



PODER, ORO, ALTERIDAD Y EVANGELIO PASADO Y FUTURO DE LA EVANGELIZACIÓN

José Ignacio González Faus

1. Introducción a los tipos de evangelización europea
2. El modelo evangelizador desde el poder
3. La crisis de ese modelo en el s. XVI
4. Atisbos de una nueva evangelización desde la alteridad
5. Preguntas de cara el futuro
6. Conclusión

Cuestionarios para el diálogo

1. INTRODUCCIÓN A LOS TIPOS DE EVANGELIZACIÓN EUROPEA

En la historia de la Iglesia, y fuera de los siglos iniciales, Europa ha sido hasta ahora la principal evangelizadora; casi la única. Hablar de “nueva evangelización” quizá pueda significar una evangelización que no esté hecha “a la europea”. O, al menos, que aprenda de lo que en Europa puede ser una acumulación de experiencia y responsabilidad. De experiencia porque la historia evangelizadora de Europa desborda los límites de América Latina y de los últimos quinientos años y coincide casi con la historia del cristianismo. De responsabilidad porque Europa invadió y colonizó no sólo América sino también países asiáticos y africanos, y miró muchas veces la evangelización como el fruto de (o la excusa para) sus conquistas¹.

A lo largo de este cuaderno intentaremos reflexionar sobre los parámetros de la “vieja” evangelización europea, desde esa óptica doble de la experiencia y la responsabilidad, para aprender cuáles son los obstáculos que debe evitar a toda costa una evangelización realmente “nueva”.

La Iglesia europea evangelizó demasiadas veces desde el poder, o al menos junto al poder.

- En los primeros siglos, la conducta de los cristianos y la palabra de los apologetas habían sido factor decisivo de evangelización.
- Desde Constantino y Teodosio cambian las cosas: los francos, los godos y una buena parte del imperio son evangelizados por la conversión de sus reyes.

No nos toca a nosotros juzgar o condenar esos caminos, pero al menos sí que es preciso constatarlos. Hoy, desde nuestras sociedades laicas y pluralistas, es difícil que comprendamos hasta qué punto el factor religioso era en aquellos tiempos un elemento imprescindible de cohesión social: quizás sólo el Islam de hoy puede darnos cierta idea de esa necesidad social del factor religioso, como también de los enormes peligros de esta concepción.

1. Véase el texto que citamos en la nota 3.

2. EL MODELO EVANGELIZADOR DESDE EL PODER (DESPUÉS DE CONSTANTINO)

Hecha esta constatación, aún podemos añadir que, en este modelo, caben dos opciones evangelizadoras: desde el poder se puede arrasar y sustituir; pero también se puede transformar. Ambos caminos coexisten en la primitiva evangelización europea, y me limitaré a evocar un texto que sirva como ejemplo de cada uno.

1. EL PODER PARA TRANSFORMAR

La carta del papa Gregorio I al monje Agustín es ejemplo preclaro de una evangelización que intenta transformar más que destruir. Es muy posible que algunas de sus expresiones no nos agraden hoy (como por ejemplo la que califica las religiones primitivas de los bretones como “culto a los demonios”). Pero, aun así, muchas otras expresiones de la carta son un modelo de afán inculturador y de respeto:

“que se derribe el menor número posible de templos paganos... que se pongan reliquias en ellos para que se cambie simplemente su objetivo... Que no se cambien en nada sus costumbres de los días de fiesta... que en ellos se levanten ramas alrededor de la iglesia, como hacían alrededor de los templos paganos, y que celebren la fiesta con banquetes religiosos...”.

San Gregorio intenta conservar todo lo posible, y transformar (en lugar de destruir) aquello que no le parece aceptable. Las razones que aduce para ello no son propiamente teológicas (como sería vg. la posible presencia del Espíritu fuera del marco institucional de la Iglesia), sino más bien pedagógicas o pastorales: “permitiéndoles exteriorizar su alegría del mismo modo, se les llevará más fácilmente a conocer el gozo interior...; es imposible quitarlo todo de un solo golpe a unas almas tan frágiles: pues no se sube una montaña saltando, sino con pasos lentos” ².

Pero este afán pedagógico no es mera “táctica” sino profunda comprensión del alma y de la situación del otro, así como de la intrínseca libertad de la fe. El papado no tiene todavía estados temporales, y ello le libera de muchos intereses conservadores del poder. Y esa libertad capacita para un cierto respeto a la alteridad.

2. EL PODER PARA DESTRUIR

Será suficientemente expresiva la mera comparación de ese texto con este otro que los historiadores califican como un “cliché hagiográfico” (por las veces que se repite), y que está tomado de la Vida de los santos Julio y Julián de Horta:

“derribar las imágenes de los dioses, talar los bosques sagrados, incendiar los templos y santuarios, levantar –a menudo sobre el mismo emplazamiento– iglesias o capillas... y proceder al bautismo de las multitudes” ³.

Y desde esta concepción que destruye, en lugar de inculturarse para transformar (hoy añadiríamos: y ser transformado!), ya no extrañarán estas palabras de un texto legislativo (o capitularium) del emperador Carlomagno, hacia el año 785: “todo sajón no bautizado que intente disimular entre sus compatriotas y se niegue a que le administren el bautismo, será

². Carta XI, PL 77, 1215-16.

³. Citado en la Nueva Historia de la Iglesia, I, 332.

entregado a la muerte”⁴.

3. BALANCE RÁPIDO

Repito que no se trata ahora de criticar desde fuera, sino de constatar, porque ello es necesario para comprendernos a nosotros mismos y para aprender. El modelo evangelizador que fue a América Latina (y que, como ahora diremos, hizo su crisis allí) es este modelo de evangelización desde el poder. Y, aunque este modelo pueda encerrar elementos para su superación (como en el afán pastoral de san Gregorio Magno), los historiadores de la iglesia reconocen que ha tenido, a lo largo de la historia, dos grandes límites:

a) El primero es que el poder se apropia así de la Iglesia con la excusa de ayudarla a evangelizar: el cesaropapismo fue el peaje que hubo de pagar la Iglesia europea durante mucho tiempo, para recorrer los caminos de evangelización. Y citaré un único ejemplo de ese cesaropapismo porque aún sufrimos sus consecuencias: el nombramiento de los obispos que en la iglesia primera era cosa de las comunidades cristianas, va quedando poco a poco en manos de los monarcas, a pesar de la larga y denodada resistencia de las iglesias. Pero es que –como había escrito san Remigio obispo de Reims– : “al rey Clodoveo, la Iglesia no puede negarle nada”.

b) El segundo límite de este modelo es que el pueblo, así evangelizado desde fuera, elabora su propio sincretismo y queda sólo superficialmente cristianizado. Me interesa subrayar el carácter general de esta consecuencia, porque con frecuencia se la ha presentado como un defecto particular de América Latina: la religiosidad latinoamericana –se oye decir en Europa– es supersticiosa, sincretista o sólo superficialmente cristiana. Pues bien: según Jean Delumeau (uno de los historiadores más profundos de la iglesia europea) este mismo es el balance que cabe hacer de la evangelización de Europa: Europa sólo fue superficialmente cristianizada, conservó muchos niveles ocultos de superstición y este es uno de los factores que pueden explicar su rápida descristianización⁵.

⁴ Citado por P. COMBY, *Para entender la historia de la Iglesia*, I, 129.

⁵ Se trata de una tesis muy repetida por este autor. Remito aquí únicamente, y como ejemplo, a *Le Christianisme va-t-il mourir?* o *Un chemin d'histoire* (Paris 1981).

3. LA CRISIS DE ESE MODELO EN EL S. XVI

Estas constataciones me parecían necesarias (a pesar de su rapidez), para asentar ahora nuestra segunda tesis: ese modelo de evangelización es el que irá a América Latina, y el que tendrá su crisis precisamente allí.

1. LA CRISIS EN AMÉRICA LATINA

Yo distinguiría tres tipos de evangelización en América Latina:

- una evangelización desde el poder,
- una evangelización desde la superioridad (que al menos ya no impone por la fuerza e intenta recoger lo mejor del texto citado de Gregorio I),
- y una evangelización “contra el poder”.

La realidad fue sin duda más compleja de lo que yo conozco (yo mismo me pregunto dónde cabría en ese esquema un hombre como Motolinía –“el hermano pobre”– que amó a los indios tanto como Las Casas, pero que difería de él y fue enemigo de los conquistadores, aunque no de la conquista). Pero esos títulos, aunque sean sólo aproximados, suministran un material importante de reflexión teológica.

a) La evangelización desde el poder

Este modelo está representado por la teología de Ginés de Sepúlveda, el adversario de Las Casas. Se puede resumir en estas palabras de Sepúlveda en el *Demócrates alter*:

“san Agustín asegura que es mayor mal que perezca un alma sin bautismo, que el hecho de que sean degollados innumerables hombres, aun inocentes”.

Es decir: la religión –y la salvación eterna que ella aporta– es tan importante que autoriza incluso cualquier daño material para librar a los indios de la idolatría.

Sea buena o mala la intención de quien así argumenta, parece claro que los conquistadores tienen aquí justificación para casi todas sus tropelías, y que tal teología es responsable, o cómplice al menos, de muchas atrocidades de la conquista. Por eso Las Casas se levantará contra ella tachándola de no cristiana sino islámica (esa es –exclama– “la religión de Mohamed”). Y le opondrá su frase célebre de que vale más un indio pagano y vivo, que cristiano y muerto. Es decir: el cristianismo da al hombre una libertad y una dignidad tan grandes que, sin respeto a ellas, ya no vale la religión.

b) Evangelización desde la superioridad

Pero, antes de pasar a la postura de Las Casas, es importante exponer otra posición intermedia, que ya no pretende imponer sino convencer, y en la que, por eso, aparecen importantes elementos inculturadores. Desde mi óptica cristológica, yo diría que es “encarnacionista” pero no del todo “kenótica”, es decir: le falta el rasgo cristológico de “asumir la imagen (o al menos la causa) del Siervo” (cf. Fil 2, 6ss). Esta postura me parece representada en el Libro de los Coloquios de Bernardino de Sahagún, el cual describe las

conversaciones entre doce frailes franciscanos y los principales (o “sátrapas”) de diversas regiones mexicanas.

No interesa en estos momentos la exactitud histórica del texto: Bernardino no fue protagonista de esas conversaciones, y las escribió varios años después. Pero si los coloquios no fueron así, lo importante es que reflejan un ideal de evangelización, y por eso vale la pena estudiarlos. Tampoco puedo presentar aquí un análisis todo lo extenso que el documento merece. Pero sí que me parece posible ofrecer un apretado resumen de sus rasgos principales.

El libro de los Coloquios

1. En primer lugar, el libro transpira un espíritu cordial y dialogante, pero no exento de triunfalismo y de superioridad. Los doce no se apoyan en el poder de los conquistadores, pero tampoco son enemigos de ellos⁶. Son humildes personalmente, piden a sus interlocutores que no los consideren “más que hombres mortales como vosotros; no somos dioses ni hemos descendido del cielo, en la tierra somos nacidos y criados..., como vosotros”⁷. Pero la suya es una mentalidad de cristiandad que considera al papa con autoridad incluso sobre los paganos⁸. Y ellos son representantes de esa autoridad.

2. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la obra refleja elementos importantes de inculturación, y hace incluso esfuerzos por encontrar a Dios en el interior de aquellas religiones, en la línea paulina del “Dios desconocido”⁹; pero queda la duda de si su evangelización pretende más convertir respetando, o simplemente sustituir imponiendo¹⁰. La posterior visceral oposición de Sahagún al culto de Nuestra Señora de Guadalupe, precisamente porque se la decía aparecida en la colonia de Tepeyac donde se veneraba una diosa azteca (Cihuacóatl o Tonantzin) puede abonar plásticamente esta sospecha.

3. Precisamente por eso, los “apóstoles” no llegan a valorar la bondad de los otros, incluso aunque la constaten. Nuestro texto describe encantadoramente la bondad de los “sátrapas” (“somos baxos y de poco saber..., que aunque es verdad que tenemos cargo del reyno y república, no tenemos su saber ni prudencia”: 86), disculpa su idolatría al revés de lo que

⁶ Hernán Cortés, al saber que habían llegado “fue notablemente consolado y luego despachó para que les hiciesen todo buen tratamiento y los truxesen con toda brevedad a esta ciudad de México”. Y “por espacio de algunos días, el Ilustrísimo Governador regaló y recreó a los dichos religiosos, que venían flacos y algunos de ellos mal dispuestos, así del largo viaje de la mar como del trabaxoso camino de la tierra. En estos días los conversó y conoció y los tomó gran affection, viendo en sus palabras y obras que eran siervos de Dios” (p. 73. N.B. Cito la edición de la Universidad Nacional, México 1986). Hoy no nos cabrá duda de que los frailes necesitarían ese descanso; pero nos queda la pregunta de si era Hernán Cortés el llamado a dárselo. Aunque hay que añadir que, pasado algún tiempo, Cortés se desengañó de ellos y pidió a España que le enviaran “verdaderos” misioneros.

⁷ Esta confesión no ha de valorarse en abstracto sino a la luz del hecho de que fue un factor decisivo para la victoria de Cortés el ser tomado por el dios Quetzalcoatl que —según la mitología azteca— había de venir a tomar venganza de la religión establecida de Huizilopochtli.

⁸ “traemos os una gran embaxada de aquel gran Señor que tiene jurisdicción espiritual sobre todos quantos viven en el mundo, el cual se llama Santo Padre” (p. 79) “Este gran Sacerdote, Santo Padre, tiene superioridad y eminencia sobre todos los reyes de la tierra y también sobre el Emperador, y agora para esto nos ha acá embiado” (85).

⁹ “El es el verdadero *ypalnemoani* al que vosotros llamáis, pero nunca le avéis conocido” (91)

¹⁰ “Con gran fervor los religiosos deprendían esta lengua mexicana..., enseñaban a leer y escrevir y cantar y apuntar a los muchachos..., con gran fervor entendían en derrocar los templos de los ydolos y en edificar... iglesias” (75). Lo de la lengua tampoco debe ser minusvalorado hoy, cuando ya es un dato adquirido: el Consejo de Indias de Sevilla consideraba que las lenguas indígenas no eran aptas para expresar la fe cristiana.

hacían los conquistadores (“la razón que ay para que vosotros no queráis dexar a vuestros dioses... no es otra sino no haber oydo las palabras y doctrina de Dios y que no tenéis ninguna escriptura suya”: 90); pero a pesar de todo ello, nuestro texto no parece percibir la seriedad de la objeción de conciencia de los paganos y el imperativo moral que ellos sienten, de fidelidad a su religión, pese a que lo describe también con mucha exactitud: pues no se trata sólo de que “no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron..., nosotros con liviandad las destruyamos” (86), sino de algo mucho más hondo: que ellos creen haber tenido una experiencia religiosa válida, y que, aunque tengan autoridad, no pueden imponer una “apostasía” a sus súbditos¹¹.

4. Y esta actitud evangelizadora deficiente (a pesar de sus méritos), está relacionada con un contenido también deficiente de la evangelización: el Dios que anuncian los “apóstoles” es un dios de las victorias y no de la Cruz: el principal argumento de su exposición parece ser que “sus dioses no pudieron librarlos de las manos de los españoles porque (éstos) eran siervos del verdadero Dios Todopoderoso y los ayudó” (suma de los cap. 16 y 19: p. 76). Los conquistadores quedan aquí reivindicados. Y esta concepción bélica de Dios extrapola el drama celestial (ángeles-demonios) que en nuestro texto tiene una presencia muy llamativa, y convierte la tarea terrestre de evangelizar en reflejo de esa lucha celeste¹². El Reino de Dios que es objeto de toda evangelización se identifica totalmente con la pertenencia a la Iglesia y, desde aquí, toda alteridad tiene que ser vista como demoníaca.

La eclesiología posterior de Sahagún

Por eso nuestros “apóstoles” antes que evangelizar, “eclesializan”¹³Y, sin duda también, “hispanizan”: porque ese argumento que reivindica a Dios por sus victorias militares refleja la teología de la España imperial, que atribuye su grandeza a Dios más que a la propia codicia, y que es típica de todos los imperios (el presidente Bush ha vuelto a resucitarla en pleno siglo XX!). Y refleja también la teología del “piadosísimo” Colón para quien –como dice un juego de palabras alemán– Gott y Gold (Dios y oro) sonaban lo mismo... Que pueda haber ahí religiosidad no lo negamos. Pero queda la pregunta de si se trata de la religiosidad de Aquél que dijo: “no podéis servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24)

En cualquier caso, esta mentalidad (desligada ya de la buena voluntad de los “doce frailes”) es la que da ocasión para que los conquistadores repitan más tarde que el oro de los indígenas era la oportunidad que Dios les había dado para que pudiesen cambiarlo... por la fe cristiana.

Ya he dicho que no nos corresponde a nosotros condenar, desde nuestra mentalidad moderna. Lo poco apreciados que acabaron siendo aquellos hombres indica hasta qué punto incluso su moderación resultó conflictiva. Y es importante subrayar además la magnífica

¹¹ “Decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hácesenos muy nueva y esnos muy escandalosa... Los padres y antepasados... nos dexaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses, y ellos los creyeron y adoraron todo el tiempo que vivieron sobre la tierra..., dexáronnos dicho que mediante éstos vivimos y somos y que éstos nos merecieron para que fuésemos suyos y los sirviésemos en innumerables signos antes... Cómo podrán dexar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se an criado?; mirad que no incurramos en la ira de nuestros dioses, mirad que no se levante contra nosotros la gente popular si los dixéramos que no son dioses los que hasta aquí siempre an tenido por tales” (88.89).

¹² “No quiero que me sirváis en otra cosa más de qye guardéis y amparéis a los hombres porque mis enemigos los demonios no los empezcan” (son palabras de Dios a los ángeles fieles, tras la caída de los demonios: p. 94).

¹³ “Este universal Dios y Señor, redemptor y criador Jesucristo tiene un reyno acá en el mundo, que se llama reyno de los cielos, y por otro nombre yglesia católica, y llámase reyno de los cielos, porque ninguno yrá al cielo a reynar si no se sujetare a este reyno acá en el mundo” (85).

evolución que fue teniendo Bernardino de Sahagún. El trato con los indígenas le fue haciendo amarlos y, desde ahí, comprenderlos y “abrirse a la alteridad”. Al principio él les enseñó castellano y latín. Pero luego estos indígenas “trilingües” fueron sus ayudantes decisivos en la conservación de la lengua nahuatl (cuya gramática escribió Bernardino), y en la impresionante recogida de textos, costumbres y oraciones de los indígenas, que le convierten hoy en el padre de la etnografía. Su historia de la conquista es calificada por M. León Portilla como “la visión de los vencidos”. Y todas estas pinceladas explican el ostracismo a que le fueron relegando los personajes “oficiales”: desde un provincial que aducía razones “de pobreza” para prohibirle sus investigaciones, hasta los políticos que secuestraron sus obras, las cuales no pudieron ser publicadas hasta los siglos XIX y XX.

Pues bien: en todo este proceso se gesta la primera crisis de la “evangelización desde el poder”: hoy cabe decir que América creyó por hombres como éstos, a pesar de los conquistadores y de quienes predicaban para justificarlos. He aquí el gran mérito de este otro modelo.

Y su importancia se percibe aún más por la comparación con Perú, donde no hay tal separación entre conquista y evangelización, y el mismo Pizarro es quien se presenta a Atahualpa como embajador del Papa (a lo que Atahualpa responderá que “ese papa debe estar loco puesto que reparte unas tierras que no posee”). Por eso en Perú el esfuerzo inculturador, que en México encarnan estos hombres aun con sus límites, comienza más tarde. Los lamentos impresionantes del inca Huaman Poma de Ayala que (por excepción) había sido hecho cristiano en España y luego regresó a su Perú natal, se comprenden mucho mejor en este contexto.

Pero, aunque no podamos juzgar absolutamente, sí que podemos hoy comparar y aprender. Y un punto de referencia imprescindible para ello nos lo suministra la existencia (al menos teórica) de otro modelo, que se refleja en la teología de Bartolomé de las Casas.

c) Evangelización contra el poder

Si hasta ahora hemos hablado de evangelización desde el poder, y evangelización desde la superioridad, podríamos hablar de Las Casas como de una “evangelización contra el poder”. Se podrán discutir algunos errores o exageraciones de fray Bartolomé como hombre de acción. Pero como teólogo sigue siendo una figura impresionante. Voy a comentar un texto, elegido arbitrariamente entre los muchos posibles. Las Casas se dirige sobre todo contra posturas como la de Ginés de Sepúlveda. Pero aporta elementos que también sugieren alguna comparación con la postura de Bernardino de Sahagún.

Como cumbre de su argumentación, Las Casas citará el texto de Mt 5,45: Dios no es un dios de las victorias, sino que “hace salir su sol sobre buenos y malos, y llueve sobre justos e injustos”. De aquí se sigue que no se puede causar ningún daño material a los paganos, con la excusa de evangelizarlos: pues es el mismo Dios quien les concedió “los cielos y la tierra..., beneficios comunes a todos los hombres sin diferencia, y los hizo señores naturales de todo ello, no más a unos que a otros”.

De aquí se sigue que es una gran “ceguedad en los cristianos” la pretensión de evangelizar desde el poder o la amenaza. Sólo cabe el camino del “Maestro y guiador Jesucristo” que consiste en “convidar y atraer y ganar por paz y amor y mansedumbre y ejemplos de virtud a la fe”¹⁴. Consiguientemente, Las Casas aplica a la evangelización la regla de oro evangélica: “que todo aquello que querríamos que los otros hombres hiciesen con nosotros hagamos con ellos y

¹⁴. Vale la pena notar la semejanza de la actitud aquí propugnada con lo que Pablo VI llamaba en la *Ev. Nun.* “gesto inicial de evangelización” (cf. n. 21).

dondequiera que entrásemos la primera muestra que de nosotros diésemos, por palabras y obras, fuese paz; y que no hay distinción en esto para con indios ni gentiles, griegos o bárbaros, pues un solo Señor es de todos, que por todos sin diferencia murió”.

El señorío universal de Cristo impide a Las Casas convertir al demonio en clave de explicación única de la existencia de los no cristianos (tentación de la que no se libraba el Libro de los Coloquios). Por eso protesta contra quienes sostienen que “no por más de que no son cristianos algunos hombres... creamos y tengamos por verdad que nos es lícito invadir sus reinos y tierras e irlos a desasosegar y conquistar”. Y, desde aquí, termina con una conclusión bien tajante: “quien inventó este camino de ganar para Cristo los infieles y traerlos a su cognoscimiento y encorporarlos en el aprisco de su universal Iglesia, creo y aun sé por cierto, que Cristo lo tiene condenado por su Evangelio” (Historia de las Indias I,17).

Consecuencias de esta mentalidad

Esta mentalidad tiene consecuencias muy importantes. En otro momento, respondiendo a Sepúlveda, hace Las Casas dos afirmaciones sobre la evangelización, que afectan también a dos puntos del libro de Los Coloquios, que señalé como insuficientes.

a) El respeto a la conciencia: “como los idólatras estimen y aprendan ser aquellos ídolos el verdadero Dios... síguese que son obligados a defender su Dios o sus dioses como nosotros los cristianos lo somos a defender nuestro verdadero Dios y la cristiana religión”.

b) “Y como la Iglesia no tenga más poder que tuvo Jesucristo en cuanto hombre, si se entrometiese a castigar los delitos de los gentiles haría a Dios injuria usurpándole el juicio que El reservó para Sí en el día del juicio” (En Obra indigenista; ed. J. Alsina, Madrid 1985; 179, 189).

Es importante añadir que –para Las Casas– esto no quita posibilidades a la evangelización, sino que le da identidad: evangelizador no es sólo el contenido sino el modo del anuncio; exactamente igual que ocurrió con la Palabra de Dios que es Jesús.

Pero si he hablado antes de “evangelización contra el poder” es porque, además de Las Casas, quería decir aquí una palabra sobre las Reducciones del Paraguay que hoy pueden pasar como una de las realizaciones más cercanas al ideal de Las Casas. No se trata ahora de idealizar nada; y es bien probable que algunas críticas modernas a las Reducciones tengan beligerancia para nosotros hoy¹⁵. Pero si he citado las Reducciones es porque, más allá de sus limitaciones humanas, cuestionan radicalmente buena parte de la teología del libro de los Coloquios.

Las reducciones del Paraguay

En efecto: su sentido principal (reflejado ya en la palabra reducción) es que hay que escapar de los conquistadores para poder ser cristianos. Conviene no olvidar que la primera idea de ellas no proviene de los jesuitas sino del dominico fray Pedro de Córdoba, que era el superior y defensor de Antonio de Montesinos en La Española, cuando éste tuvo su célebre sermón. A raíz del episodio, Fray Pedro redactó un esbozo de esta forma de evangelización para el rey Fernando. El primer intento (llevado a cabo por dominicos en la costa actual de Venezuela) fracasó porque un buen día (y contra las ordenanzas reales) un barco de españoles se presentó en el poblado y cogió varios indios como esclavos. Los que lograron escapar se sintieron

¹⁵ Se las ha acusado de teocráticas y de construir una especie de “telón de acero”. Pero conviene no olvidar el entusiasmo de hombres como Augusto Comte, o el Voltaire de *Essai sur les mœurs*.

traicionados por los misioneros y los acuchillaron en venganza.

Esto pone de relieve cómo, para evangelizar, hay que escapar de los conquistadores. Y con ello queda claro que los conquistadores son malos a pesar de sus triunfos y aunque les vayan bien las cosas: Dios no los favorece por el hecho de ser creyentes; y sus victorias no son, en todo caso, más que el escándalo bíblico de la prosperidad del impío.

Por otro lado, si los conquistadores son verdaderos demonios a pesar de ser cristianos, queda bien claro que no son los dioses paganos los que demonizan a los hombres. La lucha entre bien y mal –tan bíblica por otra parte– pasa por dentro de cada hombre (también por dentro de la Iglesia!), y no se identifica con la distinción entre la Iglesia y el mundo exterior a ella.

Con ello quedan desautorizados dos pilares fundamentales de la teología del libro de los Coloquios: el dios de las victorias y la satanización de lo exterior a la Iglesia. Y este me parece que es el significado principal de las Reducciones para nuestro tema.

Mi análisis podría terminar aquí. Pero me parece muy importante comentar que esta misma crisis del modelo “evangelización desde el poder” que se da plenamente en América Latina, aparece insinuada también, en la misma época, al otro extremo del mundo, en la trayectoria de Francisco Javier.

2. LA CRISIS EN FRANCISCO JAVIER

1. Los comienzos de Javier

Para comenzar hemos de decir que Javier, en sus comienzos, participa de la misma teología “imperial” de Ginés de Sepúlveda, y del modelo evangelizador que ella suministra. Esto produce el primer Javier, que va a la India enviado por el rey de Portugal, y que pasa por un mundo religiosamente tan rico como la India sin conocerla en absoluto, preocupado sólo por “bautizar” indiscriminadamente. La raíz de esta conducta parece estar en aquella conocida oración atribuida a Javier:

“Eterno Señor de todas las cosas, acordaos que vos creasteis las almas de los infieles haciéndolas a vuestra imagen y semejanza. Mirad, Señor, cómo en oprobio vuestro se llenan de ellas los infiernos”.

Una teología cruel (que es, en definitiva, una teología del poder eclesiástico) le impide descubrir, en esa imagen divina que Javier reconoce, la libertad por la que Dios se relaciona con el hombre: los infieles se condenan involuntariamente. Desde aquí se recupera una concepción semejante a la de Ginés de Sepúlveda y todo lo que se haga para bautizarlos (aunque sea apoyar las conquistas del rey de Portugal) resultará bueno.

2. El choque con la realidad

Pero esta concepción entra en crisis por el choque con la realidad (que Sepúlveda nunca tuvo!). Según la versión de Jean Lacouture, Javier no marchó de la India por una especie de “divina impaciencia” a lo Pemán, que en realidad sería una “precipitación muy humana”, sino por un conflicto con el sistema colonizador-evangelizador, que se refleja por ejemplo en su carta de enero de 1949 a Juan III de Portugal:

“Este rey (de Ceilán) es favorecido y hace todo el mal que puede con el favor de Vuestra Alteza. Esta es la verdad y pésame de escribirlo... Nuestro Señor... le dé gracia para cumplir

Su Voluntad como holgaría haberla cumplido... cuando estuviere dando cuenta a Dios de toda su vida pasada, la cual hora está más cerca de lo que V.A. cree; y por eso esté aparejado, pues los reinos y señoríos se acaban. Cosa nueva será, y que nunca por V.A. pasó, verse despojado a la hora de su muerte de todos sus reinos y señoríos, y entrar en otros donde le ha de ser cosa nueva ser mandado y, lo que Dios no quiera, fuera del paraíso”. (Cartas y escritos, BAC, 304-305).

Javier ha pasado al ataque, y precisamente ante la persona que más le había protegido. No importa si esa protesta se lleva a cabo con el lenguaje y argumentos de la época. Lo importante es la constatación de que el camino de alianzas estratégicas que impone la política colonizadora no constituye precisamente eso que Pablo VI llamó “el gesto inicial de evangelización”.

3. En Japón, un Javier dialogante

Por eso, a partir de aquí, Javier cambia¹⁶: se presentará en el Japón liberado de todo aparato imperial, dispuesto a dialogar más que a bautizar, sin armas frente a aquel pueblo tan guerrero, dispuesto a no comer carne o pescado, puesto que los maestros religiosos japoneses tampoco las comían, y con una apuesta por la convicción responsable en lugar de la sacramentalización mecánica: en la carta del 20 de enero de 1548 comenta la respuesta que le había dado Anjiro (su introductor en el Japón) sobre las posibilidades de conversión de los japoneses. Tres cosas destacan en esa respuesta:

- la paciencia (Anjiro le dijo “que no se harían cristianos luego”),
- una adaptación que cede la iniciativa al otro (le harían muchas preguntas y luego examinarían sus respuestas), y finalmente,
- el testimonio de vida (verían “si vivía conforme a lo que hablaba... y sin que me hallasen en qué me reprender”; Op. cit, 234).

Aquí tenemos otra vez ese “gesto inicial de evangelización” de que habla la Ev. Nun.

Y este cambio posibilita algo muy importante que es la capacidad de aprender. En adelante Javier manifiesta una admiración por el Japón o por la China que, curiosamente, no parece haber sentido ante las riquezas de la India. Sobre China escribirá que –según sus informaciones– “es tierra de más justicia que ninguna de toda la cristiandad”¹⁷. Y sobre la frugalidad de los japoneses escribe estas clarividentes palabras que a mí me gusta comentar en esta Europa de consumismo loco e insatisfecho: “bien se ve en los japoneses cómo nuestra naturaleza con poco se sostiene, aunque no hay cosa que la contente” (op. cit 381). Aunque hoy nos parezcan obvias, ambas frases son subversivas para su época porque contienen una crítica implícita al sentimiento de superioridad de la Cristiandad: hay paganos mejores que los cristianos! al menos en algunas cosas. Y por tanto, el evangelizador puede también aprender, y la evangelización deja de ser imposición para convertirse en diálogo: el evangelizador podrá decir con Dom Pedro Casaldáliga: “os doy todo lo que tengo – que es más de lo que yo soy”. Pero lo que ya no puede es imponer lo que él es.

¹⁶. J. LACOUTURE describe así este cambio: “del espíritu crítico a la experimentación, del espíritu de diálogo a la voluntad de intercambio, del espíritu de examen al afán de igualdad y de verdad... Había comprendido que convertir es antes que nada descubrir y respetar al otro” (*Jesuites*, Paris 1991, I, 134. 156).

¹⁷ 29.I.52; op. cit. 418. Para entender lo subversivo de esta frase téngase en cuenta que, según muchos historiadores, cuando santo Tomás Moro redactó su *Utopía* pensaba en la organización social de algunos pueblos precolombinos, pero no se atrevió a explicitarlo para no tener problemas con la Inquisición por afirmar que los paganos eran más justos que la Cristiandad. Por eso colocó su alternativa en “ningún lugar” (u-topía).

Concluyendo

Javier quedó solo e incomprendido. La crisis del modelo de evangelización desde el poder tuvo lugar propiamente en América Latina: en los aspectos trágicos y proféticos que tuvo la evangelización allá. Pero en América Latina acabaron triunfando la conquista y la colonización, y quedaron derrotados Las Casas y las Reducciones. Por eso, el fruto de esa crisis, yo lo vería simbolizado de manera más nítida en lo que ocurrió en Oriente durante los dos siglos siguientes: me refiero a las controversias en torno a la evangelización de China y a los llamados “ritos malabares”.

Podría objetarse que tanto José de Acosta en Perú, como el beato J. de Anchieta en Brasil constituyen el paralelo de Ricci, del que son casi contemporáneos. Por desgracia, no conozco al segundo. El primero creo que se queda por debajo de Ricci, porque le fuerzan a ello la situación colonial (ya irreversible), y el sistema de encomiendas y de exacción tributaria, así como su concepción de la salvación semejante a la del primer Javier, que le fuerza a ser posibilista. Acosta se debate en el dilema de que sin españoles en América no puede haber evangelización y, con ellos, la evangelización es difícilísima. Ello le hace optar por lo que considera “mal menor” y le convierte en ejemplo de algo que yo suelo repetir al hablar del pecado estructural: que el mal enmascara su maldad haciéndose necesario.

No obstante, sí que se puede destacar de ambos la concepción de la inculturación como efecto del amor cristiano y de éste como motivo de credibilidad (o en lenguaje de Acosta: como “el milagro imprescindible para la fe”¹⁸).

Dejando pues a estos personajes latinoamericanos, vamos ahora a volvernos al Oriente.

¹⁸ *De procuranda indorum salute*, Madrid 1984, I, 320. Sobre las virtudes y ambigüedades de Acosta véase el artículo de P. Trigo: *Evangelización en la colonia*, en la “Rev. Lat. de Teol.” (mayo-agosto 1990) 163-188, quien reformula así lo que acabo de decir: “la entrega del evangelio se da en la entrega del evangelizador”.

4. ATISBOS DE UNA NUEVA “EVANGELIZACIÓN DESDE LA ALTERIDAD”

1. RICCI Y DE NOBILI

Mateo Ricci y los misioneros que le siguieron sostenían que la China (pagana!) era un pueblo “privilegiado por Dios”.

El mismo Ricci escribe desde China, a comienzos del XVII, que “los libros canónicos del confucianismo no quedan por debajo de ninguno de nuestros filósofos naturales”, hasta tal punto que “podemos esperar que muchos de estos antiguos se han salvado observando la ley natural, con la ayuda que Dios en su bondad les ha dado”¹⁹.

Es muy probable que en estas frases se esconda la razón última de la condena posterior de las misiones chinas, mucho más que en los puntos concretos de litigio. Ambas frases, otra vez, subvierten el sentimiento de superioridad de la cristiandad (por algo los jansenistas acusaban a la primera de pelagianismo!). Y si se compara el texto de Ricci con la oración antes citada de Javier, se percibe cómo despoja a la mentalidad eclesiástica de esa “exclusividad de la salvación” que parece justificar una evangelización impositiva y sin respeto. Porque lo curioso es que la Iglesia había aceptado ya la frase de Ricci para los paganos griegos o latinos que pertenecían al pasado y, por eso, no le creaban la amenaza de la alteridad. Pero no quería aceptarla para los contemporáneos, porque ello parecía cuestionar la evangelización desde el poder. Esta incoherencia inconsciente es lo que el texto de Ricci desenmascara. Y ello permite comprender la conflictividad de estas tentativas chinas e indias.

No hay ahora tiempo para contar toda su historia. Sólo podemos subrayar su éxito inicial, y comentar un poquito el aborto de este proceso por la intervención de Benedicto XIV en las Bulas de 1742 (para el caso chino) y 1744 (para la India). Intervención que, dos siglos después (en 1949) calificaría el cardenal Tisserant como “los días más negros de la historia de las misiones”.

2. EL ABORTO DE AMBOS PROCESOS POR ROMA

He tenido la paciencia de leerme íntegras ambas Bulas. Creo que puede hacerse el siguiente balance aproximado.

1. En el campo de los contenidos hay algún discernimiento bien hecho por lo que toca al terreno que hoy llamaríamos “social”. Por ej. —en el caso indio— que no se admita al bautismo a quien crea que los parias son reprobados por Dios (Bullarium romanum XV, 432) o el mandato de visitar a los parias (ibid 438, 440), o la prohibición de apartar de los sacramentos a las mujeres cuando tenían la regla, argumentando para ello que Jesús había tocado a la hemorroisa (442.43).

2. En cambio, en el terreno que hoy llamaríamos cultural o hermenéutico, las Bulas más bien hacen reír: el carácter civil y no propiamente religioso de muchas ceremonias ante los difuntos (como las tablas en las casas, o las ofrendas en los equinoccios) lo reconocerá Pío XII al levantar las excomuniones en 1940, alegando que “había cambiado el significado” de aquellos

¹⁹. Referencia en LACOUTURE, *op. cit.* 272.

usos por la secularización de la sociedad. Pero ese mismo carácter civil ya lo proclamaban el emperador chino y sus letrados dos siglos antes y en ellos se apoyaban los misioneros. Y Benedicto XIV lo reconoce así, pero no puede creerles. Creo que estas Bulas contrastan llamativamente con la pedagogía paciente de Gregorio I que citábamos al comienzo de este artículo. Y constituyen un buen ejemplo de lo que es absolutizar el propio modo de vivir el cristianismo, para imponerlo desde el poder²⁰.

El modo de ejercer la autoridad

Pero para mí, lo más sorprendente no es lo que toca al campo de los contenidos, sino lo que toca al modo de ejercicio de la autoridad, que se refleja en los puntos siguientes:

a) El papa reconoce en la Introducción que “no puede negarse que la fe cristiana ha hecho en China ingentes progresos”.

b) A pesar de eso va a imponer su decisión con una violencia llamativa (juramento, excomunión, y regreso a Europa para los misioneros que no la acepten); y contra la opinión de la Jerarquía local (el arzobispo de Pekín había permitido muchas más cosas que el papa declara inválidas y “como nunca existentes”: p. 228).

La razón de esta dureza creo que se contiene en las dos observaciones que siguen.

c) Es sorprendente que, en ambas Bulas, el papa define la misión de la sede romana con la formulación –tan contraria a la enseñanza de Jesús a los Apóstoles– de “arrancar la cizaña de raíz”²¹. Hoy podemos comentar simplemente que, en ambos casos, se cumplió la advertencia de Jesús y se arrancó también el trigo.

d) Y esa obsesión por arrancar la cizaña proviene de una falsa concepción de la unidad de fe, que la ha confundido con la uniformidad y, de este modo, se permite imponer la propia particularidad creyente como totalidad de la fe. En la introducción de la Bula contra los chinos, Benedicto XIV se lamenta expresamente de que se ha producido una predicación “non uniformis” y una variedad de “disciplina et institutio”, y se propone que “todos digan lo mismo... y se glorifique a Dios con una sola boca”. Uno no puede menos de pensar aquí en la doctrina paulina sobre la comida de alimentos consagrados a los ídolos y en su defensa de la pluralidad, salvando más la caridad que la uniformidad. ¡Qué contraste entre Pablo y Benedicto XIV!

Parémonos un momento a pensar en estos dos puntos. La nueva evangelización (que se intenta relanzar con ocasión del 92) no puede de ningún modo ser una evangelización que pretenda arrancar la cizaña violentamente y antes de tiempo, ni que confunda la unidad de la fe con la uniformidad de una iglesia particular universalizada²².

e) Finalmente (y mostrando con ello cierto temor o cierta conciencia de la gravedad de las decisiones que impone), Benedicto XIV pide a los misioneros que “no teman que por eso se retrase la conversión de los infieles, pues ésta hay que esperarla sobre todo de la Gracia de Dios” (p. 230). Esta especie de “monofisismo eclesial”, que espera que Dios actúe cuando el hombre no hace lo que debería, ha quedado bien desmentida por los hechos de los casi tres

²⁰. No resisto a citar este otro ejemplo que hoy también hará sonreír: “es incapaz de recibir la gracia del Bautismo quien crea equivocadamente que el sople y la saliva no son materia apta de la ceremonia sacramental; y no se librará de un gran castigo (gravissimi piaculi expertum non futurum) quien bautice al que piensa así” (*Bullarium* XV, 439).

²¹. “Cum Sancta Sedes id maxime caveat ne zizania in agro Dominico radices agant aut si forte egerint ea quam cito fieri potest evellantur” (*Ex quo singulari*). “Industria ut ex recens coalescentibus praedictorum regnorum ecclesiis, zizania radicitus evellerent” (*Omnium sollicitudinum*).

²² He comentado un poco más ambos puntos en los artículos *Evangelización e inquisición*, y *Evangelización e Iglesia*, publicados ambos en la “Revista Latinoamericana de Teología” (1991).

siglos siguientes.

La reacción de Benedicto XV

La Encíclica *Maximum illud* de Benedicto XV, en 1919, será un reconocimiento dolorido y muy serio de que esa forma de evangelización no respetuosa y uniformista acaba convirtiendo la evangelización en una imposición de cosas tan poco evangélicas como la geografía y el sentimiento de superioridad cultural del evangelizador. Por eso puede ser bueno evocarla para concluir esta primera parte.

Tras un gran elogio de Las Casas “honra y prez de la orden dominicana”, Benedicto XV no teme llamar “lamentable” la falta de indigenismo de las iglesias, se lamenta de que, en regiones donde el catolicismo lleva ya siglos “el clero indígena goce de una reputación inferior”, de que pueblos que, “a la luz del Evangelio han subido de la barbarie a la civilización y han producido hombres notables en todos los dominios de las artes o las ciencias, no hayan conseguido en varios siglos producir obispos para gobernarse”. Deduce de ahí que “es preciso reconocer que hay algo de falso y defectuoso en la educación dada hasta hoy al clero de las misiones”; y protesta porque éste muchas veces “muestra menos interés por los asuntos del reino de Dios que por los de su propia nación”. Subraya después que el evangelizador no es en absoluto evangelizador de su patria sino de Cristo, para concluir de ahí que

“deberá comportarse de tal manera que, a quienquiera que llegue a él, no le puedan caber dudas en reconocerle como ministro de una religión que no es extranjera en ninguna nación, puesto que en ella... no hay griego ni judío, ni circunciso o incircunciso ni bárbaro o escita ni esclavo o libre, sino Cristo todo en todos” (cita tomada de *La Siège apostolique et les missions*, I, 34ss; y en COMBY, op. cit. II, 165).

Mucho se ha ganado en este punto a lo largo del presente siglo, aunque no sin dificultades grandes que todavía persisten. Por eso puede ser bueno recuperar estas palabras, para que la nueva evangelización no se convierta en imposición de una manera de ser cristiano, respetable quizás pero ni mucho menos única, y quizás además (dicho sea sin ánimo de ofender) menos evangélica que otras. Ahora –para concluir este artículo– sólo nos quedaría suscitar algunas preguntas que brotan de toda esta panorámica histórica.

5. PREGUNTAS DE CARA EL FUTURO

Como ya es sabido, la óptica europea es una óptica cansada y vieja. Nos preguntamos si la época de la evangelización masiva, o de pueblos, ha concluido ya históricamente hablando (salvo, quizás, para el caso de Africa, más maltratada y menos cuajada en su identidad antropológica). Las razones de esta pregunta son más o menos las siguientes:

1) La consolidación cultural y la unidad del mundo. Quizá se han perdido en el pasado oportunidades históricas, que sólo Dios sabrá cómo reparar. Y a lo más valioso del cristianismo (o simplemente del hombre) europeo, le domina una cierta “mala conciencia” por su pasado invasor, que se traduce en el deseo de respetar, de no imponer más²³. (Por supuesto que lo peor del Primer Mundo sigue tratando de invadir, de destruir y de dominar, pero ya no con la excusa de evangelizar sino, en todo caso, de “civilizar”). ¿Es todavía tiempo de “evangelizar pueblos”? ¿O esa época histórica ha pasado ya?

2) El redescubrimiento de la libertad de la fe: aquella “objeción de conciencia” que presentaban los sátrapas a los “doce apóstoles” (y que ya había sido defendida por Tomás de Aquino!) está hoy muy viva entre nosotros. En este contexto se nos hace necesario distinguir entre un falso proselitismo que casi sólo produce apostasías (y que es visible hoy en la práctica de algunas sectas), y una verdadera evangelización que produce la conversión auténtica precisamente porque proviene de ella²⁴. ¿Tenemos claras las diferencias entre proselitismo y evangelización?

3) Citemos también el redescubrimiento de la voluntad salvífica universal de Dios: la motivación del primer Javier ya no vale hoy. (Y es curioso notar cómo G. Gutiérrez, en su Teología de la liberación, arranca también de eso que él llama “un paso de lo cuantitativo a lo cualitativo” en el tema de la salvación).

Esto no significa en absoluto que el evangelio de Jesucristo no deba seguir siendo anunciado: pues Cristo no será propiamente tal hasta que no se haya “plenificado del todo en todas las cosas” (Ef 1,23). Pero sí que han de cambiar las motivaciones, las modalidades y los objetivos de ese anuncio. ¿Qué es pues lo que hay que anunciar de Jesucristo a los no cristianos, y cómo y por qué?

²³ En este trabajo hemos tratado casi sólo de América Latina y de la iglesia católica. Pero puede ser bueno recordar, (ahora que concluye este trabajo y ha concluido el 92) que el modelo “evangelizar invadiendo” no es exclusivo de un solo país ni de una sola iglesia, sino que resume el lado más negativo de la historia europea. Todavía en el s. XIX (por tanto tres siglos después de la colonización española y cuando las naciones latinoamericanas ya eran independientes), sir Joshua Marshmann seguía justificando este modelo para Inglaterra en la India, en una obra cuyo simple título resulta hoy vergonzoso (o ridículo): *Advantages of Christianity in promoting the establishment and prosperity of the British Empire in India*. Allí escribía que “los indios, por su debilidad de carácter que ni siquiera el cristianismo podrá superar, serán siempre un pueblo sometido. Y pueden sentirse felices si la Providencia los mantiene siempre bajo el manto, suave y exigente a la vez, de la Gran Bretaña”. Estos argumentos se han repetido mecánicamente, unas veces para aplicarlos al Africa, otras a América y otras al Asia. Así se comprende la crítica de Gandhi al cristianismo que citamos en la conclusión, y que es una crítica al cristianismo europeo. Y se comprende la importancia universal de hombres como Las Casas, aun con todas sus humanas limitaciones.”

²⁴ En este sentido, para hablar con verdad de nueva evangelización hay que tener muy en cuenta lo que expresan estas palabras de una teóloga brasileña: “La evangelización antes de ser anuncio es discipulado. Es aprendizaje obediente vivido a los pies del Señor...Es ejercicio de escucha que procura estar cada vez más abierto y disponible para recibir la Palabra... Evangelizar es, por tanto, una misión recibida y no una decisión autosuficiente tomada por uno mismo” (MARIA CLARA BINGEMER, *O segredo feminino do misterio*; Petrópolis 1991, 158-59).

4) Finalmente hay que citar la pérdida de plausibilidad social del cristianismo europeo. En Europa el cristianismo ya no es fe, sino elemento cultural. Aunque queden aquí magníficos y prometedores ejemplos minoritarios de fe personal, debemos reconocer que, como creencia social, le pasa al cristianismo lo mismo que le ocurría al socialismo en los últimos años de la URSS: como creencia social ya no funciona. A la Iglesia se la busca como adorno de esta vida vieja, pero no como fermento de una vida nueva; y la Iglesia transige muchas veces con esa demanda para no tener la sensación de que pierde importancia. Todo esto puede contrastar con el hecho de que en otros países de Asia y Africa (India, Corea, Japón, Egipto...) la Iglesia tiene una presencia y un influjo sociocultural muy superior a su proporción numérica. No sé si ello es debido a que son iglesias más jóvenes, o a que su carácter minoritario les facilita aceptar su misión de fermento, mientras que, en Europa, el pasado mayoritario hace añorar la situación de cristiandad. ¿Podemos ser los europeos los agentes de una “nueva evangelización”?

5) Y, ante el dato anterior, ambos interlocutores (Iglesia y mundo) reaccionan en Europa mirando más la paja en el ojo ajeno que la viga en el propio: la Iglesia (sobre todo la romana) se presenta convencida de que toda la culpa de su descrédito está en la secularización y la modernidad, y de que ella sigue siendo perfecta y ajena a toda crítica (lo cual, en el fondo, es una reacción de miedo o de “poca fe”). Mientras que uno de mis autores preferidos (el gran poeta español Antonio Machado) decía proféticamente que la iglesia de su época era llamativa tanto por lo formidable de su organización como por lo vacío de su espiritualidad. (Huelga decir que la actual reacción involucionista agrava esta situación, porque su agresividad sólo sirve para asegurar, pero no para evangelizar, y su espiritualismo es claramente un espíritu empobrecido, incapaz de derramarse “sobre toda carne”). ¿Puede el anuncio del evangelio convertirse en una guerra, incluso aunque uno tenga la sensación de ser perseguido o maltratado? ¿No pertenece a ese anuncio el amor a los enemigos?

6. CONCLUSIÓN

Las preguntas anteriores quedan ahí para la reflexión de cada uno. Pero quizá nos ayuden a comprender por qué la iglesia latinoamericana es para muchos cristianos de Europa un faro de esperanza. Creemos que allí se está haciendo realidad el paso del proselitismo al servicio en que debe consistir la nueva evangelización, porque en eso está la misión de la Iglesia. Un paso que se concreta en la opción por la justicia o por los pobres, y en el diálogo interreligioso, como expresiones de la fraternidad y exigencias absolutas de la fe cristiana, que vienen a ser las dos manos de toda evangelización hoy, si no queremos que se cumpla en nosotros aquella crítica de Gandhi a los cristianos: que, para anunciar a Cristo, hemos renunciado a vivir como Cristo.

Y esto no supone en absoluto renunciar al anuncio explícito de Cristo (quien ama de veras al hombre suscribirá la afirmación de Bonhoeffer de que al hombre no se le debe dar menos que Cristo). Pero sí que supone completar ese anuncio con aquello que constituye el don de Cristo por excelencia (y tan olvidado!) y su señal de identidad por excelencia: el don del Espíritu “derramado sobre toda carne” (y con él una teología del diálogo y la obligación de aprender de todos); y “la Buena Noticia para los pobres” (y con ella una teología de la liberación).

Recuperamos así, para terminar, dos intuiciones de la *Evangelii Nuntiandi* de las que el mismo Pablo VI dice que se las puede llamar tanto pre-evangelización, como evangelización, y que han ido apareciendo constantemente a lo largo de mi exposición anterior. Son lo que Pablo VI llamaba “evangelización de las culturas (EN 20) y ”gesto inicial de evangelización” (EN 21).

La evangelización de las culturas no consiste en “bautizarlas” ni en sustituirlas, sino en “regenerarlas” (EN 20) por el encuentro con los valores del Reino y no sólo con los intereses del poder eclesiástico. La opción por los pobres en el sentido jesuánico (es decir: como sacramento de la Graticuidad de Dios) se convierte así en un factor fundamental para todo diálogo cultural o interreligioso.

Y el gesto inicial de evangelización puede ser denominado también (con la expresión de Dom Pedro Cadaldálga), “pastoral de credibilidad”. La praxis evangélica de la Iglesia habrá de ser en el futuro motivo de credibilidad, como ya apuntó Puebla al decir que la Iglesia evangeliza ante todo con el ejemplo de su vida (n. 272). Esto quiere decir que la Iglesia tiene que volverse evangélica para poder ser evangelizadora. Y esto es fácil de explicar. La *Ev. Nun.* habla de los ejemplos de vida personales del cristiano, que pueden suscitar la pregunta a la que responde el anuncio del Evangelio. Pero la Iglesia como tal, por su dimensión pública, no necesita esperar esa pregunta: si sus conductas son esperanzadoras, ella puede –y debe– acompañarlas dando la “razón de esa esperanza”, tal como hacía con frecuencia Msr. Romero con algunas de sus conductas (rechazo de protección policial, etc.). Tampoco será difícil poner aquí algunos ejemplos:

a) En estos momentos hay algunas iglesias empeñadas en construir grandes catedrales, en situaciones de necesidad alarmante. Para esas grandes obras hacen falta siempre sumas abundantes que –en este mundo– sólo pueden tener un origen ambiguo y quitarse de otros sitios. Supongamos que una iglesia renuncia a la satisfacción humana de tener una rica catedral; incluso que (siguiendo a la SRS de Juan Pablo II), si existe ya una suma importante destinada a ese objetivo, la invierte en otra finalidad caritativa: un fundación para víctimas del desempleo o de un maremoto, etc. Ese gesto, tan contrario a la lógica de este mundo, requiere sin duda una explicación. Y la Iglesia podrá decir entonces que el Dios verdadero no necesita

templos, que los hombres podemos reunirnos en locales sencillos donde la comunidad interior da más gloria a Dios que la magnificencia exterior; que en la Encarnación Dios puso su único Templo en un hombre y que el culto que El reclama es la ayuda al necesitado (cf. Is 58). O que la grandeza de un obispo y de una iglesia particular no se mide por el tamaño de su catedral sino por la magnitud de su servicio... Aquí se ha producido una excelente evangelización.

b) Supongamos que, frente a un teólogo sospechoso que preocupa al Magisterio, éste renuncia expresamente a medidas autoritarias impuestas por vía administrativa (como deposiciones de cátedra, mandatos de silencio o destierros...). Este gesto, tan contrario a la lógica de la autoridad mundana, deberá ser explicado también diciendo que –para la fe de la Iglesia– la Palabra de Dios es ante todo una palabra acogedora más que definidora o impositiva, que –por eso– la verdad cristiana sólo se realiza en el amor (Ef 4,15) y que, cuando Dios respeta la libertad de los hombres no significa por eso que apruebe nuestras irresponsabilidades o transija con ellas, y que los hombres debemos saber esto muy bien... Aquí se ha producido otra evangelización.

c) Hace muy poco, en Santo Domingo, la jerarquía católica latinoamericana se ha atrevido a “pedir perdón” a los pueblos indígenas de América Latina por los pecados cometidos durante los pasados 500 años. Lo más destacable de esta petición de perdón es que la Iglesia es la única entidad que se ha atrevido a hacerla. Por la misma época se pidió algo semejante, tanto de las autoridades españolas (que reaccionaron despectivamente y con una reafirmación de méritos) como de las inglesas (a propósito de los bombardeos de Dresde) y de las japonesas frente a China (aquí –por razones comerciales– hubo una declaración de que “se sentía mucho el daño causado”, que no era una petición de perdón pero que –también por intereses comerciales– fue aceptada como suficiente). Y lo más curioso es que, en el caso de América Latina, la Iglesia tiene un historial mucho más ventajoso que el poder civil, puesto que Las Casas, o Sahagún, o Zumárraga, o Valdivieso, o Toribio de Mogroviejo o Vasco de Quiroga... contrastan llamativamente con nombres como Cortés, Pizarro, Oviedo y otros criminales que fueron sus vencedores históricos.

Pues bien, yo creo que ese gesto único de petición de perdón es un gesto evangelizador que la Iglesia puede y debe explicar. Porque sólo el que se sabe acogido y perdonado por Dios es capaz de encararse consigo mismo y con el riesgo de esperar el perdón del otro. Sin el perdón de Dios todo, absolutamente todo, nos forzará a imponer desesperadamente nuestra presunta razón. Pero resulta que sólo en el perdón mutuo podemos los hombres construir la fraternidad y la paz, y ser verdaderamente humanos. Fuera del perdón y la acogida sólo podemos construir el comercio o la guerra, donde siempre triunfará el más fuerte o el más astuto.

Y sobre este punto, una última reflexión para concluir: no es verdad que en la Europa increyente no suscite interés el cristianismo: suscita interés el cristianismo de América Latina, no el nuestro. Y yo soy el primero en reconocer que ahí puede haber algo de moda (porque todo lo humano tiene sus impurezas) o que puede pasarnos lo mismo que decía Jesús de la semilla: que prende en la tierra pero no puede crecer porque debajo hay piedra, o porque la ahogan las espinas. Pero, aun así y todo, creo que no se reduce a eso el fenómeno, sino que América Latina nos ofrece a veces el ejemplo de una pastoral de credibilidad.

Luego queda todo ese proceso largo de meterse en un mundo, ver cómo suena el cristianismo desde ese mundo (y no desde mi propia circunstancia), tratar de vivir de acuerdo a ese cristianismo implantado, ofrecer esa forma de vida por si provoca la pregunta, y saber dar razón de ella. Un proceso cuya efectividad, por voluntad de Dios debe escapar a nuestro pleno control, porque es Dios quien da el nacimiento y el crecimiento, y nosotros sólo podemos sembrar, y reconocernos como siervos inútiles.

CUESTIONARIOS PARA EL DIÁLOGO

Tanto América Latina como la vieja Europa necesitan hoy de una nueva evangelización.

Nueva, en cuanto que en muchos puntos de las viejas cristiandades nos encontramos sumidos en un nuevo paganismo, y nueva en cuanto que tendría que realizarse de una manera distinta a la anterior e inculturándose en una cultura nueva.

El trabajo que hemos leído, en su primera redacción estaba pensado para grupos de A.L. que querían reflexionar sobre la evangelización en aquellos territorios.

Creemos que puede servir en la vieja Europa neo-pagana para reflexionar sobre el estilo de la nueva evangelización que precisamos.

1. Después de la lectura del Cuaderno, y de manera un tanto informal:

- expresad vuestras reacciones
- ¿qué primeras reflexiones os sugiere para una nueva evangelización de los viejos territorios cristianos?

2. Nos situamos en los siglos de Constantino y Teodosio cuando los cristianos salen de la clandestinidad y el martirio para convertirse en religión oficial del Estado. En aquellos momentos, señala el autor (págs. 5-7) ya se dan dos estilos diversos de evangelización.

- Valora los dos estilos
- ¿Qué consecuencias comportan?
- ¿Qué enseñanzas podríamos sacar para nuestro hoy?

3. Nos trasladamos ahora al s. XVI, la era de los grandes descubrimientos geográficos (págs. 8-16). Imagina escenas de evangelización en las nuevas tierras (seguramente que has visto películas, grabados...).

- Describe los tres modelos de evangelización que cita el autor
- Valóralos. Elementos positivos y negativos de cada modelo
- ¿Qué consecuencias comporta cada modelo?
- ¿Qué lecciones sacarías para nuestra nueva evangelización?

4. ¿Qué hubiera sido necesario para hacer una evangelización más al estilo de Las Casas, o al menos más conforme con el Libro de los Coloquios?

- Debatid si era viable una evangelización «más evangélica»
- ¿Cómo se traduciría en nuestro hoy?

5. Contestada la pregunta anterior prestad atención ahora a las reducciones del Paraguay (pág. 15). Os puede servir recordar la película La Misión.

- Valorad este modelo de evangelización
- Sacad también conclusiones para nuestro hoy

6. Situémonos ahora en Asia (págs. 16-19) en la época de Javier.

- Distinguid las tres etapas que el autor señala en la misión de Javier
- ¿Por qué Javier cambia de actitud?
- ¿Qué enseñanzas podríamos sacar para nuestros días?

7. Nos trasladamos ahora a la China de Ricci (pág. 20-23)

- Líneas de la evangelización del P. Ricci
- Valora la reacción romana ante esta nueva evangelización
- Qué conclusiones sacaríamos de Ricci que iluminaran nuestra actual evangelización tanto en Europa como en América Latina

8. El capítulo 5 (pág. 25-27) está pensado para interlocutores latinoamericanos dentro de una ponencia sobre A.L. Contesta algunas de las 5 preguntas que allá se formulan. Pero sobre todo a la vista de aquellas,

- redacta las preguntas que hoy nos tendríamos que proponer cara a una nueva evangelización en España y Europa. (Te puedes ayudar también de las págs 28-30)
 - Piensa sobre la relación entre experiencia creyente, doctrina (o teología) y práctica cristiana: a) en tu propia fe, b) en tus intentos de comunicarla.