe y la justi-
cia, formulen lo que deseamos
ser y hacer en la Universidad de
otra manera. En todo caso, esta
reflexión invita a que juntos nos
vayamos diciendo lo que juntos
hemos de poner en práctica; que-
remos una Universidad Ignaciana
hoy, en América Latina, en cada
país según sus propias necesida-
des y esperanzas.

4o. Es posible que la referen-
cia a la Universidad Centro-ame-
ricana suscite la sospecha de que
queremos que nuestras universida-
des en México sean una copia e
imitación de ella. En la pedagogía
ignaciana no cabe el mimetismo.
Todo debe adaptarse a tiempos,
lugares y personas. A eso lleva el
discernir que hay que hacer y có-
mo, en cada caso. Aclaro, sin em-
bargo, que lo más inspirador de
esa UCA salvadoreña, como de la
UCA nicaragüense, es la creativi-
dad evangélica con que intentan
prestar el trabajo universitario igna-

ciamente, que, por hipótesis, significa cristianamente.

Al poner ahora, por escrito, lo dicho en León, lo hago con el deseo de invitar a los lectores, como invité ahí a todos los presentes y a la comunidad Universitaria de la UIA-León, a querer vivir el lema que nos ha guiado a lo largo del Año Ignaciano: «En todo amar y servir».

Porque ha de ser nuestro anhelo permanente el que nuestro servicio por la fe y la justicia, desde la Universidad y en el contexto social de México y América Latina, esté inspirado por el dinamismo del amor con que el Padre nos ama en su Hijo y quiere con él alcanzarnos. Esta es la experiencia ignaciana fundante.

Dos partes tiene esta exposición:

I. Dinámica fundamental de los Ejercicios de san Ignacio.

II. Modelo de Universidad de inspiración ignaciana.

Cabría una tercera parte, sobre el aporte de la comunidad Universitaria que asume este modelo con la inspiración ignaciana. Pero eso es tema de otra reflexión. De hecho, los Delegados de Educación de América Latina, como jesuitas, han venido elaborando en los últimos meses un estudio sobre este capítulo, concretamente en su XIV sesión, tenida en Quito en abril-mayo pasado.

Es posible que más de una palabra mía resulte provocativa. Confieso que mi deseo es que no mi palabra, sino la palabra ignaciana que intento compartir nos resulte a todos provocativa: es decir, llamamiento en favor de una sociedad y un pueblo como es éste de América Latina, del que nos sabemos y nos queremos parte activa y responsable, desde la fe y amor que san Ignacio hizo suyos al buscar en todo la mayor gloria, el mayor servicio de Dios.

Dinámica fundamental de los ejercicios de San Ignacio

1. Los Ejercicios no son algo que se oye, o simplemente se estudia. Son un conjunto de actividades que realiza quien «se ejercita».

Ignacio propone como actividad el examinar la propia vida; meditar y reflexionar sobre la historia propia y sobre la historia del Señor; contemplar lo que acontece, contemplar cómo Dios trabaja en el mundo, en los hombres y comunidades con quien vivimos; orar vocal y mentalmente, etc. Todo «sin prisa de pasar adelante»: repitiendo, resumiendo, sintetizando una y otra vez, hasta ser capaz de decir que esa historia se asume, como propia.

Tales acciones -en comparación propuesta por San Ignacio- se parecen a «el pasear, caminar y correr». Quien no hace esto, no podrá decir que se ejercita corporalmente. Ni vivirá la dinámica ignaciana quien no se ejercita espiritualmente. Indicador claro de que se está así trabajando es que «se

siente internamente»: más allá de la mera lectura, de la mera reflexión intelectual, del simple repaso evaluativo, está el «tener la experiencia» personal, interna, de todo lo mirado u oído.

Se llaman *espirituales*, porque con tales actividades pretendemos exponernos a la acción del Espíritu del Señor. Por eso se definen como *Ejercicios Espirituales*.

2. Todo se encamina a ordenar la vida: a asumir consciente y gozosamente una opción de vida que dé sentido a cuanto somos y hacemos; a convertirnos, por eso, en personas radicalmente libres; no atadas por nada que impida lograr el fin que se pretende; pero, sobre todo, libres para amar y dar la vida, si es necesario, por el fin que se pretende.



Tal que la p mular, a mente. cristiana do hombre tu en su ria, se a Dios, ll encontr pia pleni

Busc Dios es, mismo c libre y ce es para l ria, es operativa tiva -con neo- en hombre, expresión nuestra h bre viva el Padre mó Jesús zar su se

3. To para ese bles, per echar ma otros, se cuanto a se prete fundame presupon ponibilidad «indiferen de los Eje

Pero expresión que a ne (sin int co), sino medio, t profesión minado p que se o viva y q todos, e Señor qu gen y ser

4. El erencia co es «la ver como per dad: lo re do, sin r

más allá de
mera refle-
mple repaso
ner la expe-
na, de todo

uales, por-
des preten-
a acción del
eso se defi-
pirituales.

ina a orde-
consciente
opción de
a cuanto
a convert-
rsonas ra-
no atadas
a lograr el
ero, sobre
r y dar la
por el fin

Tal fin pretendido es algo que la persona ha de buscar, formular, asumir concreta y situada. Desde una perspectiva cristiana, Ignacio supone que todo hombre así expuesto al Espíritu en su propia situación e historia, se acepta como creado por Dios, llamado a servir al Señor y encontrar en tal servicio su propia plenitud.

Buscar la mayor gloria de Dios es, en este sentido, el dinamismo de todo ser humano que libre y conscientemente sabe que es para los demás. Porque la gloria, es decir, la manifestación operativa de Dios, está, en definitiva -como lo proclamó san Ireneo- en «que el hombre viva». El hombre, en plenitud de vida, es la expresión del Dios de la vida en nuestra historia. Para que el hombre viva y viva en plenitud, envió el Padre a su Hijo. Así lo proclamó Jesús en Nazaret, al comenzar su servicio al pueblo.

3. Todo lo demás, son medios para ese fin. Medios indispensables, pero no absolutos: se ha de echar mano de ellos, de unos u otros, según que ayuden y en cuanto ayuden a alcanzar lo que se pretende vivir como opción fundamental de la vida. Lo cual presupone y da una libertad y disponibilidad constante. Tener esta «indiferencia» es meta explícita de los Ejercicios.

Pero «ser indiferente» es, en expresión de san Ignacio, no lo que a nosotros hoy nos suena (sin interés, escéptico o apático), sino eso: ser libre ante todo medio, todo género de vida, profesión o actividad, no determinado por nada, sino por lo que se quiere: que el hombre viva y que se muestre así, en todos, el amor operante del Señor que nos hizo a su imagen y semejanza.

4. El punto de partida y de referencia constante de los Ejercicios es «la verdadera historia»: lo que somos, como persona, comunidad, sociedad: lo realmente acontecido. Todo, sin mutilaciones ni reticen-

cias. Con la transparencia con que Dios mismo mira el mundo y nos mira en él.

Mirar y «sentir» pues la historia como el Padre lo mira y -perdonado el antropomorfismo- «lo siente», llega a ser el punto de llegada: contemplar cómo trabaja Dios y cómo se da amorosa y libremente en todo.

Sin este horizonte, enfrentando en su cabalidad, en su pasado y su presente, no se podrá nunca descubrir el futuro por el que se opta, por el que se apuesta. Sin esta referencia permanente a la historia verdadera, imposible valorar en su justo valor los medios de que se echa mano.

5. El proceso se vive a través de cuatro etapas, llamadas «semanas»:

1a. La historia de nuestra limitación y nuestro egoísmo, personal y social, que ha frenado el dinamismo vivificador con que fuimos creados.

2a. El descubrimiento del Hijo de Dios hecho carne, hecho hombre, en una historia y una situación y una cultura concreta, dedicado radical y totalizadamente al Reino de Dios: descubrimiento que brota como anhelo de conocerlo, amarlo, seguirlo, vivir a su estilo y manera. No a la manera de quienes viven para sí, a como dé lugar.

3a. La historia de lo que supuso para el Señor entregar su vida para que el hombre viva: ser torturado y asesinado en una cruz.

4a. La historia, finalmente, de la victoria sobre la injusticia y la muerte que la Iglesia proclama al anunciar que el Padre resucitó, puso de nuevo de pie, al Inocente Crucificado.

Todo este recorrido, no sólo como un repaso de la historia que aconteció antes de nuestra propia existencia, sino también como algo que acontece nos acontece, hoy, aquí.

6. Tal meditación y reflexión actualizada de la historia, hace asumir que nuestra vida y nuestra sociedad son conflictivas: permanentemente se da la lucha entre el Reino y el antireino; entre lo que

queremos y lo que nos impide conseguirlo; entre la propia y egoísta seguridad y la plenitud de vida para todos.

7. A lo largo del tiempo en que «se hacen los Ejercicios», san Ignacio propone una serie de sugerencias metodológicas, por él llamadas «anotaciones», «adición», «modos de hacer examen», «tiempos y modos de elección», «reglas» para discernir qué nos mueve y a qué, en un momento dado, etc.

De tales sugerencias surge lo que tradicionalmente se ha llamado «pedagogía ignaciana». Pero todo se convertiría en mera técnica espiritual, pero técnica-, si se omite lo que da la historia y el dinamismo hacia la libertad y el amor, la entrega a los demás, al estilo de Jesús.

Hacer propia la pedagogía ignaciana y aplicarla a campos de servicio como el trabajo universitario, supone pues todo esto.

El P. Pedro Arrupe, hombre de los Ejercicios, y por eso, hombre de su tiempo, creativo y audaz en su palabra y sus acciones, el 1º de agosto de 1977 supo sintetizar el tipo de hombre, de comunidad, que surge cuando se asume esta dinámica y esta pedagogía ignaciana. Quienes así «se ejercitan» serán hombres y mujeres:

Que no viven para sí, sino para Dios y para su Cristo; para Aquél que por nosotros murió y resucitó; hombres para los demás, es decir que no conciben el amor a Dios sin el amor al hombre; un amor eficaz que tiene como primer postulado la justicia y que es la única garantía de que nuestro amor a Dios no es una farsa e incluso un ropaje farisaico que oculte nuestro egoísmo» (Hombres para los demás).

¿Es posible que quien no comparte la fe cristiana que mueve a Ignacio y que define el servicio todo de la Compañía de Jesús, pueda hacer suya esta dinámica? Sí. Es nuestro presupuesto y nuestra experiencia. En definitiva, todo hombre es capaz de enfrentar la

historia y tratar de valorarla y transformarla, desde y hacia la libertad y el amor plenos. Claro que el gozo de «ver a Dios en todo» es enorme.

Modelo de universidad de inspiración ignaciana

Una es la afirmación de entrada: hoy en América Latina necesitamos una Universidad distinta.

Aceptar esto supone tener claro:

1. El modelo de Universidad vigente y aceptado hoy.

2. El modelo de Universidad que se propone como alternativa social y cristiana.

Como queda dicho, nos inspira en esta presentación Ignacio Ellacuría, con su artículo «Diez años después: ¿Es posible una Universidad distinta?»

Modelo vigente y aceptado de Universidad hoy en América Latina.

Nuestras Universidades se definen por cinco elementos que van explicitando su misión. Dichos elementos son:

1º Horizonte: el conjunto de intereses personales, subjetivos, de alumnos y profesores, i.e., de cuantos componen el claustro universitario, quienes al unirse forman así la Universidad.

2º Campo de su actividad: la transmisión de la cultura y de los valores adquiridos; el esfuerzo por apropiárselos, difundirlos, defenderlos.

3º Modo de acción: la enseñanza/aprendizaje de los instrumentos y las técnicas con que los egresados de la Universidad pueden colaborar de modo eficaz y eficiente a la estabilidad y al progreso de la sociedad.

4º Talante (tónica) de su actividad: la conciliación de las diferentes tendencias. Ser, pues, sitio de diálogo, sin luchas ni antagonismos.

5º Objetivo: La transformación de las personas que componen la sociedad.

Su misión: apolítica. Colaborar, al margen de toda parcialidad y todo influjo político, a la estabilidad y el progreso social, mediante la acción eficiente y eficaz que sus egresados pueden prestar hoy.

Modelo de Universidad, alternativa social y cristiana

Es, hemos dicho ya, una Universidad distinta. Y por distinta se entiende, diferente.

Más aún, contraria a lo que el modelo vigente propone.

Al decir contraria no digo contradictoria, sino eso, contraria. El matiz puede parecer meramente verbal o filosófico. Pero es de mucha importancia. Porque la contradicción implica una total y absoluta incompatibilidad entre dos modelos, dos afirmaciones: Si se acepta uno, no puede afirmarse el otro. Dos elementos contrarios se oponen entre sí, pero no se excluyen mutuamente, sino pueden interrelacionarse.



Co
so: co
filosófi
tomado
a través
y el cue
si, aun
primera
de llega
ideas r
gra sup
aparien
mamen
tos -con
teamien
la natura

Alge
plica, a
distinta
del Evan
la pedag
versidad
tos que
de la Ur
tina, per
diferente
en una
distinta,
contraria

Con
sión y et
describe

Misi
ca, porq
la socied
sabe indi

Ellac
de esta r
dad no p
puede cu

a) Pe
de la univ

1º P
yendo en
ciudad: p
de los re
de hecho
nómicos)
que repre
sujeta a
estatales;
po propic
vimientos

2º P
distribuci
la gran p
les. A tra
la operati

asumió como programa lo declarado por el Episcopado en Medellín y en Puebla.

Con todo eso y por los múltiples esfuerzos hechos por todas partes para cambiar estructuralmente la situación, con el impulso que da la fe y la confianza de que tal cambio es posible, es nuestra verdadera historia el tener a América Latina como el Continente de la esperanza.

Ante esta verdadera historia, y con la mirada con que el Padre mira el mundo, la reflexión y el apremio teológico y cristiano nos han llevado a enfrentar nuestra situación y comprender la realidad nacional desde la situación de los más empobrecidos.

Sin esta perspectiva, proclama Juan Pablo II en su reciente Encíclica *centesimus annus*, se da una «creciente incapacidad para encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común»:

Este, en efecto, no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona» (n. 47).

Así, pues, la Universidad que quiere responder cristiana y operativamente a tal situación, lo hace poniéndose como horizonte, como marco de referencia y de orientación, la realidad toda, desde los intereses objetivos de las mayorías oprimidas: desde la mirada de los pobres. No sólo sus necesidades sentidas, ni sus intereses subjetivos, sino sus necesidades e intereses objetivos.

Esto de inmediato nos da una Universidad que asume la parcialización: la opción preferencial por los pobres, que no excluye a nadie, sino que a todos, absolutamente a todos, llama a mirar la realidad desde esta mirada. Al estilo de Jesús, el Señor, quien -son sus palabras- fue enviado para evange-

lizar a los pobres. Porque el Dios, el Padre que lo envió, es el Dios de los pobres, único Dios que existe. (Cfr. Javier Jiménez Limón, *Con Dios y con los pobres*, Christus-CRT, México, D.F., 1989, p. 47).

Desde ahí y sólo desde ahí pueden asumirse los intereses individuales de las personas todas que componen la *Universitas*, llamados como estamos todos a esta *metanoia*, cambio de ojos y de mente.

La opción por los pobres -dijo el P. Kolvenbach en la UIA- ha de ser para toda la comunidad educativa un criterio tan evidente y claro, que nunca tomemos una decisión importante en la vida universitaria y profesional, sin pensar antes en el impacto que producirá en las mayorías desvalidas del país y de la sociedad humana *Kolvenbach en México*, Ed. ITESO, P. 36).

¿Cómo descubrir los intereses objetivos de la mayoría, de los pobres? Es esa la tarea de la Universidad y para ello define los otros cuatro elementos que plantean un nuevo modelo universitario.

Campo de su actividad

Sí, su campo es la cultura. Pero, a diferencia de como tradicionalmente se postula, no simplemente la transmisión de la cultura ni, mucho menos, de la cultura vigente.

Esto supone dos cambios fundamentales:

a) Lo que se entiende por «cultura»: no el patrimonio de las clases «cultas» -ilustradas, instruidas, letradas- con sus valores clasistas. No, porque en ese patrimonio lo que vive es la exclusión discriminatoria, a nombre del progreso, la productividad, la legalidad -o el legalismo- como sinónimo de justicia.

Sí la cultura en su experiencia agrícola original: acción de cultivar y el fruto de dicha acción. La cultura como acción con que el hombre transforma la realidad y goza del fruto de tal transformación.

La cultura entendida, pues, como la dimensión de las relaciones sociales con que todo grupo humano afirma, expresa simbóli-

camente, transmite y hace operativo lo que piensa, lo que siente, lo que valora de sí mismo, de los demás, de su entorno todo: patrimonio, por consiguiente, no sólo de aquellos que tenemos por «letrados», sino de toda etnia, clase y nación, de todo grupo humano que asume su ser en sociedad.

b) El carácter eminentemente práctico de tal cultura, que no es mera contemplación ni pretende tan sólo el goce esteticista. Cultura que es radicalmente contemplativa en la acción, es decir, que se da sólo cuando, al estilo ignaciano, descubre a Dios trabajando, dándose a sí mismo en su propia acción amorosa y en la acción y el trabajo humano y en la actividad de la naturaleza misma.

Consecuencia de esto es que, ante la cultura, la Universidad asume el hacer una crítica de los valores -antivalores, más exactamente- vigentes, desde el horizonte dicho.

Al echar su arado al surco cultural, la Universidad lo hace con una actividad que comprende, en primer lugar, un saber de la naturaleza y de la sociedad; en segundo término, un paradigma metodológico para conseguir la transformación, y, finalmente, unas técnicas transformadoras de la realidad natural, de la persona humana y de la sociedad.

Tiene, por eso, como campo de su actividad, el proponer y promover nuevos valores. Nuevos, con la novedad del Evangelio que es buena y nueva palabra: desde los valores que ya cultiva la mayoría empobrecida, en su lucha por afirmar y defender la vida.

Esto hace que la Universidad distinta se enfrente a una revolución cultural, de más hondo alcance que las intentadas en el 68, desde otras miradas: revolución porque es, evangélicamente, *metanoia*.

Así, el campo específico de esta Universidad en América Latina es la promoción de conciencia crítica y creadora de la realidad nacional: como conciencia de ser pueblo con otros pueblos y como

cultivo del pueblo mismo y con él, en lucha para no dejar que se sigan promoviendo y defendiendo como válidos los supuestos valores vigentes del enriquecimiento, el prestigio y el orgullo personal a costa de otros, como los defiende y difunde en nuestra sociedad esa gran Universidad que, al estilo de lo vigente, han venido creando algunas empresas televisivas y los demás medios de comunicación de nuestros días, cuando se quieren puestos al servicio de las minorías proponentes.

Modo de actuación

Su modo de actuar es la palabra eficaz.

Esto puede resultar paradójico, de hecho de lo más combatido, porque no son palabras sino acciones lo que nos hace falta, puesto que la palabra nada puede contra los poderes y estructuras tan bien establecidas de nuestros días.

Discutido porque, se dice, la palabra puede cambiar la conciencia individual, pero no la marcha de la sociedad ni la naturaleza.

Para el progreso, se dice en la Universidad vigente, lo que hace falta son las técnicas que promuevan la eficacia y la eficiencia y nos encaminen a la productividad, la estabilidad y el progreso.

Ante tales objeciones, hay que decir que todo depende de qué se entiende por palabra eficaz.

Palabra es, antes que nada y sobre todo, *comunicación*: entrega y aceptación, comprendida y asimilada, no de cualquier cosa, sino de *la nueva cultura que esta Universidad enfrenta como su tarea y su campo de acción*.

La Universidad que tiene como horizonte y como campo los antes dichos, no vive encerrada en sí misma: vive -en expresión profundamente ignaciana «para los demás». Por eso está llamada a compartir esos nuevos valores,

con su saber, sus paradigmas metodológicos, sus nuevas técnicas: las que transforman y cultivan la realidad de modo que el fruto de todo cultivo sea para todos y, en primer lugar, para los que hoy nada tienen.

Y debe hacerlo, mostrando que son *las mejores* en una situación concreta: al menos, que son mejores que las técnicas, metodologías y saberes vigentes.

Y sólo podrán ser las mejores, si la Universidad se empeña de veras en la cientificidad seria de cada una de sus actividades y disciplinas.

pero una cientificidad *no neutral*, sino parcial, como queda dicho: por el bien de todos, desde la perspectiva y la mirada de los más empobrecidos, porque su vida es la que más se ignora.

La promoción de esta *palabra*, que es pues comunicación compartida de su propio saber científico, en lo que va despertando y sosteniendo una *conciencia colectiva*: sobre la realidad analizada, sobre las transformaciones necesarias, sobre los medios e instrumentos y técnicas para conseguir lo que se pretende y se busca.

Resulta obvio que la promoción de tal conciencia colectiva crea inestabilidad y no se enfoca al manido progreso eficientista, propuesto como talismán contra todos los males. Crea inestabilidad a la manera de aquella Palabra que, como semilla pequeñísima, puso Dios en nuestra tierra.

Tal palabra eficaz, surgida con esa inspiración de la Universidad distinta, por la fuerza de su fe, confianza y esperanza -cierta, hasta donde nuestras ciencias pueden serlo- va fermentando y transformando todo y a todos en nuestras mutuas y estables relaciones sociales y humanas.

La *eficacia* de esta palabra comunicada se mide por la transformación que de hecho causa con la nueva cultura y sus valores nuevos, con su crítica a la vieja cultura exclusivizante, y por la hermandad





a que convoca hacia una misma y única tarea que es de todos y de cada uno: cada uno desde su propio campo y su propio modo de actuar.

Talante universitario

Una Universidad así es evidentemente *beligerante*

Contra la irracionalidad reinante y su injusticia positiva. Contra las causas con que se fue formando esta relación, esta estructura social de competitividad y enriquecimiento a costa de otros.

En favor de ese esfuerzo común por superar esa irrealidad de lo irracional.

No es esta beligerancia universitaria un llamamiento al uso de medios no universitarios. Sí es una con-vocatoria, una provocación quijotesca a «desfacer entuertos», con una actitud esperanzadora y positiva, al estilo de Aquél que vino a traer fuego a la tierra y anhelaba que ya estuviera ardiendo.

Beligerancia desde la objetividad de la «vera historia», y hacia la superación de las contradicciones que están matando a las mayorías. En este sentido, la Universidad distinta retoma el diálogo, pero no hace de él un pacificador de conciencias ni una justificación del desorden operante.

En virtud de eso, es fundamentalmente una beligerancia científica e *interdisciplina*: «En una universidad cada ciencia es insuficiente en sí misma para explicar la totalidad de la creación. Por eso se requiere una integración cualitativa de la investigación que desemboque en una verdad más amplia», dijo el P. Kolvenbach, General de la Compañía de Jesús, en la Iberoamericana.

De conseguir vivir con este talante, la Universidad se convertiría en el lugar privilegiado contra todo tipo de violencias. Por supuesto, contra la beligerancia militar armada. El lugar de la no-violencia activa.

Objetivo

La transformación de la estructura social

Entendemos por estructura el conjunto consistente de relaciones dinámicas. Y nos referimos a la estructura social porque la Universidad ignaciana -en definitiva, toda Universidad, al menos en América Latina- se sabe, se quiere y se asume como instancia del grupo y de la comunidad humana con que convivimos y nos relacionamos geográfica, económica, política y culturalmente, en la búsqueda común de la convivencia en paz y justicia.

La Universidad formula su objetivo como el cambio, la promoción de nuevas formas de relación, por cuanto llevamos expresado. Pero más explícitamente, por la interpección tan ignaciana que se nos plantea al encarar la verdadera y cabal realidad de nuestra sociedad: «¿Qué he hecho por Cristo; ¿Qué hago por Cristo? ¿Qué debo hacer por Cris-

to?» se
la al e
propio
la injus
tariame
más», t
servicio
las circ
po y l
maner
recreat

La
tal obje
sidad l
Latina p
la que
te, la m
la trans
Esta no
la forma
en plen
bro de
pretend
las relac
mos pa
racional
para sí p
sobre- p

Conclu univers

Para
condicion
económ
el conjun
de profes
administra

Peor
por sí, ho
de a priv
dos para
de privile

Sin e
sí. «De f
tío», con
Es decir,
una Univ
cluir que

En u
Universid
José Sim
do, Ignac
diez prim
encia, c
posibili

Definir
distinto

to?» se preguntó Ignacio de Loyola al experimentar en sí y en su propio contexto histórico el mal y la injusticia. Su respuesta fue *unitariamente una*: «ser para los demás», traducida en actividades y servicios adaptados siempre a las circunstancias de cada tiempo y lugar, por eso mismo, permanentemente libre y creativa, recreativa siempre.

La consecuencia inmediata de tal objetivo es negar que la Universidad Ignaciana hoy en América Latina pueda tener como finalidad la que repite la Universidad vigente, la mera formación -si se quiere la transformación- de las personas. Esta no se omite ni se evade, pero la formación personal sólo lo será en plenitud cuando cada miembro de la comunidad universitaria pretenda el cambio estructural de las relaciones sociales de que somos parte. Ignaciana, cristiana, racionalmente no se puede ser para sí primero y luego -de lo que sobre- para otros.

Conclusión: ¿es posible una universidad así?

Parece que no. Lo impiden los condicionamientos sociales, es decir, económicos, políticos, ideológicos, y el conjunto de intereses individuales de profesores, directivos, personal administrativo, alumnos.

Peor, aún, la universidad de por sí, hoy en América Latina, tiende a privilegiar a los ya privilegiados para privilegiar a una sociedad de privilegios.

Sin embargo, afirmamos que sí. «*De facto ad posse valet illatio*», como decían los antiguos. Es decir, si de hecho se ha dado una Universidad así, hay que concluir que es posible.

En un repaso de lo que la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas había logrado, Ignacio Ellacuría resumió los diez primeros años de su existencia, como prueba de esta posibilidad:

Definir bien un propósito distinto de la Universidad:

lograr entre bastantes un comienzo de una nueva conciencia respecto de lo que ha de ser una nueva Universidad; proponer, aunque sea de una forma incipiente, un nuevo modelo de institución que trata de salirse de las normas impuestas por nuestra sociedad: como ejemplo de ello estaría el carácter no lucrativo de la institución sin mengua de su eficiencia, la renuncia de un buen número de sus miembros a una retribución superior fuera de la Universidad, la existencia de un escalafón de retribuciones cuyas proporciones generales están en franca ventaja con las usuales en el país; el verse enajenada de una elite social que ve en la Universidad y en los universitarios a sus oponentes; analizar teóricamente algunos temas fundamentales de la realidad nacional y hacerlos públicos; denunciar técnicamente y éticamente graves sucesos nacionales con voz independiente.

Ofrecer a la sociedad algún número significativo de profesionales honestos que apoyan, sobre todo, en la educación y en el sector público, la profundidad y la velocidad del cambio; servir, aunque limitada y esporádicamente, de voz para quienes no pueden hacer oír la suya; ayudar de forma inmediata a sectores más necesitados a través de la proyección social; abrir un nuevo horizonte para la próxima década, en el supuesto de que lo realizado hasta ahora debe ser sustancialmente superado y no meramente prolongado.

El mayor hecho que demuestra que es posible esta Universidad distinta en América Latina, lo ven y viven hoy el martirizado Rector y sus compañeros de la UCA salvadoreña: esa universidad apostó por ser distinta, hizo de la realidad nacional su horizonte, propuso la alternativa política del diálogo para acabar con la guerra y las causas que la habían provocado... y tan lo iban consiguiendo, que los promotores de la sociedad injusta intentaron acabarla con la metrallera y destruir el saber crítico y esperanzado, el 16 de noviembre de 1989.

Rechazando una vez más el crimen que supuso el haberles impuesto tal precio, buscando cómo hacer posible esta nueva Universidad, destacamos dos condiciones:

1ª Un programa unitario de acción que unifique esfuerzos a la luz de lo propuesto como distinto.

Hacia esto hay que enfocar, en consecuencia, la investigación, la docencia, la difusión. Tres campos de actividad, en ese orden y con un referente necesario y común: el horizonte y la proyección social de toda la actuación universitaria.

Tenemos por necesario tal programa unitario, con tal referente común, porque creemos que el problema de la docencia y aprendizaje no es prioritariamente problema de una técnica metodológica, sino de la más entera pedagogía, que propone una visión sobre el hombre en sociedad, como mirada que orienta y guía en todo.

Eso supuesto, la actividad de la Universidad será más creativa -lo creemos desde la confianza y la fe cristiana-, si esa mirada y la acción universitaria es al estilo de Jesucristo, el Servidor de Dios.

2ª Una comunidad universitaria que haga esto suyo. Pero es tema que merece tratamiento aparte, dijimos. †



TRES MANERAS DE ARTICULAR FE Y ANALISIS

(Primera de tres partes)

José Morales

Provincial de la Compañía de Jesús en México.

La articulación entre la teología y las ciencias sociales es un elemento fundamental de la reflexión de fe que se lleva a cabo en América Latina, y una exigencia del método teológico propuesto por el Concilio Vaticano II (cf. GS 4). Pero su puesta en práctica no es nada fácil, y con frecuencia se cae en una mera yuxtaposición de elementos: primero el 'ver', que se confía a la sociología; luego el presentar una síntesis de las verdades de la fe de manera inconexa con la realidad analizada, y finalmente, las respuestas pastorales, también sin ninguna relación con los otros dos momentos.

Como una aportación al momento eclesial que vive América Latina, y en vistas a Santo Domingo, ofreceremos en este número y en el siguiente las reflexiones de José Morales Orozco sobre la relación entre Teología y Ciencias Sociales, en un capítulo de su tesis doctoral. Habla de tres modelos: el de la 'práctica teórica', el de la 'Doctrina social de la Iglesia' y el existencial. En este número ofrecemos el primer modelo. (N. de la R.)

Antes que en la relación entre teoría y praxis, es necesario que nos detengamos todavía en el terreno de la teoría a estudiar un problema: la relación entre teología y ciencias sociales, como elementos teóricos que se han de relacionar con el tercer momento, el de las opciones y líneas de acción. Es necesario ver cómo se integran o articulan estos dos tipos de ciencias o de discursos teóricos de suerte que puedan iluminar y guiar la acción. Así, pues, los temas de este son fundamentalmente dos: relación entre teología y ciencias sociales y la relación entre teoría y praxis.

Creemos que una manera sugestiva de abordar estos temas es partir de los materiales ya existentes que nos presentan diversos modelos o esquemas. En esto no partimos de cero, pues en la reflexión teológica de los últimos años esta problemática ha sido abordada desde diversas perspectivas teóricas y a partir de situaciones muy distintas. Y por esto mismo creemos necesario precisar más nuestro enfoque concreto. El interés que ha guiado nuestro estudio sobre todo en esta tercera parte ha sido el de presentar los problemas epistemológicos del método de reflexión-acción utilizado por los Obispos reunidos en Puebla y que se manifiesta en el documento final, pero teniendo en cuenta el contexto latinoamericano. Se trata de un método para integrar diversos elementos teóricos entre sí (teología y ciencias sociales), cada uno de los cuales presenta sus problemas particulares, según su índole propia. Pero todo esto en función de tomar opciones pastorales que iluminen la acción de la Iglesia en el presente y en el futuro, en un continente marcado por el subdesarrollo y la injusticia considerados como una «situación de pecado». Por tanto se trata de iluminar y orientar la acción evangelizadora de la Iglesia que necesariamente implica la lucha por el cambio de estructuras socio-económico-políticas. En estas circunstancias la Iglesia latinoamericana se pregunta cómo evangelizar, cómo ser fiel hoy a la misión recibida y a su razón de ser. La respuesta a esta pregunta requiere de una respuesta teórico-práctica eficaz, que incluye los dos problemas que hemos de abordar en este capítulo, en vistas a opciones y líneas de acción que respondan a la misión de la Iglesia y a la situación de América Latina.

Es
tiones
avanza
proble
de refle
tual situ
aquí va
para so
gía y C

Un
ha enc
ha sido
flexión
ser teol
blanco
a las de
ción inc
Clodovis
promine
este «nu
cesidad
flexión t
co»: las
político
ción y tr
cuyo lug
relación
beración
modo de
rará, por
la Teolog
ella una
nuevo ol
dos sabe

Con
de bibli
nido que
cos y ha
mentos
con las
cepto de
la relació
con las C
de suerte
saberes
lo político
lógicos d
mero lo c
«práctica
la «refund

El

A pa
encia de

Es imposible dar respuestas definitivas a las cuestiones que abordaremos. Pero al menos esperamos avanzar un poco en un planteamiento adecuado de los problemas de suerte que se vayan encontrando pistas de reflexión y acción más realistas y operativas en la actual situación de América Latina. Y como ya dijimos, aquí vamos a partir de algunos modelos ya propuestos para solucionar el problema de la relación entre Teología y Ciencias Sociales y entre la teoría y la praxis.

Modelo de la práctica teórica.

Una de las principales dificultades con las que se ha encontrado la reflexión teológica latinoamericana ha sido la de cómo integrar dentro de su ámbito la reflexión de las ciencias sociales, sin por eso dejar de ser teología, ciencia de Dios. Esta dificultad ha sido el blanco de las críticas más certeras que han apuntado a las deficiencias epistemológicas propias de toda reflexión incipiente y «novedosa». Y ha sido precisamente Clodovis Boff, uno de los teólogos de la liberación más prominentes, quien ha hecho una crítica atinada sobre este «nuevo modo de hacer teología», al señalar la necesidad de fundamentación epistemológica de una reflexión teológica que toma por objeto «algo no teológico»: las realidades temporales, y más en concreto, lo político entendido como «lugar del poder de organización y transformación social». «como referencia al poder cuyo lugar no es sólo el Estado, sino la sociedad y su relación con el Estado»¹. Según Boff la Teología de la Liberación no ha sabido distinguir entre la teología y el modo de «teologizar», entre saber y método² y él procurará, por medio de una reflexión epistemológica, dotar a la Teología de la Liberación de un método que haga de ella una teología «disciplinada», «proporcionada a su nuevo objeto teórico» y que logre articular en su seno dos saberes distintos: el teológico y el político³.

Como el mismo Boff reconoce, por la ausencia de bibliografía sobre epistemología teológica, él ha tenido que recurrir a teorías y conceptos extrateológicos y ha intentado una «refundición» de dichos elementos para aplicarlos a la Teología en su relación con las ciencias sociales⁴. De esta forma toma el concepto de «práctica teórica» de Althusser y lo aplica a la relación de la teología («mediación hermenéutica») con las Ciencias Sociales («mediación socioanalítica») de suerte que de la articulación entre ambos tipos de saberes se produce lo que él llama «una Teología de lo político». Para poder valorar los aportes epistemológicos de la obra de Boff es necesario considerar primero lo que Althusser nos dice sobre su concepto de «práctica teórica». De esta forma entenderemos mejor la «refundición» que intenta Boff y sus resultados.

El conocimiento como práctica teórica

A partir de la hipótesis Interpretativa de la existencia de «dos Marx» (el Marx filósofo y el Marx científico)

co), Althusser cree encontrar en las obras del Marx científico, un concepto de ciencia no explicitado, pero realizado sobre todo en *El Capital*. Según Althusser es necesario extraer de las obras de madurez de Marx el concepto de ciencia con el que Marx realizó todas sus investigaciones y luego las expuso en *El Capital*. De esta forma, define la ciencia como una práctica determinada que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real o a la producción de conocimientos. En esta práctica se da un proceso de transformación que se realiza sobre una materia prima teórica (conceptos, representaciones, intuiciones, ideologías, etc) que, después de haber sido trabajada con ciertos medios de producción *teóricos* produce un objeto *teórico* u «objeto de conocimiento»⁵. Para Althusser la «práctica teórica» es una práctica específica que se articula en una unidad compleja de prácticas existentes en el mundo social y queda comprendida dentro de su definición general de «práctica»: «por práctica en general entendemos todo proceso de transformación de una materia prima determinada, en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios de producción determinados»⁶. De esta forma, la ciencia o teoría es «una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y conduce a su producto propio: un conocimiento»⁷. Una de las características fundamentales de la «práctica teórica» y que es un privilegio del que no gozan las otras prácticas (como la económica, la política, la cultural, etc) es que tiene la capacidad de verificar sus propios productos, sin tener que recurrir a una instancia exterior a ella misma⁸. Esto significa que los criterios de verificación y control de la ciencia como «práctica teórica» se encuentran en el interior de la teoría y que los criterios de cientificidad y de verdad de la teoría hay que buscarlos únicamente en la misma ciencia, que se desarrolla en el campo del entendimiento. De esta forma Althusser rechaza el «igualitarismo de la práctica» o sea, la pretensión de que prácticas no teóricas confirmen la validez de las teorías, y con esto establece la autonomía de la ciencia con respecto a toda instancia exterior a ella. Y esta autonomía no sólo se debe a que la ciencia tiene el privilegio de la interioridad radical de su criterio de verificación sino también a la especificidad propia de la ciencia como «práctica teórica»: se trata de un proceso productivo y de transformación que se opera totalmente en el ámbito del pensamiento.

En el proceso de conocimiento una materia prima *teórica* («Generalidad I») es trabajada por determinados medios de producción *teóricos* («Generalidad II») y da lugar a un producto *teórico* («Generalidad III»)»⁹. Esta concepción del conocimiento, descansa en la distinción entre «objeto real» y «objeto de conocimiento». El primero es el objeto que existe fuera del pensamiento y el segundo es el resultado o producto del proceso teórico de transformación operado por las «generalidades». De acuerdo

con esta distinción el objeto del conocimiento no es para Althusser el objeto por conocer ni el objeto *real*, sino simplemente conocimiento, sin importar la fase o momento en que éste se encuentre. Esta distinción entre el orden del conocimiento y el orden de la «realidad», entre concepto y «realidad» es la que posibilita el conocimiento como proceso de transformación, que afecta sólo al «objeto del conocimiento». Ahora bien, de la misma manera que la distinción entre «objeto del conocimiento» y «objeto real» posibilita el conocimiento, afirmamos nosotros que se debe dar también una relación entre ambos, un espacio homogéneo común entre los dos objetos, pues el conocimiento siempre está dirigido a conocer lo real. Althusser niega radicalmente que se dé un «espacio homogéneo común» entre el «objeto del conocimiento» y el «objeto real»¹⁰. Ambos están en dos planos distintos sin posibilidad de encontrarse.

Hasta ahora nos hemos limitado a exponer sintéticamente el concepto althusseriano de ciencia que Boff toma prestado para establecer la relación entre teología y ciencias sociales. Esta concepción de ciencia está evidentemente cimentada en una epistemología y en una ontología muy discutibles, que criticaremos después de ver cómo Boff «refunde» el concepto althusseriano y lo aplica al método de «Ver-Juzgar-Actuar». De esta manera, la valoración crítica del pensamiento de Althusser y de su utilización por parte de Boff, coincidirán en muchos puntos.

La relación entre teología y ciencias sociales como práctica teórica

El intento por fundamentar un tipo de reflexión y de discurso teórico que integra teología y ciencias sociales realizado por Boff es, como él mismo dice, una «conclusión y una hipótesis»¹¹ y la asunción del concepto de la «práctica teórica» tiene un valor heurístico dado que el saber teológico posee una «estructura homóloga» a todo saber «canónico» o disciplinado¹². Boff se sirve del concepto de «práctica teórica» porque responde mejor a lo que según él es la práctica científica: la ciencia se hace, es un proceso «un quehacer», «una empresa» y no un cuerpo de conocimientos, conceptos y teorías. La ciencia es producción de conocimientos, una verdadera transformación, una «práctica» en la que la materia prima, los medios de producción y los productos son de índole teórica. La ciencia transforma ideas, es la producción del mundo en el pensamiento y posee sus propias reglas de funcionamiento autónomas, a pesar de que se realiza y se articula sobre la sociedad y la praxis¹³. Como en Althusser, el proceso de la práctica teórica contiene tres momentos, niveles o instancias: «Generalidad I, II y III»¹⁴ (materia prima *teórica*, medios de producción *teóricos*, productos *teóricos*) y se realiza sólo en el ámbito del conocimiento, no conoce directamente lo «real», lo «concreto», «la cosa misma». El conocimiento científico comienza a partir de nociones generales, abstracciones o ideologías presentes en la

cultura en un momento determinado y que constituye la materia prima que debe ser transformada en conocimiento, en lo «concreto pensado», por los medios de producción *teóricos* constituyen el elemento o instancia fundamental del proceso de la «práctica teórica» y los que determinan la especificidad y la «pertinencia» de una ciencia.

Como se puede ver, Boff concibe la ciencia de la misma manera que Althusser, como un proceso de producción teórica, complejo, disciplinado, autónomo, que contiene en sí mismo los criterios y normas de validez. A continuación aplicará este concepto a la obra de Tomás de Aquino y concluirá que su *Summa*



Theologica es una «Generalidad III», producto técnico de la labor transformadora de una «Generalidad II» (constituida por los «articuli fidei») que es la que da el carácter de «teológica» a una «práctica teórica» determinada¹⁵. Según Boff, el conocimiento teológico, como todo otro conocimiento, no parte de la «vida», de los hechos, de la experiencia, o de cualquier otra cosa exterior al pensamiento. Parte de lo «ideológico», de una idea, un tema, una intuición, una representación, una teoría y por una «ruptura» se llega a producir lo teológico por medio de una «Generalidad II»¹⁶.

La relación entre teología y ciencias sociales constituye una «práctica teórica», un proceso productivo de conocimientos que supone previamente la existencia y realización de dos discursos teóricos au-

tónomos
ciencias
analítica
menéutica
prácticas
tos precis
ma los pr
tuyen una
los proc
«Genera
para Boff
siguiendo
logía y ci
relación e
culan y c
temos al
ceptos te
sociales (G
social (G
discurso
es un dis

Boff
lación en
ticular de
mía perc
sólo dese
prácticas
denen en
sus exige
teológico

Pase
del conc
teología
pecto má
es su cr
campo d
hechos»,
esta tenc
obra en la
ración de
camente
chaza toc
los princ
correcta a
que han p
bos tipos
saberes c
propone l
dichos ob
ciales des
tento de a
ción entre
demasiad
ca de «te
den hacer
Boff. Por
Althusseri
modelo p

constitu-
rmada en
, por los
en el ele-
eso de la
especifici-

ancia de la
proceso de
, autóno-
y normas
cepto a la
su *Summa*



to teórico
ralidad II»
que da el
» determi-
», como to-
de los he-
sa exterior
una idea,
na teoría y
lógico por

ciencias sociales
no produc-
mente la
teóricos au-

tónomos entre sí pero que se han de articular: las ciencias sociales, que Boff llama «mediación socio-analítica» y la teología («teología I») o «mediación hermenéutica». Estos dos discursos teóricos son a su vez prácticas teóricas que producen conocimientos, y son éstos precisamente los que hay que «articular». De esta forma los productos teóricos de las ciencias sociales constituyen una «Generalidad I» que ha de ser transformada por los productos teóricos de la teología que constituyen la «Generalidad II», para producir una «Generalidad III» que para Boff, es la «Teología de lo político»¹⁷. De esta forma, siguiendo a Althusser, Boff establece la relación entre teología y ciencias sociales, en el terreno teórico, como una relación entre conceptos y teorías autónomas que se articulan y cuya «cientificidad» depende sólo de criterios internos al pensamiento, a la «práctica teórica». Los conceptos teológicos (G II) trabajan sobre los conceptos sociales (G I) y producen un conocimiento teológico de lo social (G III), de suerte que el discurso teológico es un discurso segundo que opera sobre el análisis social, que es un discurso primero¹⁸.

Boff reconoce que la dificultad principal de la relación entre teología y ciencias sociales estriba en articular dos prácticas teóricas respetando su autonomía pero sin caer en el «bilingüismo»¹⁹. Y según él, sólo desde la praxis se pueden ordenar y articular dos prácticas teóricas distintas. La praxis hace que se ordenen en un cuadro estratégico según la lógica de sus exigencias: el discurso social debe ser previo al teológico para evitar caer en una ideologización²⁰.

Pasemos a la valoración crítica de la aplicación del concepto de «práctica teórica» a la relación entre teología y ciencias sociales, realizada por Boff. El aspecto más valioso del intento de «refundición» de Boff es su crítica contra todo simplismo empirista en el campo del saber teológico que pretende partir «de los hechos», de la vida, «de la praxis». Para contrarrestar esta tendencia empirista, Boff insiste a lo largo de su obra en la necesidad del rigor «científico» y de la elaboración de un lenguaje teórico capaz de reproducir teóricamente la realidad. Como parte del rigor científico rechaza toda confusión semántica y el bilingüismo como los principales «obstáculos epistemológicos» para una correcta articulación entre teología y ciencias sociales, y que han propiciado la pérdida de la autonomía de ambos tipos de discursos y la mera yuxtaposición de dos saberes que no se articulan²¹. Ante esta situación Boff propone la «práctica teórica» como un intento de salvar dichos obstáculos y de articular teología y ciencias sociales desde la perspectiva de la praxis. Pero en este intento de aplicar la epistemología de Althusser a la relación entre teología y ciencias sociales, Boff permanece demasiado «fiel» al filósofo francés, de suerte que la crítica de «teoricismo» hecha a Althusser también se pueden hacer al «intento de refundición» epistemológica de Boff. Por eso conviene primero criticar la epistemología Althusseriana para caer en la cuenta de los límites del modelo propuesto por Boff.

Crítica del concepto de «práctica teórica»

La obra filosófica de Althusser podría caracterizarse como un proyecto político-epistemológico que intenta desideologizar el marxismo staliniano que dividía la ciencia en «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria», con lo cual la ciencia había perdido su autonomía para quedar sujeta a la política. Al mismo tiempo Althusser luchará contra la corriente «humanista» que, según él, también implica una pérdida de la científicidad. Frente al peligro de las manipulaciones ideológicas del marxismo, Althusser intenta regañar la autonomía del saber científico, «extrayendo» de la obra del «Marx científico» la verdadera epistemología de Marx. El concepto básico de la epistemología althusseriana es el de «práctica teórica» tal como lo hemos expuesto más arriba y que ahora someteremos a una valoración crítica para ver los límites que implica su aplicación por Boff a la relación entre teología y ciencias sociales.

Althusser obtiene el concepto de «práctica» a partir del concepto de «trabajo». Este es un proceso de transformación de la naturaleza que produce un resultado que ya existía idealmente. Se trata de una realización material en el que la materia prima, los medios de producción y el producto son materiales; pero en cuanto es una realización humana se trata de un proceso consciente ya que el resultado se anticipa idealmente. A partir de esto, Althusser concebirá toda actividad humana como un proceso de transformación en el que intervienen los tres elementos descritos: materia prima, medios de producción y productos. La especificidad de cada práctica dependerá de la especificidad de dichos elementos. De esta forma el conocimiento será una práctica teórica en la que a partir de una materia prima teórica (Generalidad I) se obtendrán determinados productos teóricos (Generalidad III) por medio de unos medios de producción teóricos (Generalidad II).

A nosotros nos parece que no es válida esta aplicación del concepto de «práctica» al conocimiento humano porque no corresponde a lo que de hecho es el conocimiento del hombre. No se puede negar cierta analogía entre el trabajo humano como proceso de transformación (del que depende el concepto de «práctica») y el conocimiento como proceso productivo de conocimientos. Pero no se puede, en nuestra opinión, generalizar y aplicar el tipo de práctica que implica el trabajo humano a otros procesos de transformación, como el proceso teórico. Al hacer esto Althusser deja de lado las características del proceso de trabajo y afirma gratuitamente que el conocimiento es una práctica teórica según la hemos descrito. Y decimos gratuitamente porque Althusser no muestra cómo se da este proceso de transformación teórica. Y no lo puede hacer, puesto que el conocimiento humano no es un proceso que comienza y se realiza siempre en el campo teórico, sino que siempre está en estrecha dependencia con la experiencia.

Por otra parte, al definir el conocimiento como una práctica teórica, Althusser elimina la distinción entre teoría y praxis y la reduce a la articulación entre dos prácticas diferentes. Y esta generalización del concepto de práctica carece de operatividad ya que con ese concepto se designa cualquier actividad y se desvanece la diferencia entre la teoría que por sí misma no transforma inmediatamente la realidad y la práctica como actividad material consciente que busca la transformación del mundo material y social.

Por lo que se refiere al privilegio que Althusser atribuye a la «práctica teórica» de poseer en sí misma su criterio de verdad sin tener que recurrir a ninguna práctica exterior a ella, hay que decir que también aquí hace una generalización indebida. Althusser afirma que una vez que las ciencias están constituidas y desarrolladas «ya no tienen ninguna necesidad de verificación de prácticas exteriores para declarar verdades, es decir, los conocimientos que producen. Ningún matemático en el mundo ha esperado que la física, en la cual se aplican, sin embargo, partes enteras de las matemáticas, haya verificado un teorema para declararlo demostrado: La verdad de su teorema le es proporcionada en un 100 por 1000 por criterios puramente interiores a la práctica de la demostración matemática, y por consiguiente por el criterio de la práctica matemática, es decir, por las formas requeridas por la científicidad matemática existente... Podemos decir lo mismo de las ciencias experimentales: el criterio de su teoría son sus experiencias, las que constituyen la forma de su práctica teórica. Lo mismo debemos decir de la ciencia que nos interesa más: el materialismo histórico»²². Es cierto, como afirma Althusser, que la verdad de un teorema no se demuestra por su aplicación a la física. Las matemáticas, por referirse a un objeto ideal, proporcionan un carácter formal a sus afirmaciones, que determina el carácter formal interno de su criterio de validación. En la medida en que la verdad no se refiera a un objeto o hecho real, su validez se encuentra en el interior del sistema teórico en que se da. Pero las matemáticas no constituyen toda la ciencia. Hay ciencias cuya verdad se refiere a objetos y hechos reales, y en el caso de las ciencias experimentales, hay que decir que las «experiencias» o experimentos forman parte del único método científico, pero en cuanto tales son distintas del elemento teórico (teorías e hipótesis). Por lo que se refiere a la ciencia que más interesa a Althusser, el materialismo histórico, también hay que decir que sus afirmaciones y enunciados se refieren a hechos y situaciones «exteriores» a la teoría y que por lo mismo es necesario salir de la «práctica teórica» y buscar el criterio de validación en una relación práctica con esa realidad.

Por miedo a caer en el pragmatismo, Althusser rechaza la práctica como criterio de verdad y mantiene a la ciencia encerrada en sí misma, sin una relación necesaria con el mundo real que garantice su verdad y su validez²³. Si bien es cierto que no se puede identificar la verdad con lo útil, con lo que tiene

éxito, ni con lo que conviene a determinados intereses, tampoco puede quedar encerrada dentro de un sistema meramente teórico sin tener relación con lo real. La verdad de una teoría implica una adecuación asintótica a lo real y el hecho de que pueda ser aplicada con éxito y producir ciertos resultados previstos, es señal de su verdad. La verdad en sí, al margen de su verificación en el mundo real, es algo totalmente irreal cuando se trata de un conocimiento que versa sobre objetos reales y no meramente formales, como es el caso de las Matemáticas.

De esta forma frente al peligro de ideologizar el marxismo científico por el «izquierdismo» que lo somete a los caprichos de una práctica política y por el *humanismo* que lo impregna de ideología burguesa, Althusser propugna una autonomía absoluta de la práctica teórica y cae inevitablemente en el teoricismo del que inútilmente tratará de zafarse. Concebirá la relación entre teoría y práctica de un modo teórico, y la autonomía y autosuficiencia de lo teórico llevará a una relación exterior e inesencial entre teoría y práctica, a una articulación entre prácticas.

La epistemología althusseriana descansa sobre una ontología que establece una distinción absoluta entre el «objeto del conocimiento» y el «objeto real», entre conocimiento y realidad, sin que haya entre ambos órdenes un «espacio homogéneo»²⁴. Lo real es lo que existe fuera del conocimiento, es concreto, singular y se distingue radicalmente del «objeto del conocimiento», producido por el pensamiento. En sentido estricto «sólo existen, en el sentido cabal del término, objetos reales, concretos y singulares»²⁵. En su afán de rechazar la confusión idealista, Althusser establece un abismo infranqueable entre el conocimiento y la realidad, basado en la premisa ontológica del carácter singular y concreto de la realidad. Pues es evidente que si lo real se entiende únicamente como lo singular y concreto que existe fuera del entendimiento y si el producto del conocimiento (lo universal, lo esencial, lo general) no tiene existencia objetiva en lo real, la conclusión necesaria es la distinción absoluta entre el orden del conocimiento y el orden de la realidad. Aquí el problema ya no es epistemológico, sino que compete a la teoría del conocimiento que debe establecer coherentemente el estatuto de lo real y de lo teórico y su relación²⁶. Afirmando la existencia del objeto real y del «objeto de conocimiento» Althusser intenta librarse tanto del idealismo como del empirismo, pero al negar la existencia de un «espacio homogéneo» entre conocimiento y realidad, aísla la práctica, de la teoría, la realidad, del conocimiento, de suerte que cae en un teoricismo totalmente autónomo y aislado de la realidad, la cual queda reducida a lo individual y lo concreto²⁷.

Crítica a la concepción de la relación entre teología y ciencias sociales como práctica teórica

La crítica que dirigimos a Althusser consiste fundamentalmente en afirmar que el filósofo francés no

toma el
sujeto
como
cuencia
proceso
no tiene
tiene su
vas del
sujeto y
tituir la



ciencia
concep
en lo qu
pérdida
fía y la
más aba
ción entr

A co
cho que
pone par
les y
althusser
por su c
modelo
hecho es
Boff
husser so

toma en cuenta el sujeto real que conoce y trabaja, el sujeto en cuanto causa eficiente tanto de la ciencia como de la transformación material. Y como consecuencia, concibe el conocimiento científico como un proceso de transformación teórica desencarnado que no tiene relación con el proceso real de la ciencia que tiene su origen a partir de las estructuras cognoscitivas del sujeto históricamente situado. Este olvido del sujeto ya crucificado por Habermas, ha llevado a sustituir la teoría del conocimiento por una teoría de la



ciencia o del conocimiento científico que conduce a concepciones equivocadas y arbitrarias de la ciencia en lo que se refiere a su validez y objetividad y a la pérdida de su autonomía relativa respecto de la filosofía y la metafísica. Sobre este punto hemos de volver más abajo al proponer un modelo alternativo de relación entre teología y ciencias sociales.

A continuación mostraremos el paralelismo estrecho que existe entre el modelo que Clodovis Boff propone para la relación entre teología y ciencias sociales y la concepción de la práctica teórica althusseriana. Y las objeciones dirigidas a Althusser por su olvido del sujeto, también están dirigidas al modelo de Boff porque no corresponden a lo que de hecho es el conocimiento científico.

Boff asume la epistemología y la ontología de Althusser sobre las que descansa su concepto de prácti-

ca teórica. En efecto, Boff asume la distinción althusseriana entre objeto real y objeto de conocimiento. Distingue netamente entre lo «teológico» (objeto real) y lo «teológico» (objeto de conocimiento) como presupuesto ontológico²⁶. En la misma línea afirma que el dios del teólogo (objeto teórico) es distinto del dios del creyente (objeto real)²⁹. Es evidente que es necesario hacer esta distinción si no queremos caer en el idealismo o en el empirismo. Pero el problema de fondo se plantea cuando se intenta establecer la relación cognoscitiva entre lo real y el conocimiento que tenemos de lo real.

Ya vimos que Althusser establece una distinción absoluta entre ambos niveles, entre el objeto real y el objeto del conocimiento en su deseo de impedir que el conocimiento científico sea manipulado. Boff, en otro contexto, intentará lo mismo. Él critica a la Teología de la Liberación por la falta de fundamentación epistemológica, por no respetar el campo de la Teología y de las Ciencias Sociales y por caer en una «mezcla semántica». La Teología de la Liberación pretende ser una reflexión a partir de lo «real», de la praxis de liberación. Según Boff, esta postura epistemológica no es otra cosa que un empirismo que pretende partir de la realidad tal como ella existe independientemente de nuestro conocimiento, y que conduce a la pérdida de autonomía de la teología y de las ciencias sociales.

A partir de la distinción ontológica entre lo real y su conocimiento, Boff utilizará la epistemología althusseriana para volver a conquistar la autonomía del conocimiento científico. La relación entre teología y ciencias sociales se da en un proceso de transformación teórica, que no comienza con lo «real», sino con una «Generalidad I» que es siempre un producto teórico, (conceptos, teorías, hipótesis, producto de las ciencias sociales, que a su vez son una «práctica teórica») que ha de ser transformado por una «Generalidad II» (conceptos, teorías y categorías teológicas, productos de la teología positiva o «Teología I», que también es entendida como una «práctica teórica») para producir una «Generalidad III» el producto acabado, que coincide con la Teología de lo Político³⁰. Y todo este proceso se da sólo en el campo del pensamiento, ya que la «práctica teórica» como proceso productivo de conocimientos comienza y termina en el terreno de la teoría. De acuerdo con esto Boff afirma que la teología como «práctica teórica» debe hacer abstracción del mundo empírico para elaborar en el espacio de la razón su propio discurso, de acuerdo a las leyes de su propia sintaxis³¹. El conocimiento humano comienza y se realiza a partir de objetos teóricos ya elaborados previamente en el campo de la teoría a lo largo de la historia cultural de la humanidad. La razón científica construye su propio objeto teórico, con sus propios instrumentos para producir conocimientos seguros. Y para esto es necesario que la ciencia guarde la debida distancia entre el pensar y su objeto, de suerte que sea capaz de construir sus conceptos para captar el objeto teóricamente³².

Siguiendo a Althusser, también Boff afirmará la autonomía de la teología en lo que se refiere a su criterio de verdad y de verificación. Si el conocimiento es un proceso que se da sólo en el campo de la teoría, su verificación y su verdad se encuentra sólo en el campo de la teoría, y no en la confrontación con lo real³³. «El juicio sobre su verdad -de la teología- no puede pronunciarse más que en el interior de su perímetro epistemológico, incluso en lo que se refiere a la verificación por los hechos»³⁴. La cientificidad de la teología hay que buscarla no en una «práctica» exterior a ella misma, sino en la fidelidad a su propia «legalidad», a las leyes de todo proceso teórico de elaboración de conocimientos, puesto que la cientificidad es algo intrínseco al propio saber. La verdad es una cuestión interna a la propia ciencia³⁵.

Una vez establecido que el criterio de cientificidad y de verdad de la teología como «práctica teórica» pertenece al mismo ámbito de la teoría, Boff, de la misma manera que Althusser, rechazará que la praxis sea el criterio de verificación de la teoría. Esta se verifica y se justifica a sí misma, como «práctica teórica», que se ha de articular con las otras prácticas (la política, la económica, la cultural, etc). La teología está en relación directa con el conocimiento no con la acción (lo real)³⁶, y por lo mismo la praxis no puede ser criterio de verdad, ya que se trata de dos órdenes distintos. En el campo de la ciencia, la verificación es interior a la teoría científica³⁷. La relación entre la teología (como «práctica teórica») y la práctica (la práctica de la fe, como lo real) pasa a ser, como en Althusser una articulación entre dos prácticas distintas.


El paralelismo entre la ontología y epistemología de Althusser y el modelo de relación entre teología y ciencias sociales de Boff no puede ser más claro. Podríamos decir que lo que Boff realiza es sólo una transposición del concepto de «práctica teórica» y todas sus implicaciones, a la relación entre teología y ciencias sociales. No negamos el valor heurístico que esta transposición pueda tener para encontrar la correcta relación entre dos discursos distintos, pero hay ciertas premisas que deben ser criticadas para no llegar a conclusiones indebidas. La separación radical entre «objeto del conocimiento» y «objeto real», entre ciencia y realidad, entre «teología y práctica de la fe» conduce a un teoricismo en el que ya no es posible ver la relación existente entre el conocimiento y su objeto. Si bien es cierto que no se debe confundir el objeto real con su conocimiento, tampoco se deben separar absolutamente si no se quiere caer en la arbitrariedad de una teoría que pretende justificarse a sí misma en cuanto a su verdad y validez, sin recurrir a ninguna instancia distinta de ella. Esta manera de concebir el conocimiento científico va en contra del estatuto racional de las ciencias que no sólo exige criterios internos (como la coherencia lógica, la unidad semántica, la sistematicidad de las afirmaciones científicas), sino también requiere una verificación «extra-teórica» por la obtención de los resultados previstos. En el campo de las ciencias, la teoría y la verificación

práctica forman parte de un mismo método, aunque entre sí se distinguen y se relacionan y condicionan dialécticamente. La verdad de una teoría no sólo se rige por el principio de contradicción y de coherencia lógica, sino también por su controlabilidad por medio de una instancia exterior a la teoría misma³⁸. Una teoría puede ser satisfactoria desde el punto de vista lógico, pero si no tiene suficiente base empírica, se vuelve inoperante y en cierto sentido no verdadera en términos científicos. Y en el caso de la teología entendida como «práctica teórica», como un proceso de producción de conocimientos que se da única y exclusivamente en el campo teórico, se carece de esta base empírica. Aun en el caso de que fuera cierto que todo conocimiento comienza siempre a partir de conceptos, categorías, intuiciones, ideologías, etc. la pregunta que surge inmediatamente es de dónde surgen (y de qué manera) estos conceptos y elementos teóricos de los que comienza el proceso de transformación teórica. Boff nunca llega a afirmar como lo hace Althusser, que entre el «objeto de conocimiento» y el «objeto real» no existe un «espacio homogéneo», pero tampoco muestra la relación entre ambos. La da por supuesta de alguna manera, y sólo se preocupa por mostrar que la relación entre teología y ciencias sociales se da en un proceso meramente intrateórico.

Una vez aceptada la separación radical entre el orden del conocer y el orden de la realidad, la consecuencia lógica es admitir igualmente la total autonomía de la ciencia con respecto a cualquier otro tipo de instancia exterior a ella misma, y de esta manera la praxis, lo real, se articulará de una manera externa y problemática con la teoría. De hecho Boff admite esta problemática y exterioridad en las que ha caldo 'como Althusser' por la falta de «puente» o «espacio homogéneo» entre el conocimiento y la realidad³⁹. Y trata de evitar, el teoricismo apuntando a la necesidad de tomar en cuenta el conocimiento sensible dentro del proceso del conocimiento, como elemento que interviene entre el proceso teórico y el objeto real, pero sin mostrar su función, ni la manera como se relaciona con el conocimiento teórico⁴⁰.

La falta de un puente entre el conocimiento y la realidad conduce también a Boff a la dificultad de articular teoría y práctica y a admitir que entre ambas se da un hiato, una ruptura, una discontinuidad y postula una articulación dialéctica entre ambas que él muestra de una manera demasiado formal⁴¹ como un imperativo, ya que ha sostenido a lo largo de su obra que lo importante es la praxis que incluye lo teórico como un momento suyo; pero en definitiva el conocimiento permanece impermeable a la práctica y encerrado en el campo del pensamiento.

Como ya insinuamos, Boff es muy consciente del peligro de teoricismo que implica su concepción de la Teología de lo político como «práctica teórica» que intenta articular dos tipos de discursos. También es consciente de la exterioridad en la que quedan teoría y práctica, al intentar reganar la autonomía de lo teórico. Y así como trata de evitar este peligro al admitir la mediación del conocimiento sensible como puente



entre el p
manera li
la práctic
que «actu
tre lo teor
sujeto que
la praxis.
tender es
teórico y
como má
do del suj
praxis ha l
tónomas,
esta mane
de la pers
do lo inter
sujeto, pa
praxis, el «
Final
el proces
guiendo a
ción entre
nera el p
(teoría so
ría teológ
político)?
da transfe
see un co
ma Boff)
teológico
beración
to pueda
talón) en
pero adq
que las ci
medio de l
bas se pro
sólo teolo



entre el proceso teórico y el objeto real, de la misma manera intenta establecer un puente entre la teoría y la práctica, al admitir con Santo Tomás de Aquino, que «*actuus sunt suppositorum*»⁴², que la relación entre lo teórico y lo real se realiza a través de la actividad del sujeto que es el agente tanto de proceso teórico como de la praxis. Y Boff ya no explota esta veta que a nuestro entender es la única manera de establecer un puente entre lo teórico y lo real, entre la teoría y la praxis. Precisamente como más de alguna vez ya lo hemos mencionado el olvido del sujeto, como soporte y agente de la teoría y de la praxis ha llevado a considerar a éstas como instancias autónomas, dotadas de una existencia y motor propios. De esta manera se cae o en el teoricismo que todo lo ve desde la perspectiva de la teoría o en el pragmatismo que todo lo interpreta en función de lo útil. Es necesario volver al sujeto, para desde allí ver como se relacionan la teoría y la praxis, el «objeto de conocimiento» y el «objeto real».

Finalmente, hemos de preguntarnos como se da el proceso de transformación cognoscitiva que, siguiendo a Althusser, propugna Boff para la articulación entre Teología y Ciencias Sociales. ¿De qué manera el pensamiento transforma una «Generalidad I» (teoría social) por medio de una «Generalidad II» (teoría teológica) en una «Generalidad III» (Teología de lo político)? ¿Cómo es posible que el pensamiento pueda transformar el concepto de «liberación» (que posee un contenido meramente sociológico, como afirma Boff)⁴³ promedio de categorías y conceptos teológicos, de suerte que se pueda afirmar que «la liberación es la salvación»? ¿Es posible que un concepto pueda ser transformado (como una tela en un pantalón) en otro concepto, sin perder su sentido original, pero adquiriendo un sentido más rico? ¿Es posible que las ciencias sociales se articulen o transformen por medio de la teología, de suerte que de la simbiosis de ambas se produzca otro tipo de conocimiento que ya no es sólo teología ni sólo ciencia social, sino una «Teología de

lo político»? Boff sostiene esta posibilidad, siguiendo el concepto de «práctica teórica» como proceso de producción de conocimientos a partir de una materia prima teórica y utilizando medios de producción teóricos. Como se ve, a la base de esto está el concepto de trabajo humano, que es una transformación material, y que sirve como modelo de toda práctica, sea teórica o material. Pero como ya dijimos más arriba, nos parece ilegítimo el utilizar el concepto de trabajo humano para el proceso de conocimiento, pues se desconoce la especificidad propia de los dos procesos. No basta con afirmar que en un caso se trata de un proceso material y en el otro de un proceso ideal o «espiritual». Se trata de una analogía meramente extrínseca que deja sin explicar lo que realmente es el proceso de conocimiento. Este es interpretado y explicado no a partir de sí mismo, sino por la imposición de un concepto exterior que no toca lo que el conocimiento realmente es, ni muestra la relación entre él y la realidad.

Boff rechaza con verdad el «teologismo»⁴⁴ como la pretensión de la teología a querer explicar la realidad únicamente a partir de su propia pertinencia o perspectiva. igualmente rechaza el «sociologismo», por la misma razón. Y al afirmar la necesidad de una correcta articulación entre teología y ciencias sociales va en contra del bilingüismo, y de la mezcla semántica, y sostiene que hay que «elevar a un grado superior de conocimiento» tanto a la teología (entendida esta como teología) como a las ciencias sociales para producir otro conocimiento («Generalidad III»)⁴⁵, por medio de una «transcodificación» que implica la conversión de un término sociológico en uno teológico político⁴⁶. Pero expresiones como transcodificación, «transformación de un conocimiento en otro», «elevar a un grado superior» muestran sólo el deseo de que el conocimiento científico sea como el trabajo humano, mientras no se muestre cómo se da esa «transformación» concep-

tual y «transcodificación». Y por más sugestiva que pueda ser la aplicación del concepto de trabajo humano al proceso del conocimiento, creemos que éste no es de ninguna manera un proceso de transformación a partir de una materia prima teórica, como quien hace pantalones a partir de una tela. Sólo el análisis de las operaciones del sujeto puede explicar el proceso de conocimiento, sus niveles y la relación entre ellos y su conexión con la realidad⁴⁷.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, afirmamos que el modelo de la «práctica teórica» que Boff aplica a la relación entre teología y ciencias sociales nos parece insatisfactorio por su teoricismo, por su desconexión con la realidad, y por la absolutización de la teoría, que permanece encerrada en sí misma y no admite ninguna instancia exterior a ella como criterio de su validez y verdad, por una aplicación ilegítima del concepto de trabajo humano al proceso de conocimiento, que no muestra lo que es el conocimiento ni la relación de éste con la realidad⁴⁸. Sin embargo Boff mismo nos señala el camino para salir del aislamiento teórico y establecer el puente entre la teoría y la praxis por medio del sujeto, que es autor tanto del conocimiento como de la praxis. †

.NOTAS

1. Clodovis Boff, op cit, pp. 41 y 42.

2. Cf. ibid, p. 16

3. Cf. ibid, p. 23.

4. Cf. ibid, p. 24. Los autores en los que se basa son sobre todo Althusser, Bachelard, Bordieu y Ricoeur.

5. Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, Francois Maspero, París, 1969, p. 175.

6. Ibid, p. 167.

7. Ibid, 175. Esta definición de «práctica» evidentemente hace desaparecer toda distinción entre teoría y práctica y automáticamente desaparece el problema de la unidad entre teoría y práctica para dar lugar al de la articulación de dos prácticas distintas.

8. «La práctica teórica tiene su propio criterio en sí misma, contiene en sí protocolos definidos de validación de la calidad de su producto, es decir, los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica». Louis Althusser, *Lire le Capital I*, Francois Maspero, París, 1968, p. 71.

9. Cf. Louis Althusser, PM, p. 187-188.

10. Esto es lo que afirma claramente Althusser, cuando al referirse a *El Capital*, dice: «Desde el Libro I al Libro II no salimos jamás de la abstracción, es decir, del conocimiento, de los productos del conocimiento y del concebir: no salimos jamás del concepto. Sólo pasamos en el interior de la abstracción del conocimiento, del concepto de la estructura y de los efectos más generales de la estructura; no franqueamos jamás en ningún instante, la frontera absolutamente infranqueable que separa el desarrollo o especificación del concepto del desarrollo y de la particularidad de las cosas; y por una buena razón: esta frontera es, por derecho, infranqueable porque no es la frontera de nada, porque no puede ser una frontera, porque no existe espacio homogéneo común (espiritual o real) entre lo abstracto del concepto de una cosa y lo concreto empírico de la cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera». *Lire Le Capital*, II, pp. 66-67.

11. Cf. Clodovis Boff, op cit, p. 24.

12. Cf. ibid, p. 150.

13. Cf. ibid, p. 151.

14. Cf. ibid, p. 152.

15. Ibid, p. 157. Lo que Boff, siguiendo a Althusser llama «Generalidad II» es producto a su vez de otra práctica teórica previa, que en el caso de una Teología de lo político hace alusión a la Teología positiva, como proceso hermenéutico de interpretación de las escrituras cristianas.

16. Con esto, Boff propugna una vuelta a la «analítica» de Sto. Tomás de Aquino, en contra de una teología entendida más como «sapientia» o como «scientia affectiva» de corte agustiniano. Cf. Cl. Boff, op cit, p. 164.

17. Cf. ibid, p. 168 y sig.

18. De esta forma una teología de lo político es, como la TdL, un «acto segundo». Pero la diferencia es que la interpretación teológica ya no se ejerce directamente sobre la praxis o los hechos, sino sobre conceptos y teorías.

19. El «bilingüismo» junto con la mezcla semántica, constituyen para Boff, los principales «obstáculos epistemológicos» para la articulación correcta entre teología y ciencias sociales. El primero se refiere a la falta de articulación que se queda en una mera yuxtaposición de dos discursos teóricos, mientras que el segundo hace referencia a la falta de respeto de los diversos campos epistemológicos de suerte que se produce una sociologización de la Teología o una teologización de las ciencias sociales. En el fondo, esto se debe a la falta de reconocimiento de los diversos niveles de la realidad, múltiple y compleja sobre los obstáculos epistemológicos para una correcta articulación entre Teología y Ciencias Sociales, puede verse el capítulo 2 de la obra citada de Boff.

20. Cf. Cl. Boff, op. cit. pp. 175, 65 y 66.

21. Véase la nota 19. Cf. Clodovis Boff, op. cit pp. 78-81.

22. Louis Althusser, *Lire Le Capital*, pp 71-72.

23. Cf. ibid, p. 75.

24. Cf. nota 10.

25. Louis Althusser, *Acerca del Trabajo Teológico*, en *La filosofía como asume de la revolución*, Cuadernos de Rosado y Fuente, siglo XXI, México 1976, p. 72.

26. Una teoría del conocimiento debe establecer con claridad el estatus ontológico de lo real y su relación con el conocimiento, de suerte que se dé una respuesta coherente al problema de la relación entre el conocimiento y la realidad conocida, la objetividad del conocimiento y sus criterios de verdad. La epistemología científica, como un conocimiento del saber científico o como una teoría de la ciencia es incapaz de responder a estas preguntas, que caen fuera del ámbito de su competencia.

27. El teoricismo de Althusser ha sido severamente criticado por autores marxistas como E.V. Ilenkov, Giannotti y Lucien Séve. La crítica de estos autores puede verse de un modo sintético en Adolfo, Sánchez Vázquez, *Clencia y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, pp. 79 y sig.

28. Cf. Clodovis Boff, op cit, p. 85 y parte II, cap 6 y 7. El teoricismo althusseriano se ve claramente reflejado en su concepción «ontológica» de la salvación, en contraposición a una visión más histórica, que lo lleva a hacer un tanto superflua la misión de la Iglesia y su dimensión sacramental. Ver sobre todo el capítulo 6, sección 2, donde desarrolla esta manera de entender la salvación y la función de la Iglesia.

29. Cf. ibid, pp. 60 y 61.

30. Ver sobre todo la segunda parte de su obra citada previamente.

31. Cf. ibid, p. 63.

32. Cf. ibid, p. 68 y 69.

33. Cf. ibid, p. 23.

34. Ibid, p. 59.

35. Cf. ibid, p. 301-304.

36. Cf. ibid, p. 104.

37. Cf. ibid, p. 358.

38. Véase lo dicho en el capítulo II, de esta 2ª parte.

39. Cf. Clodovis Boff, op cit, pp. 21, 52, 57, 68 y 69.

40. Cf. ibid, p. 332. Para Boff la función del conocimiento sensible o de la experiencia (en contraposición al conocimiento teórico) y del conocimiento de sentido común, es sólo la de percibir las cuestiones relevantes en una situación determinada y la de «permitir» su tratamiento teórico. Pero no hace ver la relación existente entre el conocimiento de sentido común y el conocimiento científico.

41. Cf. ibid, p. 307.

42. Cf. ibid, p. 307.

43. Cf. ibid, p. 178.

44. Por «teologismo» Boff entiende la pretensión ilegítima de la Teología de dar una explicación exhaustiva de la realidad, sólo a partir de su propia pertinencia, y no aceptar otras mediaciones teóricas que captan la realidad desde otras perspectivas. Ver pp. 75ss.

45. Cf. ibid, p. 168 y 169.

46. Cf. ibid, p. 246.

47. Y esto, como ya lo dijimos es obra de una teoría del conocimiento y no de una epistemología científica.

48. Aunque aparentemente nuestra crítica descalifica la obra de Boff, hemos de reconocer que es la primera crítica a fondo sobre la Teología de la Liberación y que abre muchas perspectivas para el avance en su fundamentación epistemológica. Pero creemos que el exceso de fidelidad a Althusser resta valor a su obra.



LA PALABRA A FONDO. Noviembre

Casiano Floristán

Pastoralista de España

XXXI DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (1.11.1992)

Frase evangélica:

Dichosos los Pobres

Tema de predicación:

La Santidad, Hoy

1. Santo por antonomasia es Dios, tres veces santo, y Jesucristo, el santo de Dios. Naturalmente, el Espíritu de Dios es Espíritu Santo. Pero Dios comunica su santidad al pueblo. En el Antiguo Testamento son santos los justos y en el Nuevo Testamento los testigos. Denominamos santa a una persona admirable, ejemplar y generosa (da lo que tiene), sabe perdonar (reconcilia), obra con justicia y libertad (el reino es su causa), vive la cercanía de Dios (dialoga con El) y reacciona siempre evangélicamente ante la vida y ante la muerte (sus valores son los de Jesús). En plural, los santos, son modelos propuestos por la Iglesia, intercesores entre el pueblo y Dios, a quienes se venera y capaces de ayudar o conceder favores. Nunca deben desplazar a Jesucristo.

2. La fiesta de hoy no es propiamente de los santos oficiales, sino la de aquéllos que, sin corona ni altar, son dichosos según las bienaventuranzas, porque son pobres, sufridos, doloridos, misericordiosos, honestos, pacíficos

e incomprensidos. Por esta razón se proclaman los bienaventuranzas en la festividad de los santos.

3. Las bienaventuranzas son siempre admiradas y paradójicamente, deseadas y difíciles de cumplir. Constituyen la quintaesencia del Evangelio, verdadera noticia nueva. Causan estupor e irritación en los ricos, apegados a su dinero, a su poder y a su comodidad; despiertan admiración y alegría en los pobres de humilde corazón. Según esta fiesta, para ser santo hay que ser bienaventurado de acuerdo a la proclamación de Jesús.

Reflexión Cristiana:

¿Está pasando de moda la santidad o discurre por otros derroteros? ¿Nos creemos de verdad las bienaventuranzas?

XXXII DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (8.11.1992)

Frase evangélica:

No Es Dios de Muertos sino de Vivos

Tema de predicación:

El Dios de la Vida

1. Situados en los círculos del poder y del dinero, los saduceos eran radicalmente materialistas, sin fe en la resurrección ni esperanza en otra vida. Se servían de la religión para explotar al pueblo y para vivir con más privilegios. Discutieron con Jesús la fe en la resurrección.

2. Jesús dice a los saduceos dos cosas relacionadas entre sí. En primer lugar, la vida de los resucitados es vida transfigurada ("son hijos de Dios") y vivida en presencia de Dios ("como los angeles"). Se trata de una vida nueva, inimaginable, vivida en alabanza. Para ser juzgado digno de esta vida hay que pasar por la muerte, como lo hizo Jesús. En segundo lugar, el Dios cristiano no es un Dios de muertos sino de vivos; no es un ídolo que domina, corrompe y engaña sino que da vida generosa y abundantemente.

3. Nuestro cristianismo se ha basado y se basa a veces más en la muerte y en los difuntos que en la vida, la

resurrección y en su celebración pascual. Recordemos que la vida es el tesoro más apreciado del ser humano. Por ser un don de Dios, es sagrada. Las promesas de Dios se relacionan con la plenitud de la vida. La misión de la Iglesia es proclamar la resurrección y la vida.

Reflexión cristiana:

¿Apreciamos la vida como un don de Dios?, ¿Por qué se ha introducido en nuestro cristianismo tanto la muerte?

XXXIII DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (15.11.1992)

Frase evangélica:

Con Perseverancia se Salvaran

Tema de predicación:

Los Ultimos Tiempos

1. Los tres evangelios sinópticos terminan el relato del ministerio público de Jesús con un discurso escatológico sobre el fin del mundo a propósito de una profecía sobre la destrucción de Jerusalén y del templo. Jesús y sus discípulos observan admirados el templo. Lucas separa la ruina del templo del fin del mundo y aparición del Hijo del Hombre. Jesús predice la ruina del templo a quienes se extasían en su belleza y construcción. Habrá un nuevo templo del Espíritu que es Cristo resucitado.

2. Ante la llegada de ciertas catástrofes, Lucas pone en guardia a los cristianos de ideologías apocalípticas o de impostores; los que suplantán al Mesías y dicen endiosadamente "yo soy" (afirmación propia de Dios) o los que pregonan que "el momento está cerca" con provocación de fiebres pasajeras (no discernen bien los signos de los tiempos porque no tienen Espíritu ni juicio crítico). Evidentemente, en el mundo hay constantemente terremotos, epidemias, guerras y hambre, pero no son signos de la llegada del Mesías sino hechos históricos, que muestran muchas veces las fisuras del sistema social. El viejo mundo se deteriora y se destruye sin la justicia del reino.

3. Los cristianos situados en el mundo son perseguidos, difamados o marginados porque creen en el Evangelio que transvalora todos los valores genuinos y descartan los seudovalores, y porque esperan un reinado de Dios en su plenitud, con actitud crítica de los sistemas imperantes. Lo nuevo profundo del reino rebasa nuestras fuerzas y capacidades. El evangelio de hoy invita a los creyentes a "dar testimonio", hacer suya la "palabra y sabiduría" de Jesús, tener confianza en Dios y constancia en el trabajo y misión.

Reflexión cristiana:

¿Cómo desciframos las catástrofes? ¿Tenemos esperanza? ¿Damos crédito a las promesas de Dios respecto de los últimos tiempos?

SOLEMNIDAD DE JESUCRISTO, REY DEL UNIVERSO (22,11,1992)

Frase evangélica:

Señor Acuérdate de mi cuando llegues a tu Reino

Tema de predicación:

El Ladrón Arrepentido

1. El ministerio de Jesús está en función del reino de Dios, desde el comienzo (¿El reino de Dios se acerca?) hasta decirle el buen ladrón: Jesús, acuérdate de mi cuando legues a tu reino. El diálogo de Jesús en la cruz con los dos ladrones, referido por Lucas, muestra que el arrepentimiento humano y el perdón de Dios son condiciones fundamentales del reino de Dios. Jesús estuvo cerca de pobres, marginados, malhechores y ladrones. El buen ladrón fue el último en reconocer el señorío de Jesús y el primero en tomar posesión del paraíso o entrar en el reino.

2. La actitud de los dos ladrones fue diametralmente distinta. La del mal ladrón es de irritación y de desprecio; refleja a quien rechaza el reino de Dios y su justicia. La del buen ladrón representa una gran disposición de ánimo y de fe. En primer lugar, somos creyentes cuando reconocemos el temor de Dios, que no es miedo sino virtud religiosa, aceptación reflejada por el pueblo cristiano ante la imagen del crucifijo. En segundo lugar, el buen ladrón reconoce lo merecido por su conducta, se considera culpable. Finalmente expresa que Cristo no ha hecho nada malo, a saber, hizo todo bien. No basta, pues, afirmar que Jesús es Señor con la boca o las palabras; es preciso confesar delante de Dios y de los hermanos nuestra conducta frecuentemente depravada. Con esta confesión empieza acrecer en nosotros el temor de Dios.

3. Para alcanzar el reino de Dios son necesarias la conversión y la fe en la buena noticia, que es el Evangelio vivido y realizado, es decir, el reino de justicia y de amor. Creer no es meramente tener por verdadero que Dios existe; es seguir a Jesús como Señor, comunicar y edificar su reino, acompañarle en los sufrimientos, reconocerle como crucificado entre malhechores y resucitado en el definitivo paraíso.

Reflexión cristiana:

¿Identificamos cielo con reino de Dios? ¿Nos tomamos en serio la edificación del reino? †

A conti
artículo
¿Qué ha

Para U
Carmoc
1990 M
Para E
de Rafa
senca",
brero d
Para ¿
ning er
Institu
Para S
Jurgene
en la U
de 199
Para L
de Iner
creació
na", Ec
Para F
de Ma
senca"
brero d
Para E
CIVIL
ca", R
de 199
Para I
de Sar
mestra
Para M
cio Gc
ños de