

# **LA MISIÓN EVANGELIZADORA EN EL CONTEXTO ACTUAL REALIDAD Y DESAFÍOS DESDE AMÉRICA LATINA**

Agenor Brighenti<sup>1</sup>

Aunque la misión evangelizadora sea una acción eclesial bajo el dinamismo del Espíritu Santo, no deja de ser una acción humana, sujeta a las contingencias de la historia, como cualquier otra acción. En el caso de América Latina y el Caribe, la evangelización estuvo sometida al modo como el Occidente cristiano trató, durante cinco siglos, la cuestión de 'el otro', particularmente el pobre. La óptica, ya de 'sumisión', ya de 'rechazo' o 'aniquilación' del otro, caracteriza la lógica de violencia con que estuvo marcada la misión en el contexto sociocultural, tanto de la primera como de la segunda globalización.

Hoy, desde la teología latinoamericana, la Iglesia en el subcontinente, ya poseedora de una lectura crítica de su pasado histórico, es consciente de la necesidad de romper con esa lógica de violencia. Esfuerzos y tentativas, avances y retrocesos, han marcado esta nueva trayectoria. La misión sólo será una verdadera acción evangelizadora si tiene como punto de partida al 'otro'. El 'otro', no como una realidad pasible de ser 'asimilada' ni 'rechazada', ni mucho menos como mera prolongación de sí mismo, del yo, sino como el 'totalmente otro'. En fin, el otro como 'el diferente', diferente no como amenaza o potencial enemigo, sino como instancia de enriquecimiento y de nuevas posibilidades.

Desde el horizonte abierto por el Concilio Vaticano II, la nueva teología de la misión rompe con el modelo de Cristiandad, teocéntrico, y supera el eclesiocentrismo, tributario de una acción evangelizadora centrípeta, que consiste en salir hacia fuera de la Iglesia para traer 'convertidos' a su seno. En la óptica de la *Evangelii Nuntiandi*, del Papa Pablo VI, se pasa de la implantación de la Iglesia a la encarnación del Evangelio, a través de una relación dialogante y horizontal, dejando para atrás etnocentrismos, regionalismos o el mito de una cultura superior. La versión de cristianismo del misionero, elaborada en el seno de la propia cultura, no es ni modelo ni punto de partida para la misión. Si el punto de partida no fuese el otro y su cultura, la misión evangelizadora continuará subyugada, consciente o inconscientemente, a modelos colonizadores, en una dinámica diametralmente opuesta a la del Evangelio.

Para amplios contingentes de la Iglesia en el subcontinente, que comulgan con la óptica conciliar y reivindican la reciente tradición liberadora inaugurada por la Conferencia de *Medellín* (1968), a la luz de la experiencia del pasado y fieles a la realidad del contexto actual, emergen desafíos muy concretos para la misión, en la aurora del tercer milenio. Responder a ellos, desde la fe, es la única forma que tiene el cristianismo para continuar siendo un horizonte de sentido y lugar de defensa y promoción de la vida, en el interior de una sociedad post-social y post-cristiana.

---

\* Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad de Lovaina, profesor de teología sistemática en el ITESC, de teología pastoral en la Universidad Pontificia de México y, de filosofía, en la UNISUL. Presidente del Instituto Nacional de Pastoral INP, de la CNBB.

1 J. REDING, « Évangéliser dans un monde sécularisé », in », in *La foie et le Temps* 5 (1992) 453-469, aquí p. 458 (número especial que recoge las conferencias del Coloquio: *Évangélisation de l'Amérique latine: histoire et projet*, Louvain-la-Neuve, 6 e 7 de febrero de 1992).

## 1. LA MISIÓN EVANGELIZADORA EN EL CONTEXTO DE AYER: LA PRIMERA GLOBALIZACIÓN (MERCANTILISTA)

Es imposible hablar de 'misión en América Latina y el Caribe', sin hacer referencia a su historia, remota y actual –sobre todo por consideración a nuestros indígenas, a los negros y a la gran masa de los excluidos de ayer y de hoy; exentos de cualquier sentimiento de amargura o ingratitud, movidos por una sincera compasión –que no significa lástima–. Aunque ya hayan pasado cinco siglos del inicio de aquella epopeya de conquista y de fe, aún precisamos de vez en cuando volver a los hechos, para asimilar el impacto de la realidad. La Iglesia Católica, a través del Papa Juan Pablo II, ha pedido perdón por sus sombras en la obra evangelizadora del subcontinente y, nosotros, generosamente sustentados por Dios, rico en misericordia, ya la hemos perdonado de todo corazón; pero aún quedan heridas abiertas, que necesitan ser pacientemente sanadas y, otras, cicatrizadas, aunque todavía no reparadas. Sobre todo si nos ponemos en el lugar de los indígenas y afroamericanos, los cuales dicen no ver el pedido de perdón acompañado de actitudes y hechos consecuentes. Y no hay otra forma de hacerlo, sino aplicando curativos a las heridas, aunque curar duela. Para nosotros, en gran medida, teologizar es elevar el dolor al concepto.

### 1.1. El contexto sociocultural

El Evangelio llegó a América Latina y el Caribe en el contexto de la *primera globalización*. En la historia de la humanidad habían existido ya varios procesos de globalización, ya a través de la expansión de imperios como el babilónico, el sirio o el romano, ya a través de la difusión de la cultura helénica. Sin embargo, la globalización propiamente dicha, sólo se dará con la conquista de América en el siglo XVI, cuando el pasaje por la extremidad sur del continente americano abra paso a la navegación en torno al globo terráqueo. En aquel entonces, Europa acababa de escapar a la presión estratégica impuesta por el mundo musulmán árabe y turco, desplazando su centro de gravedad desde el mar Mediterráneo hasta el Atlántico<sup>2</sup>. Buscando nuevos caminos para las Indias y la China, españoles y portugueses, involuntariamente y por azar, descubren las Américas. La designación de 'indios' a los habitantes nativos de estas tierras, nombre que les es ofensivo, es la demostración de este hecho inusitado<sup>3</sup>.

Entre tanto, su presencia en las nuevas tierras –nombradas 'descubiertas' y no conquistadas– comenzó siendo involuntaria y por azar. Los conquistadores se creían investidos de una misión, que consistía en la expansión 'del Imperio y de la Fe'. La religión cristiana que llega al continente es una mezcla de mercado y salvación. Mundos completamente diferentes comienzan a tejer lazos de interacción y de intercambio, pero también de subordinación política, de explotación económica y de dominación religiosa. El modelo simbólico que da sustentación teórica a la conquista es el de *Cristiandad*, que la península ibérica prolongó mucho más allá del advenimiento de la modernidad. Un modelo penetrado por la fe y por claros intereses económicos, sociales y políticos, que se configura como un proyecto histórico ambiguo: la instauración de un 'estado misionero', la figura del evangelizador como funcionario real y el conflicto entre evangelización y política<sup>4</sup>. Los aborígenes, habitando en grandes ciudades, muchas de ellas más pobladas que las mayores ciudades de la península ibérica o de Europa, se expresaban en más de 2.200 idiomas, de entre los cuales, 600 sólo en el Brasil<sup>5</sup>. Mientras tanto, esos mismos

---

2 Cf. J. O. BEOZZO, « Globalisation en Amérique latine dans le contexte historique des interactions mondiales », in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, Karthala, Paris 2005, p. 85-116, aquí. p. 86-87.

3 Para distinguir de los hindúes, Cristóbal Colón los denominaba 'indios del Caribe'.

4 M. CARMELITA DE FREITAS, "América latina: 500 anos de evangelização", in A. APARECIDO DA SILVA (Org.), *América latina: 500 anos de evangelização. Reflexões teológico-pastorais*, 2ª. Ed., Paulinas, São Paulo 1990, p. 14.

5 Cf. J. O. BEOZZO, « Globalisation en Amérique latine dans le contexte historique des interactions mondiales », op. cit., p. 89. Según la misma fuente, hoy en Brasil, a pesar de todo, totalizan 130

aborígenes, constructores de grandes civilizaciones como la maya, la azteca, la inca y la guaraní, entre tantas otras, tuvieron que pasar por la humillante prueba de la averiguación de si eran civilizados o incluso si eran seres humanos. Argumentos estos que justificaron su esclavitud, de buena fe o como vil pretexto<sup>6</sup>.

En este mismo contexto y dentro de este mismo paradigma, arribaron los negros, arrancados de sus tierras, familias, culturas y religiones en suelo africano y hechos esclavos en el nuevo mundo<sup>7</sup>. Estuvieron sometidos a cuatro siglos de esclavitud; situación que las leyes abolicionistas repararon en la teoría, pero que fueron ineficaces en la práctica. Tanto es esto así que los negros, aún hoy, figuran entre los más pobres de entre los pobres. Datos oficiosos dan cuenta de que, aproximadamente, once millones y medio de esclavos fueron distribuidos entre las Américas, al Norte, al Centro, en el Caribe y al Sur; mitad de ellos destinada al Brasil. Los primeros esclavos negros llegaron en 1508 y Brasil fue el último país en abolir la esclavitud, hace poco más de cien años, en 1888. Según relatos del rescate histórico de su epopeya, elaborados por ellos mismos, los negros fueron los primeros en ser bautizados, entre los habitantes del nuevo mundo. Hecho que obliga a considerar las comunidades cristianas negras hoy, no como meros remanentes sincréticos y sospechosos de heterodoxia, sino como comunidades cristianas que mantuvieron viva su fe y la testimoniaron en los tiempos difíciles de la diáspora afroamericana<sup>8</sup>.

## 1.2. El método misionero

No hay método neutro ni, por lo tanto, inocente, aunque fuera inconscientemente. En el campo de la misión evangelizadora, siempre le subyace una visión de mundo, de Dios, de Iglesia y de ser humano. En el contexto de la *primera globalización*, la misión se dio dentro del paradigma de la *Cristiandad medieval*, encuadrándose en las circunstancias, en la cultura y en la teología de la época. Pocos fueron los visionarios, los santos y los profetas, que consiguieron romper con los metarrelatos de su tiempo. Felizmente, en la Iglesia, ellos siempre se hicieron presentes, si bien sus voces fueron muchas veces periféricas y solitarias, acabaron en el exilio y, muchos, en el martirio. Es lo que configura las sombras y las luces de la evangelización de la primera hora en el Nuevo Mundo.

### a) Sombras de la primera hora

Una característica fundamental de la misión evangelizadora, en la primera hora del Nuevo Mundo, es el hecho de haber sido llevada a cabo bajo la tutela del Estado. Es el marco del régimen de Cristiandad, en el cual está incrustada no sólo la Iglesia sino la sociedad como un todo. Es paradigmático un registro de Cristóbal Colón, hecho el primer día de contacto con los pueblos nativos del Continente americano, el 12 de octubre de 1492: "*esa gente nos acogió tan bien, que yo pienso que aquí es posible convertir antes por el amor que por la fuerza*"<sup>9</sup>. Consciente o inconscientemente, ese marinero hacía una reflexión teológica aguda, que será la cuestión central de toda la historia de la evangelización en América Latina: ¿cuál es el método más adecuado para la misión (sin

---

idiomas diferentes, entre casi 400 mil indígenas, aproximadamente, que sumaban 250 mil hasta hace poco tiempo.

<sup>6</sup> Según fuente supracitada de O. Beozzo, en la época de la conquista, el imperio inca contaba con 15 millones de habitantes, el imperio azteca, 20 millones, al lado de los tres millones y medio de españoles, de los tres millones de ingleses y de un millón de portugueses. Tenochtitlán, capital azteca, tenía 300 mil habitantes, al lado de los 80 mil de Sevilla y de los 100 mil de Lisboa.

<sup>7</sup> Cf. A. APARECIDO DA SILVA, « Théologie afro-américaine au Brésil: expression du pluralisme théologique », in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., p. 183-197.

<sup>8</sup> Ibid., p. 188-189.

<sup>9</sup> Citado por O. BEOZZO, « Histoire de l'Évangélisation. Ombres et lumières », in *La foi et le Temps* 5 (1992) 391-404, aquí p. 392.

que preguntemos sobre el más evangélico), presentar la fe cristiana por el camino del amor y de la persuasión o imponerla por la fuerza?

Fieles a los padrones de la cristiandad eclesiocéntrica, los evangelizadores, en general, en tanto funcionarios del Imperio, usarán sistemáticamente el método de la imposición por la fuerza – ‘la cruz y la espada’. Lo harán apoyados en tres argumentos inapelables. Primero, tal como sustentaba Juan de Sepúlveda, los indígenas (después serán incluidos en el mismo argumento los negros) son seres infrahumanos, pueblos que se encuadran en lo que clasificaba Aristóteles de ‘naturalmente esclavos’. La esclavitud es un bien para ellos, pues a través de ella se los va a educar y civilizar. Segundo, dado que hacen sacrificios humanos (Imperio azteca), no conocen el derecho natural y, por lo tanto, se justifica la fuerza para que lleguen al estatuto de naturaleza humana. Tercero, esos pueblos adoran ídolos, su religión es diabólica y, dado que la religión católica es la única verdadera, imponerla es salvarlos, pues el error no tiene ningún derecho<sup>10</sup>.

Esa mirada, de ‘rechazo’ y ‘sumisión’, la encontramos inclusive en personajes como el gran ‘humanista’ franciscano Sahagún, uno de los llamados doce apóstoles de la primera evangelización en suelo azteca. Concretamente, en su monumental *"Historia de la Nueva España"*, afirma: *"la escribí (esta obra), en la intención de los misioneros, porque, para evangelizar, es preciso conocer la cultura; para poder combatir la idolatría, es preciso conocerla por dentro"*<sup>11</sup>. Para él, es preciso conocer la cultura, no para rescatarla sino para combatirla mejor. La intención no es preservarla sino conocerla para destruirla. Un poema maya de los años 40 del siglo XVI, expresa muy bien ese dolor: *"para que sus flores sobreviviesen, hicieron marchitar nuestras flores. Ellos pisaron y destruyeron nuestras flores. Para que sus flores sobreviviesen, las nuestras tuvieron que desaparecer"*<sup>12</sup>.

En esta óptica misionera, de Cristiandad, es como si no hubiese existido la época patristica que, después, el Vaticano II irá a rescatar. En la aurora de la Iglesia misionera, Justino de Roma hablaba respecto a la cultura grecorromana en relación al cristianismo, de ‘semillas del Verbo’ (*logos spermatikói*); y Eusebio de Cesarea, de ‘preparación evangélica’ (*praeparatio evangelica*).

#### b) Luces de la primera hora

Entre tanto, en todas las épocas y en todos los contextos, la Iglesia siempre tuvo sus santos y profetas. La historia nos muestra que fue cuando la Iglesia estuvo inmersa en el más tenebroso lodazal, que brotaron los lirios más pulcros y bellos. Entre ellos, se puede contar Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Toribio de Mogrovejo, Valdivieso<sup>13</sup>, Antonio Vieira, Antonio de Montesinos, Manuel de Nóbrega y otros, aunque no tantos.

De manera aguda, el P. Antonio Vieira, provincial de los jesuitas expulsados de las tierras del Marañón y Gran Pará en 1661, denuncia, en un sermón de 1662, que el bautismo no significaba solamente la entrada en la senda de la salvación. Para los indígenas (y se puede aplicar también a los negros), implicaba tornarse vasallos del Rey de Portugal y, consecuentemente, la pérdida de sus tierras, de su libertad y de su autonomía política<sup>14</sup>. En la región de Chiapas, el obispo dominicano Las Casas, el más conocido de los apóstoles de los indígenas, se levanta proféticamente contra cualquier método de evangelización que no fuese, como él decía, ‘el camino de los apóstoles’, o sea, ‘el camino de la persuasión, del amor y de la mansedumbre’. Llegó al acto de coraje de negar la absolución, por tanto de excluir de la Iglesia, a todos los que poseían esclavos. Para el jesuita P. Manuel de Nóbrega, en la región de San Pablo, los indígenas eran mucho más “cristianos” que los colonizadores portugueses. En Santo Domingo, el

---

10 Ibid., p. 394-396.

11 Citado por O. BEOZZO, « Histoire de l'Évangélisation. Ombres et lumières », op. cit., p. 395.

12 Ibid., p. 394.

13 Valdivieso, obispo en Nicaragua, asumiendo la misma posición de Las Casas, fue asesinado por un hijo de una familia rica, que se había apoderado de tierras de los indígenas.

14 Cf. A. VIEIRA, "Sermão da Epifania", in A. PEIXOTO, *Os melhores sermões do Pe. Antônio Vieira*, Companhia Editora Nacional, rio de Janeiro 1938.

fraile dominicano Antonio de Montesinos, también levanta su grito en favor de los expoliados: "¿Podéis decirme con qué derecho y fundados en qué justicia, mantenéis a estos indígenas en tan horrible y cruel servidumbre? ¿Con qué autoridad habéis decretado tan detestables guerras contra estos pueblos, que estaban viviendo pacíficamente en sus propias tierras, liquidándolos en tal número como jamás habíamos oído hablar?... Todo eso, a fin de extraer y de adquirir cada día más oro"<sup>15</sup>.

Bastan estas voces para darnos cuenta de la expresión de una conciencia genuinamente evangélica, que emergió, desde muy temprano, en América Latina y el Caribe: en la obra de la evangelización, no sólo el contenido del evangelio es mensaje; también lo es el modo como se evangeliza; el mensajero, también es mensaje; la manera como se presenta y se organiza la institución que respalda al mensajero, también es mensaje. En otras palabras, la autenticidad del Evangelio se mide por el respeto al 'sagrario de la conciencia del otro' que, en su libertad, jamás puede ser profanado; por el respeto y acogida a la obra de Dios, siempre presente en toda cultura y religión; y por el compromiso con la justicia, en especial frente a los más pobres, para que el Evangelio sea creíble y Buena Noticia de vida en abundancia para todo el género humano.

Son voces, que la tradición de Medellín va a rescatar, haciéndose eco del 'retorno a las fuentes', proclamado por el Concilio Vaticano II. Los creadores de la teología latinoamericana, nunca escondieron que su postura reivindica esta tradición<sup>16</sup>.

## **2. LA MISIÓN EVANGELIZADORA EN EL CONTEXTO DE HOY: LA SEGUNDA GLOBALIZACIÓN (FINANCIERA)**

Evento de grandes proporciones, sin precedentes en la historia de la humanidad, fue la gestación y la consolidación del proyecto civilizador moderno, que rompió internamente (reforma protestante) y externamente (revolución francesa) con la Cristiandad medieval. En el plano cultural, el humanismo y el renacimiento, el iluminismo y el idealismo, promovieron la emancipación de la razón individual y subjetiva, que se tradujo en la aparición de las ciencias metodológicamente arreligiosas. En el plano sociopolítico y económico, la revolución industrial, el nacimiento de los Estados nacionales y el surgimiento del sistema liberal capitalista, sustituyeron la nobleza por una burguesía, que hará de la acumulación de capital y del consumo la medida de todas las cosas. Seguidamente, el existencialismo cristiano y el personalismo intentarán traer al campo de la racionalidad la cuestión del sentido y de la ética, tal como habían hecho Spinoza, Leibniz y otros. El socialismo utópico<sup>17</sup> y el marxismo<sup>18</sup>, por su vez, intentarán contraponerse al capitalismo salvaje, priorizando el trabajo sobre el capital. Sin embargo, tanto en la primera Ilustración (emancipación de la razón individual y subjetiva) cuanto en la segunda (emancipación de la razón práxica), se trataba de movimientos de exasperación de los valores de la modernidad, reduciendo la racionalidad a la razón técnica-instrumental<sup>19</sup>. Nada impediría la crisis del proyecto moderno, manifestada en la crisis de las utopías, de los metarrelatos, de las ideologías y de los paradigmas de las ciencias<sup>20</sup>. Menos la crisis del capitalismo que, sobre todo después de la caída del 'Muro

---

15Cf. B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, T. II, Libro III, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 441.

16 Cf. P. RICHARD, *Raíces da teologia latino-americana*, Paulinas, São Paulo 1987; G. GUTIÉRREZ, *Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomeu de las Casas*, Paulus, São Paulo 1997; L. BOFF, *Teologia do cativo e da libertação*, Vozes, Petrópolis 1978.

17 Movimiento, cuyos principales teóricos fueron Saint-Simon, Proudhon y Fourier.

18 Denominado socialismo real, tuvo como referenciales a Feuerbach, Marx y Engels.

19 Es la crítica y la postura de la Escuela de Frankfurt.

20 Sobre esta cuestión, ver: Gianni VATTIMO, "Posmodernidad", in A. ORTIZ-OSÉS Y P. LANCEROS, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998, p. 640-646; Ítalo GASTALDI, De la modernidad a la posmodernidad, in *Iglesias, Pueblos y Culturas* 30 (1993) 5-22; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989; J. HABERMAS, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1986; ID., *La postmodernidad (explicada a niños)*, Gedisa, Barcelona 1987; F.

de Berlín', impuso, como sistema absoluto y solitario, una *segunda globalización*, comandada por el sistema financiero<sup>21</sup>. La crisis, en lugar de preparar una nueva era, por la vigencia del capitalismo y el continuo y vertiginoso progreso de la técnica, los dos únicos campos aparentemente triunfantes en medio a esta crisis generalizada, no deja de continuar estimulando y exasperando determinados valores del proyecto moderno, en un movimiento de hipermodernidad excluyente, de radicalización del proceso de secularización. En este contexto, no cambian los modos de relación entre, ayer metrópolis/colonias y, hoy, centro hegemónico/periferia. Solamente cambian las formas de una dependencia secular. Lo que no impide, entretanto, que desde el 'reverso' de esta historia de exclusión y desde la periferia del sistema, se estén ensayando prácticas de 'otro mundo posible'.

## 2.1. El contexto socioeconómico y político

Una lectura del contexto socioeconómico actual, de tipo *estructural*, muestra que para los países del hemisferio Sur, en nuestro caso para América Latina y el Caribe, el proceso de recepción de la modernidad no fue mucho más que un proceso selectivo de modernización, que respondió y continúa respondiendo a las necesidades de las 'islas de prosperidad' en las propias metrópolis y a los intereses del gran capital externo<sup>22</sup>. En cierta medida, la independencia de los países hasta entonces colonias de sus respectivas metrópolis, benefició solamente a ciertos sectores de la sociedad, en el interior de la misma estructura esclavista, heredada de la colonización<sup>23</sup>. Los ideales de progreso, democracia y bienestar, de igualdad y fraternidad, de ciencia y técnica, entre otros, para América Latina, de cierta forma, significaron el pasaje del colonialismo a un neocolonialismo, disfrazado de progreso<sup>24</sup>. Hoy, los antiguos colonizadores tienen –en el monopolio de la tecnología, en el sistema comercial y financiero internacional y, sobre todo, en la deuda externa– los mecanismos de prolongación de la dependencia de países periféricos de un centro financiero hegemónico. Empresas trasnacionales y capital financiero, sin barrera alguna, mantienen las 'venas abiertas' de América Latina y el Caribe y del hemisferio Sur como un todo, en el flujo diario de un billón de dólares hacia los países del Norte, con la anuencia de las 'oligarquías herodianas', que gobiernan nuestros países<sup>25</sup>. El pensamiento único, fundado en la falacia de que el sistema liberal capitalista es el 'fin de la historia'<sup>26</sup>, legitima y refuerza esta situación en el plano

---

POBLET, *Contra la modernidad*, Ed. Libertaria, Madrid 1985; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986.

21 Tratase de un fenómeno, además de complejo, también ambiguo, cf. O. OANNI, *Teorías de la globalización*, Siglo XXI, México 1998; M. ROLDÁN, *Globalización o mundialización*, Universitaria, Buenos Aires 2000; J. C. LAVIGNE, Mundialización y universalización, in *Christus* (México) 6 (1997) 50-60; B. ULRICH, *Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998; A. COMÍN I OLIVERES, "La mundialización: aspectos políticos", in F. FERNÁNDEZ BUEY/X. ALEGRE et alii, *Mundialización o conquista?* Sal Terrae, Santander 1999; L. PAZOS, *La globalización. Riesgos y Ventajas*, Diana, México 1998. En todo caso, la primera globalización fue mercantilista; la segunda, financiera, en la medida en que el poder no está más en las manos de los dueños de capital, sino del sistema financiero como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, el Club de París, etc.

22 L. R. BENEDETTI, « Quando un tissu social se déchire », in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., p. 17-18.

23 Cf. J. O. BEOZZO, « Globalisation en Amérique latine dans le contexte historique des interactions mondiales », o. cit., p. 104.

24 Cf. A. BRIGHENTI, *Dívida Externa e Neocolonialismo. Por uma globalização da Solidariedade*, Paulinas, São Paulo 2002. Ahí se detallan los mecanismos actuales, que perpetúan la óptica colonizadora del pasado.

25 S. VALADEZ FUENTES, *Globalización y solidaridad. Una aproximación teológico-pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, México 2005, p. 21-48.

26 Cf. F. FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, Rocco, Rio de Janeiro 1992.

estructural. De una globalización mercantilista, pasamos a una globalización financiera. Ambas tienen en común la misma lógica de exclusión<sup>27</sup>.

Una lectura del contexto socioeconómico actual, de tipo *coyuntural*, muestra que el sector financiero domina la economía, transfiriendo para sí la renta de los sectores medios y bajos de la población y generando una gradual concentración de la renta en las esferas más altas de la sociedad. La brecha entre ricos y pobres continúa creciendo, sea entre hemisferios, sea entre las elites y la gran masa de la población, al interior de los países del Sur. Como constata y expresa Sebastião Salgado en su muestra fotográfica *Éxodos*, la pobreza hace a los lugares indiferentes: en todos los continentes, la misma chocante realidad – islas de prosperidad en medio de la pobreza de la mayoría. "*Dónde estoy? En San Pablo, México, El Cairo? En todas partes, legiones de personas, cuya vida es tan precaria, que no les resta otra alternativa que mendigar*"<sup>28</sup>. O, más grave aún, les resta el crimen organizado y la contravención. En términos de distribución de renta, Brasil, por ejemplo, es uno de los países más desiguales e injustos del mundo.

Los gobiernos de izquierda en América Latina, entre tanto, últimamente en número cada vez mayor, no han tenido ni la fuerza ni el coraje de romper con esta estructura. Han actuado dentro de los parámetros establecidos por las instituciones existentes, cuyo indicador más explícito es la opción por el ajuste fiscal, priorizando el 'endeudamiento sustentable', a través del pago de intereses. Tanto que la deuda externa está disminuyendo. Algunos países, como Brasil, adelantaron sus servicios o pagos para librarse del FMI o del Club de París, si bien con un alto costo social. Es que hay poca alternativa de acción en el seno de una *democracia representativa* en crisis, pues, en última instancia, ella representa la burguesía, que no tiene proyecto nacional y está aliada a los grandes intereses del capital financiero internacional. No falta voluntad, pero, en nuestros países, pasar de una democracia representativa a una democracia participativa, es muy difícil, dado que nuestras democracias nacieron por concesión de las dictaduras militares, que gobernaron los países del subcontinente aproximadamente durante veinte años. Los militares entregaron el poder a los civiles, pero a condición de la impunidad de sus crímenes, de ser ellos los garantes de la democracia, de no tocar el modelo de economía liberal y de adherir a la civilización occidental y cristiana, léase, al sistema liberal capitalista. En este contexto, los partidos son poco más que máquinas electorales. Tanto que los partidos de izquierda se preguntan si vale la pena ganar una elección, para después verse obligados a actuar dentro de las instituciones establecidas.

Constituyen señales de esperanza tanto las tentativas de integración latinoamericana como la promoción de acuerdos comerciales, sobre todo con otros países del Sur (de América Latina, África y Asia) y la no aceptación de la imposición del ALCA. También se podría citar, entre esas señales, las experiencias crecientes de economía solidaria, el rechazo por parte de los movimientos sociales de la globalización neoliberal, por más que la movilización social en vistas a la construcción de un proyecto popular se resienta a causa de la fragmentación de estos movimientos en distintas corrientes y tendencias, a veces, divergentes con relación a un programa común.

## **2.2. Época de crisis y grandes cambios: sombras y luces de la segunda hora**

Hoy, dadas las profundas transformaciones en curso en todas las esferas de la vida y de la sociedad, no hay estabilidad; ni siquiera dentro de los parámetros estructurales del contexto actual. Entre temores y esperanzas, estamos todos inmersos en una denominada 'crisis de la modernidad', precisamente de un proyecto civilizador que acabó subyugando la racionalidad a la técnica, erigiendo al 'pequeño burgués' como utopía y proclamando irrelevante la búsqueda de sentido y de una ética de la convivencia. En medio de turbulencias y tribulaciones, todavía no es posible vislumbrar con claridad adónde va a desembocar esta crisis. En todo caso, todo parece indicar que

---

27 Cf. H. ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão. Ensaios sobre economia e teologia*, Paulus, São Paulo 1994.

28 S. SALGADO, *Éxodos*, Cia. das Letras, São Paulo 2000, p. 11.

ella no anuncia 'posmodernidad', en el sentido de una superación completa de las conquistas de la modernidad, y que no se vislumbra cercana una ampliación de su proyecto. Por lo menos en tanto continuación de la imposición de un capitalismo liberal, aparentemente triunfante. La Escuela de Frankfurt ha vislumbrado el proceso en curso de una tercera ilustración – la emancipación de la razón comunicativa, al lado de la razón individual y praxica. Si bien hay signos de ella, por el momento, estamos todavía inmersos en un movimiento de hipermodernidad, de radicalización de la secularización<sup>29</sup>.

#### a) La caída de tres grandes muros

Simbólicamente, podríamos caracterizar este contexto actual de crisis de la modernidad con la caída de tres muros que, todavía hoy, nos deja perplejos:

- *la caída del muro de las fronteras nacionales*. Es un muro que cayó demasiado tarde, aunque parece que su ruina es definitiva. Corroyeron sus bases el *descubrimiento de las culturas*, al decir de Mircea Eliade, el mayor descubrimiento del siglo XX<sup>30</sup>, y la irrupción de una *conciencia planetaria*<sup>31</sup>. El descubrimiento de las culturas rompe con los etnocentrismos y con el mito de una cultura superior, propiciando la irrupción del otro como 'diferente'. No como prolongación del yo, ni como un hereje o un enemigo en potencia, sino como gratuidad, dimensión sabática de la existencia. No existe pueblo no civilizado, sino con civilización propia y diferente. Ya la irrupción de una conciencia planetaria, rompe con los regionalismos y los nacionalismos y nos insiere en un movimiento de globalización, más amplio que una mera globalización económica insolidaria, pues pasa también por las ciencias, en especial por la informática y por la robótica, la ecología, la política, la ética y por la estrategia militar. Esta conciencia planetaria – la noósfera – recuerda la expresión del astronauta John W. Young, por ocasión del quinto viaje al espacio, en 1972: "*allá abajo está la tierra, ese planeta blanco-azul, bellissimo, resplandeciente, nuestra patria humana. Desde esta perspectiva, no hay en ella blancos y negros, divisiones entre este y oeste, norte y sur. Todos formamos una única Tierra*"<sup>32</sup>.

- *la caída del muro de Berlín*. Es la ruina del muro de las utopías, fundadas en una falsa concepción de la historia, como si ella fuese un ente o un fin preconcebido, hacia el cual conducirían necesariamente los acontecimientos. Como dice Robert Menasse, si existe un basural de la historia, la caída del Muro de Berlín nos impone arrojar en él nuestra falsa concepción de historia<sup>33</sup>. Es el fin de las utopías, concebidas como dilatación indeterminada del futuro, en un mundo marcado por personas conscientes de necesidades urgentes que deben ser respondidas ya en el presente. Las personas ya no están dispuestas a sacrificar una o dos generaciones, para que sus nietos o bisnietos recojan unos frutos que no pasan de promesas.

- *la caída del muro de las Torres Gemelas*<sup>34</sup>. En tanto implosión de símbolos del capitalismo, la caída de este muro es el testimonio de que el sistema económico que se

---

29 Para una visión de los diferentes desdoblamientos de la crisis de la modernidad, en sus hermenéuticas distintas y en sus proyectos históricos antagónicos, ver A. BRIGHENTI, *A Igreja Perplexa. A novas perguntas, novas respostas*, Paulinas, São Paulo 2004, p. 45-65.

30 Cf. J. COMBLIN, "Evangelização e inculturação. Implicações pastorais", in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes/Soter, Petrópolis 1995, p. 57-89, p. 57.

31 Cf. L. BOFF, *Nova era: civilização planetária*, Ática, São Paulo 1994; ID., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo 1993.

32 Citado por L. BOFF, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo 1993.

33 Robert MENASSE, El mayor error histórico ha sido la "Historia", in *Humboldt* 117 (1996) p. 17. Sobre esta cuestión, ver también, G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador de la historia*, Barcelona 1986.

34 Hay un interesante comentario sobre el evento en J. HABERMAS, Fé e conhecimento, *Caderno Mais, Folha de São Paulo*, São Paulo 2002.

impone hoy como único y absoluto, no es el 'fin de la historia'. Contra la utopía del 'pequeño burgués', un privilegio para algunos, se erige la rebeldía reivindicativa del 'derecho de todos', del derecho de los pueblos. El 'fin de la historia' es, antes, el fin de la historia del capitalismo hegemónico de la economía de mercado. De forma trágica y aparentemente absurda está dicho con sangre que otro mundo, no sólo es necesario y urgente, sino también posible.

#### b) Significado y consecuencias

De la caída de los 'tres muros', algunas características marcan este tiempo pascual; aunque no se trata necesariamente de un pasaje hacia la 'tierra prometida'. Para que lo sea, hay tendencias que revertir.

- *El paso a una sociedad del conocimiento, la era del acceso*<sup>35</sup>. En el campo económico, la nueva revolución es el advenimiento de una sociedad del conocimiento. Estamos en otra fase del capitalismo, en que la verdadera propiedad no es el capital sino la propiedad del conocimiento. Con lo cual nos sumergimos en la era del acceso: del acceso a la información, del acceso al conocimiento. El poder, ya no está en manos de los dueños del capital o de los medios de comunicación, sino de aquellos que producen conocimiento e información. En la aurora de la modernidad, los laboratorios sustituyeron a las universidades; hoy ellas mismas se volvieron laboratorios de un saber que se hace poder – la tecnociencia. Siendo así, los nuevos excluidos son los no-conectados, los que no tienen acceso al conocimiento.

- *El paso de la sociedad a la multitud*<sup>36</sup>. La irrupción del pluralismo y la legitimación de las diferencias, contribuye a la autonomía de los sujetos frente a las instituciones. En la medida en que las personas, individualizadas y dispersas, internalizan las decisiones, las instituciones se ven vaciadas y pierden el control de la normativización de la sociedad. El control viene desde dentro de cada uno. Con eso se da el paso de la sociedad hacia la multitud. El concepto de 'pueblo' se ve sustituido por el concepto de 'multitud', entendida como los sujetos autónomos, dispersos, constituyendo algo así como 'comunidades invisibles' o virtuales. Es la falencia del 'contrato social', en la medida que entra en jaque el concepto de organización. La multitud marca el fin de la era de los 'líderes' o de personas referenciales. La responsabilidad se transfiere a lo colectivo, aunque conformado por individuos dispersos, si bien no necesariamente aislados, pues son parte integrante de la era del acceso.

- *El paso de lo estático a la innovación constante*. Los dividendos y la acumulación de la ganancia de la producción, fruto de tecnologías con cada vez mayor eficiencia, no son distribuidos, sino aplicados a la creación de nuevas tecnologías más perfeccionadas todavía. La última invención sale al mercado con sus días contados. Es el mundo de lo provisorio, de lo pasajero, de lo descartable y de lo efímero. Frente a la sensación de que nada es para siempre, entra en jaque el concepto de perennidad, de perseverancia, de persistencia. Hay una reducción de la esperanza y un encogimiento de la utopía a lo momentáneo.

- *El paso hacia una sociedad "post-social"*. Con el advenimiento de la modernidad, en el contexto de la *primera ilustración*, se dio el paso de lo religioso a lo político, con la aparición de los conceptos de Estado, soberanía, nación, pueblo, partido político, etc. Después, en el contexto de la *segunda ilustración*, se dio el pasaje de lo político a lo social, con el surgimiento de los conceptos de clase, movimientos sociales, derechos

---

35 Cf. J. RIFKIN, *A era do acesso. A transição de mercados convencionais para nteworks e o nascimento de uma nova economia*, Markon Books, São Paulo 2001.

36 Para una visión global de las profundas transformaciones en el seno del proyecto civilizador moderno y la emergencia de un nuevo paradigma, ver el excelente trabajo de A. TOURRAINE, *El nuevo paradigma*, Paidós, 2006.

sociales, sujetos sociales, etc. Hoy, se da el paso de lo social a lo cultural, con la emergencia del individuo más allá de las instituciones - el individuo con una exacerbación de lo narcisista, lo individualista y lo consumista. Es uno de los principales factores del pasaje de la sociedad a la multitud.

- *El paso de la secularización a la exculturación del cristianismo.* Con la llegada de la modernidad, hubo una primera secularización: la inmanentización de los valores cristianos en los valores y estructuras de la sociedad, en una especie de desconfesionalización del cristianismo. Con la crisis de la modernidad, en tanto hipermodernidad, hay un proceso de exculturación del cristianismo, en el sentido de erradicación de los valores cristianos de la cultura y de las estructuras de la sociedad. Ya no se necesita más de lo religioso, no se necesita ya inmanentizar lo trascendente. En este contexto, el retorno de lo religioso no significa necesariamente el regreso de lo sagrado, sino antes, la aparición de un neopaganismo, aunque ahora desprovisto del humanismo con que estaba impregnado el paganismo grecorromano, reavivado en la aurora de la modernidad.

- *El paso de la escasez a la abundancia que produce pobreza*<sup>37</sup>. Por primera vez en la historia de la humanidad, no existe el peligro de la escasez: la abundancia venció a la escasez. Entretanto, también por primera vez en la historia de la humanidad, la pobreza es producida por la riqueza. Hoy hay escasez, porque la riqueza se alimenta de la escasez de la mayoría. Hoy, más que ayer, los pobres son 'empobrecidos', en sus múltiples rostros - de indigentes, negros, indígenas, mujeres, niños, ancianos, extranjeros, etc.

- *El paso de la estabilidad a una sociedad del riesgo.* Las profundas, rápidas y constantes transformaciones nos insieren en una sociedad del riesgo y el miedo. Nadie está seguro, pues ronda continuamente el fantasma de la inestabilidad, que genera miedo. El sistema se nutre de personas sumisas por miedo a la escasez, a la violencia, a la enfermedad, etc. El miedo, en cuanto paraliza y acobarda, es hoy el principal factor de sumisión a un orden injusto y excluyente. Sin hablar que igualmente es uno de los productos más rentables.

### **2.3. Consecuencias e implicaciones culturales y religiosas**

En los años 60, la secularización suponía la creación de dos mundos en contraste, el secular y profano de cara al religioso. A partir de los años 70, contra todo diagnóstico sociológico o teológico, la tendencia se invirtió. Hoy, la religión no cesa de fortalecerse. La causa parece evidente. La racionalidad funcional, regida por la productividad y por el lucro, había dejado sin respuestas a las cuestiones ligadas a la vida, campo especialmente apropiado por la religión. A consecuencia de ello se da el "retorno de lo religioso", pero no se debe a las Iglesias o a las religiones institucionales, sino a la crisis de la modernidad<sup>38</sup>. Consecuentemente, no significa un regreso a las instituciones religiosas tradicionales, sino la irrupción de una religiosidad ecléctica y difusa, desplazando la militancia hacia la mística en la esfera de la subjetividad<sup>39</sup>. En dinámica

---

37 P. SALAMA, *Riqueza y pobreza en América Latina. La fragilidad de las nuevas políticas económicas*, Universidad de Guadalajara/Fondo de Cultura Económica, México 1999.

38 Cf. G. BALANDIER, *O contorno. Poder e Modernidade*, Bertrand, Rio de Janeiro 1997, p. 229ss. Según el autor, el desprestigio de las religiones vehiculadas por la tradición se debe a ellas mismas, en gran medida, porque presentan una salvación sin referencia a la vida inmediata.

39 Sobre los cambios en curso en el seno de la religión, ver J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1994, p. 151-163; A. N. TERRIN, *Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad*, *Selecciones de Teología* 126 (1993) 127-137; R. CAMPICHE et alii, *Individualisation du croire et recomposition de la religion*, in *Archives de Sciences sociales des Religions* 81 (1993) 117-131; en América Latina, ver M. AZEVEDO, *América Latina. Perfil complejo de un universo religioso*, in *Medellín* 87 (1996) 5-22; sobre los cambios del cristianismo con relación a la modernidad, ver D. HERVIEU-F. CHAMPION, "Les manifestations

opuesta a la actual efervescencia religiosa, las religiones institucionales se ven duramente afectadas por la crisis de la modernidad, concretamente, por la desconstrucción de los metarrelatos, el ocaso de las utopías y de los grandes referenciales de sentido.

De la misma forma que con relación a las instituciones en general, también en el campo de la experiencia religiosa, se constata una autonomía de los sujetos en relación a las instituciones, desplazando las decisiones en materia religiosa hacia la esfera de la subjetividad. En el seno de una modernidad en crisis, la fragmentación del saber, de un saber secularizado, contribuye al surgimiento de múltiples fuentes de sentido y de comportamiento al lado del cristianismo, con mayor espacio a la subjetividad, a la libertad y a la participación. Eso contribuye al eclipse de un 'catolicismo cultural', de cristiandad, y a la irrupción de un catolicismo cada vez más fundado en opciones personales. Además de un derecho, la religión pasó también a ser una opción. Esto genera, al interior de la Iglesia, una gran diversidad de experiencias religiosas cristianas. La gama va desde el contingente de católicos más ligados a una Iglesia masificada, de presencia ocasional y práctica funcional, hasta los segmentos de participación más efectiva. Entre éstos, están los que se aferran a un catolicismo tradicional, los que se organizan en grupos más allá de la institución, como los movimientos, o los que se organizan en Iglesia comunidad, con participación activa en las bases.

Es la irrupción de lo religioso, con una generosa oferta de creencias, en una especie de 'mercado de lo religioso'. Hoy, la experiencia religiosa, cada vez menos es factor de 'sentido' de mundo, de identidad, de enraizamiento y, cada vez más, respuesta a la angustia, puerto de certezas, que se expresa en bienestar material y en emoción religiosa<sup>40</sup>. El individualismo cultural y la búsqueda de bienestar inmediato, lleva al individuo a poner también la religión a su servicio. En contrapartida, para responder a las demandas del mercado y vender sus 'productos', la religión se presenta cada vez más eficiente y organizada conforme al *marketing*. Es esa religión difusa, invisible, implícita, diluida, que se tornó, hoy, el producto más rentable del capitalismo<sup>41</sup>.

Como muchos estudiosos han llamado la atención, el retorno de lo religioso no es necesariamente un regreso de lo sagrado. Esa efervescencia religiosa al interior de una modernidad en crisis se afirma de modo cada vez más claro, como una radicalización de la secularización<sup>42</sup>, por dos razones básicas. Por un lado, la experiencia religiosa entró en el circuito del mercado, transformándose en un bien de consumo, rentable. Por otro, dada la exclusión creciente y cada vez más intensa de amplios segmentos de la población, la religión se unió de tal modo a las condiciones materiales de la vida o de la existencia, que se transformó en un puro 'reflejo' de la 'materialidad' de las condiciones de supervivencia. La religión, hoy, adquiere un sentido inmediato y pragmático, ligada a la magia, a la curación, al exorcismo, a la bendición, etc. Muy poco exigente desde el punto de vista ético, pero eficiente a nivel místico en términos de júbilo, éxtasis, catarsis y emoción<sup>43</sup>.

#### **2.4. Consecuencias e implicaciones en el mundo de los excluidos**

La modernidad en América Latina y el Caribe significó modernización para unos pocos y exclusión para la mayoría. Entre nosotros, hay islas de prosperidad, rodeadas de un mar de pobreza. Entretanto, la 'cultura del capitalismo' no alcanza sólo al 20% de

---

contemporaines du christianisme et la modernité", in Centre T. Moro, *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris 1990.

40 D. TEIXEIRA MONTEIRO, Igrejas, seitas e agências. Aspectos de um ecumenismo popular, in *Diógenes* 2 (1982), p. 5-26.

41 Cf. J. RIFKIN, *A era do acesso. A transição de mercados convencionais para networks e o nascimento de uma nova economia*, op. cit. Ver, também, A. P. ORO-C. A. STEIL (Eds.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997.

42 L. R. BENEDETTI, « Quando un tissu social se déchire », in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., p. 29.

43 Cf. L. AMARAL, *Carnaval da Alma*, Vozes, Petrópolis 2000.

privilegiados de estas 'islas', sino a todos, despertando deseos irrealizables<sup>44</sup>. En otras palabras, la modernidad y su crisis alcanzan a todos, aunque de manera distinta. Para la minoría, la crisis de la modernidad hasta constituye un bien, pues significa más autonomía para la subjetividad, más independencia frente a las instituciones, mayor bienestar personal ya en el presente, en fin, la posibilidad de reconstruir la propia identidad a partir de los valores que más le convienen. Para estas minorías, la subjetividad marca un distanciamiento de las instituciones, inclusive de las religiones institucionalizadas, ya que no sólo les es posible sino que incluso les conviene permanecer lejos de ellas. Ya para las grandes mayorías, la modernidad y su crisis no repercuten del mismo modo.

Para la gran mayoría excluida, el distanciamiento frente a las instituciones, no representa fluctuación, autonomía y mayor espacio de libertad para la subjetividad, sino sumergimiento y desamparo<sup>45</sup>. No significa protección y promoción de identidades que se dieran el lujo de internalizar sus decisiones, sino sentimiento de orfandad y rechazo. Pues, se trata de subjetividades, sí, pero no de sujetos; al contrario, son subjetividades masificadas, fragmentadas, masa sobrante, de las cuales el sistema y los 20% de privilegiados prescinden. Antes, mejor ni existiesen, pues dejarían de constituir una amenaza a sus privilegios.

Para esa masa sobrante, sumergida frente a la sociedad organizada y sus instituciones, las religiones institucionales, con sus innumerables requisitos, son también un lujo de pocos. Dado lo que es y donde está, no hay cómo integrarse a ellas. En lo cotidiano de la mayoría excluida, también la fe vive de la creatividad y de la informalidad, no fluctuando, sino 'por fuera y por debajo' de las instituciones. Por algún tiempo, en el seno del catolicismo, las CEBs se presentaban como un espacio de inclusión y participación, en tanto plasmaban un proyecto eclesiológico desde abajo y desde la periferia (eclesiogénesis), con una experiencia religiosa unida también a la materialidad de la vida, con propuesta y pretensión de renovación institucional, para que todos pudiesen caber dentro de ella. Pequeñas comunidades de vida que se presentaban así como horizonte de sentido, desde la Palabra revelada, para el mundo y para la vida personal y comunitaria. Sin embargo, la desautorización de la Teología de la Liberación, su inteligencia refleja de la fe, las puso en una ruta de coalición con un proyecto institucional hegemónico - una eclesiología cristomonista, eclesiocéntrica y jerarcológica, condenándolas a la informalidad. Ahora bien, emerger de la marginalidad y del caos implica un mínimo de institucionalización, algo necesario para continuar existiendo, pero imposible en este contexto, pues significaría la asimilación interna de las viejas y caducas formas institucionales y, consecuentemente, su propio aniquilamiento<sup>46</sup>. En América Latina y el Caribe, los pobres se sienten, no sólo huérfanos de sociedad sino, cada vez más, huérfanos también de Iglesia.

Para la fe militante en la marginalidad de las instituciones sociales y religiosas, restan dos caminos. Uno es, desde la experiencia eclesial, ya sin el espacio institucional, enlistarse en los movimientos sociales, en las ONGs, en fin, en los cuerpos intermediarios de la sociedad. Como se trata de organismos también al margen de la sociedad, pero con un mínimo espacio y amparo semi-institucional, se continúa huérfano, pero por lo menos no solo. Otro camino, el más trillado, es refugiarse en el seno del pentecostalismo. No tanto del pentecostalismo católico, que fluctúa por encima de la institución y, por lo tanto, es un lujo de minorías, sino del pentecostalismo evangélico. El pentecostalismo católico también profesa una fe secularizada, a través de una experiencia religiosa unida a la vida (prosperidad material, salud física y psíquica), pero todavía es 'fe de tradición'. Tanto es así que cabe dentro de la institución. Ya el pentecostalismo evangélico es 'fe de conversión', para 'fuera y para abajo' de las instituciones, justamente donde se

---

44 L. R. BENEDETTI, « Quand un tissu social se déchire », in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., p. 18.

45 Asumo, en lo que sigue la perspectiva de la excelente lectura de la crisis de la modernidad en América latina de L. Carlos SUSIN, "Le danger de vivre et la créativité de la foi", in H.A.M. MULLER – D. VILLEPELET, *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, op. cit., p. 31-51.

46 Ibid., p. 32-35.

encuentra la mayoría excluida. Aquí, se va de 'conversión en conversión', de 'iglesia' en 'iglesia'. No es 'pentecostalismo espiritual' de privilegiados, sino 'pentecostalismo corporal' de los pobres, que si no es espacio alternativo de eclosión e inclusión en el seno de la sociedad, por lo menos rescata la dignidad, da autoestima, sugiere sentido moral y, sobre todo, infunde esperanza y voluntad de luchar. Es una religiosidad de supervivencia, que ayuda a vivir de cabeza erguida y a esperar contra toda esperanza, con razón o sin razones, pues el sentido no puede ser la preocupación primera<sup>47</sup>.

Entretanto, este modo de vivir en la informalidad de la fe ¿es una puerta de entrada o de salida de la religión? Por un lado, dada la estrecha vinculación con la materialidad de la vida, no deja de ser un paso más del actual proceso de radicalización de la secularización y, por lo tanto, la puerta de salida más rápida de la religión. Es una forma de experiencia religiosa, inserta en el actual mercado de lo religioso, buscando producir frutos palpables, concretos, situados, y resultados inmediatos. Una forma de religión, que busca ser más eficiente desde el punto de vista místico que desde el ético. En esta perspectiva, estaría el pentecostalismo católico afirmándose cada vez más como un movimiento de radicalización de la secularización. Por otro lado, el pentecostalismo evangélico, a pesar de su informalidad, y dada su necesaria creatividad para sobrevivir a pesar de las instituciones, puede ser una nueva puerta de entrada a la religión. Dios quiere la vida a partir del cuerpo y la 'religión del cuerpo' puede ser un espacio privilegiado de reinención de una experiencia religiosa, que sea instancia de sentido, sí, pero de un sentido que confronte 'toda la fe con toda la vida'. De un sentido que sea el hilo que teje, en un todo armonioso, la globalidad de la vida en el seno del plan de creación y de redención, según las exigencias de los días de hoy y las circunstancias desde las cuales los pobres buscan ser fieles al Evangelio de Jesús. Evangelio éste, siempre Buena Nueva para los que son o, más propiamente, fueron hechos 'cojos, ciegos, hambrientos, sordos, mudos, forasteros, prisioneros, enfermos, prostitutas... en fin, legión de Lázarus, pero que tienen el poder de 'salvar' al "rico epulón", por cuanto sólo acogemos a Jesucristo, en la medida que socorremos a los pobres (Mt 25,25ss).

### **3. DESAFÍOS PARA LA MISIÓN EVANGELIZADORA DESDE EL CONTEXTO DE HOY**

El mejor punto de partida para llegar a cualquier lugar es siempre aquél donde la gente está. También en la obra de la evangelización. Ser cristiano, contribuir como Iglesia con la realización del Reino de Dios, desde nuestra historia, implica no ignorar ni huir de la propia realidad, por más dura y desconcertante que sea. Quien cree en el Resucitado, sabe que la realidad, por más dura y contradictoria que sea no tiene la última palabra, la tiene el Señor de la Vida, en quien la vida no conoce ocaso.

Haciendo una decantación del contexto socioeconómico, político y cultural de América Latina y el Caribe, emergen por lo menos cuatro grandes desafíos para la misión, hoy. Se trata de desafíos desde el contexto; hay otros de otra índole, que no vienen al caso en este rápido abordaje.

#### **3.1. Como Iglesia, situarse dentro del mundo; pero, ¿de qué mundo?**

El Concilio Vaticano II situó a la Iglesia precisamente 'dentro' del mundo, ni encima ni abajo, sino en el seno de la sociedad, para ser su servidora, en una actitud de diálogo e de búsqueda. Sin embargo, no basta situarse dentro del mundo. Dada la escandalosa realidad económica, política, social y cultural de nuestros días, cabe preguntarse, desde el Evangelio, qué lugar debe ocupar la Iglesia dentro de este mundo. La cuestión crucial para la Iglesia hoy, no es simplemente situarse dentro del mundo, sino dentro de qué mundo. ¿Solidaria de quiénes?, ¿del mundo del 20% de privilegiados

---

47 Ibid., p. 36-38.

o de la mayoría excluida? Y, desde el mundo en el que la Iglesia debe estar, ¿qué proyecto defender o apoyar en pro de un mundo de todos y no sólo de algunos?<sup>48</sup>

La tradición eclesial que se hace eco de la Conferencia de Medellín y que tiene en la teología latinoamericana su inteligencia refleja de la fe, se sitúa desde el 'reverso de la historia'. No del lado de aquellos y en la perspectiva de los que hacen la historia de exclusión de ayer y de hoy, sino junto a aquellos que la padecen. "Una Iglesia de los pobres, para que sea la Iglesia de todos", como decía Juan XXIII, implica un cambio radical en el modo como Occidente ha tratado al otro, al diferente, en su lógica ya de asimilación, ya de rechazo. Una misión universal implica romper con el eurocentrismo, etnocentrismos y regionalismos, para poder testimoniar un Evangelio Buena Nueva de salvación para todos<sup>49</sup>. Urge superar cualquier resquicio y, mucho más, sueños quiméricos de una mentalidad de cristiandad y entrar en la edad de la razón comunicativa<sup>50</sup>, dialogal, respetuosa de la alteridad, vista no como imperativo ético, sino como dimensión sabática de la existencia, horizonte de nuevas posibilidades. No atraeremos a los escépticos y críticos del cristianismo, mucho menos a la 'Iglesia de los pobres', con la vuelta a las viejas seguridades del pasado, menos aún con un atrincheramiento identitario o una redogmatización de la religión<sup>51</sup>.

Para situarse dentro del mundo de la mayoría, de los que no hacen sino que padecen la historia transida de injusticia y esclavitud, antes que nada es preciso ver la realidad. Lo que no deja ver, no es tanto no querer ver, como la pérdida de contacto directo y real con el mundo de los excluidos. La distancia nos inmuniza en la insensibilidad y en la 'dureza de corazón', transformando la crudeza de lo real en realidad virtual. Es preciso osar exponerse a ver, por la solidaridad, aunque también por la ayuda de las ciencias, más allá de toda conciencia ingenua o cínica de la realidad<sup>52</sup>. No hay peor ciego que el que no quiere ver, es cierto, pero no basta querer ver. Hay ciertas realidades que para verlas se necesita una mirada diferente y, para cambiarlas, es preciso mudarse. Lo que también es gracia.

### **3.2. Hacer del ser humano el camino de la Iglesia**

El destino del Pueblo de Dios, no es diferente del destino de la humanidad como un todo. Peregrina en la historia compartiendo 'las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias' de todos los seres humanos. El cristianismo, como toda auténtica religión, procura dar una respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia humana – a la cuestión de la muerte (Pascua-Resurrección), a la cuestión de la vida (Navidad-Encarnación) y de la convivencia (Pentecostés-Comunión). Por eso, por un lado, la Iglesia hoy, más que nunca, precisa descentrarse de sus cuestiones internas y ponerse en sintonía con las grandes aspiraciones de la humanidad. La religión, en cuanto mediación de salvación, descentra a la Iglesia de sí misma y la lanza hacia una misión no exclusiva. El cristianismo es portador de la respuesta más completa, pero no la única. El espacio estrictamente religioso o intraeclesial, no agota la misión de la Iglesia, signo e instrumento del Reino de Dios en el corazón de la historia. Dios quiere salvar a todos y es necesario que la Iglesia, en tanto mediación privilegiada, sea la Iglesia de todos, aun de aquellos que no son Iglesia.

Por otro lado, hacer del ser humano el camino de la Iglesia, implica superar los tradicionales paradigmas onto-teológico y hermenéutico, desde donde se ve al ser humano como si fuese simplemente una categoría universal, sin rostro y sin patria, un

---

48 Son cuestionamientos que van en la óptica de de G. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1984.

49 Quedó en la memoria de todos nosotros cuando un indígena ecuatoriano, durante una visita del papa a su país, le entregó la Biblia, pidiendo que la llevase de vuelta, pues, para ellos, en lugar de signo de vida, había sido realidad de opresión y muerte.

50 Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris 1987.

51 Cf. R. LUNEAU-P. LADRIERE, *Le retour des certitudes*, Centurion, Paris 1988 y, también, de los mismos autores, *Le rêve de Compostelle*, Centurion, Paris 1990.

52 Cf. P. THION, *Cinq siècles de non-rencontre. Quelques réflexions au terme d'un colloque*, in *La foie et le Temps* 5 (1992) 470-478.

ente habitado por hambre de sentido. Estos paradigmas, el primero de la cristiandad y, el segundo, de la actual teología europea, no conducen a la acción evangelizadora a aterrizar en lo concreto de la historia, a situarla frente a las contradicciones de su contexto. Dios quiere la vida a partir del cuerpo y, hoy, no se puede perder de vista que así como es la riqueza la que produce pobreza, en cierta medida son los incluidos los que generan excluidos. Como decía Don Hélder Cámara, en el vértice de la espiral de la violencia, en el mundo de hoy, está el hambre. Y ¿quién puede impedir la marcha de un pueblo con hambre? Dos tercios de la humanidad duerme con hambre y el otro tercio duerme con miedo de los que tienen hambre<sup>53</sup>. La teología latinoamericana, tomando en serio la economía, trajo a luz la exigencia del reconocimiento del otro, en cuanto alteridad negada en el ámbito económico, concretamente el pobre o el empobrecido<sup>54</sup>, aunque es consciente de que no es el único factor generador de pobreza.

La solidaridad, la compasión y la opción por los pobres es el hilo-de-oro que atraviesa todo el mensaje revelado, expresando la escandalosa parcialidad de Dios en la defensa del inocente<sup>55</sup>. Como también es escándalo, por motivo diametralmente opuesto que, pasados más de dos milenios de cristianismo, la opción por los pobres en la Iglesia se encuentre en niveles próximos a la tibieza<sup>56</sup>. Es tiempo de que la Iglesia saque las consecuencias del evangelio social de Jesucristo, para que la religión cristiana sea de hecho experiencia salvífica, tanto en la esfera personal como social. Está en juego la credibilidad, no sólo de la Iglesia, sino del propio Evangelio. En este sentido, la Iglesia en América Latina y el Caribe y su teología han dado una contribución valiosa, conforme testimonian sus mártires de las causas sociales, que también son una fuerte interpelación a la Iglesia universal.

### **3.3. Hacer del pluralismo, no una apertura, sino un presupuesto**

En nuestro subcontinente, el desafío es hacer cesar la lógica colonialista y neocolonialista de rechazo y de asimilación del otro, que viene de fuera, pero que también está dentro, y crear espacios para voces y rostros 'otros' de nuestro pluralismo arcaico y reprimido. El pluralismo, más que una apertura, es un presupuesto. En Occidente, el pluralismo es resultado de una crisis de la modernidad, que hizo estallar desde dentro los metarrelatos y los universales. Entre nosotros, significa el descubrimiento de las idiosincrasias que la manera colonialista de ver al 'otro' había reprimido y ocultado. En realidad, en nuestros pueblos siempre hubo, de un lado, pluralismo y, del otro, resistencia a la imposición de universales del centro, ya sean expresiones de eurocentrismo o de romanismos eclesiásticos. En los relatos religiosos, que son el alma de nuestras culturas nativas, como la cultura guaraní, por ejemplo, lo malo es estar sometido al 'Uno', exactamente lo opuesto de la concepción greco-occidental. Para los guaraníes, en el principio estaba lo 'Múltiple', tal como en la cosmovisión cristiana de un Dios Trinidad y su paradigma perijorético, hacia el cual también converge el paradigma de la 'nueva física', la física cuántica. La 'tierra sin males', no es la tierra del 'Uno', sino de lo 'Múltiple', su *arjé*, que, por ser múltiple, no es por ello *anarjé*, al contrario, es sustentación de un orden (cosmos) múltiple. Por eso, para nosotros, cultural y religiosamente hablando, pluralismo no significa pérdida de unidad, sino reencuentro con los orígenes. La falta de un centro, de universales, no significa pluralismo caótico, sino un orden plural<sup>57</sup>.

Por eso, el pluralismo, no como mera apertura o concesión, sino como un presupuesto, significa que antes de hablar de 'sujeto', es necesario referirse a la

---

53 En la primera mitad del siglo pasado, Josué de Castro, sociólogo brasileño, en *Geografia da Fome*, decía que "metade da humanidade dorme com fome e a outra metade dorme com medo dos que têm fome". Hoy, la misma realidad se agravó.

54 J. CROZIER, L'Église catholique reconaître-t-elle le génocide indien?, in *Sens Magazine* 4 (1992) 15 -18.

55 Cf. J. SOBRINO, aprender a unir lo divino y lo humano, in *Sal Terrae* 91 (2003) 817-829.

56 J. I. GONZÁLEZ FAUS, Por una reforma evangélica de la Iglesia, in *Diafonía* 77 (1996) 11-34, aquí p. 11.

57 L. Carlos SUSIN, "Le danger de vivre et la créativité de la foi", op. cit., p. 38-39.

alteridad. Dado que el sujeto es plural, el primado pertenece a la alteridad<sup>58</sup>. Es la concepción del otro, no como prolongación del 'yo'-mismidad, sino como 'diferente', el totalmente otro<sup>59</sup>. Diferencia que no es amenaza o potencial enemistad, sino instancia de enriquecimiento y de nuevas posibilidades. Tampoco el otro como 'imperativo ético' y, por lo tanto, mero objeto de una acción mía, de cuya relación verticalista retorno igual, sino como gratuidad o dimensión sabática de la existencia, de cuyo encuentro, en una relación dialogal y horizontal, 'yo' y 'tú' se enriquecen mutuamente.

Así, en el campo de la misión, no hay destinatarios, sino interlocutores. Tal como en el hecho de la revelación de Dios. Para que haya revelación, no basta que Dios se manifieste; es preciso que el ser humano responda acogiéndola. El punto de partida de una misión en la óptica dialogal del Evangelio es el otro, pues, en cuanto comunicación, ella sólo comienza cuando el otro responde<sup>60</sup>. Este 'otro' no es una mera categoría ontológica, universal. Tiene cuerpo, es sujeto plural, tanto desde el punto de vista cultural, como religioso y al interior de una misma confesionalidad. Es un ser situado, en contextos particulares y concretos. Por eso, la misión implica diálogo intercultural, interreligioso y, entre cristianos, intraeclesial, cuyo resultado, cuando la misión es evangelización inculturada, es el nacimiento o la consolidación de Iglesias culturalmente nuevas, inculturadoras del Evangelio, en el horizonte de una eclesiología pluriforme.

La actitud que pauta el encuentro con el otro, con el diferente, en lugar de la manipulación o inclusive de la seducción, que no deja de ser la más sutil de las violencias, es la de la persuasión, sobre todo por el testimonio. Pues, cómo evangelizar sin predicar el Evangelio y cómo predicar el Evangelio, sin dar testimonio de él. El testimonio es la expresión de la discreción de la acción misteriosa de Dios, siempre respetuoso de la libertad del ser humano, que jamás se impone, sino que se propone. A toda evangelización explícita, precede necesariamente una evangelización implícita. La primera forma de hablar de Dios es hablar de Él sin hablar. Antes de hablar sobre contenidos, cabe al mensajero ser mensaje, pues, en la obra de la evangelización, el método también es mensaje. Una persona evangelizada es siempre resultado de la complicitad de dos libertades: la libertad de Dios, en comunicarse y ofrecer el don de la salvación, y la libertad humana, en responder a la propuesta de Dios. Son los misteriosos lazos que unen fe y obras. Éstas, no son meros reflejos de la fe, pues para acoger la fe es preciso colocarse existencial y vitalmente en su perspectiva, situando la libertad más allá de un mero voluntarismo. Según las Escrituras, conoce a Dios quien se lanza a la aventura y el riesgo de entregarse personalmente<sup>61</sup>.

### **3.4. Una misión universal, desde la Iglesia Local**

El Concilio Vaticano II redescubrió la universalidad del cristianismo en la particularidad de las Iglesias Locales. La Iglesia de la Cristiandad había tendido a confundir la 'catolicidad' con la particularidad romana; la 'universalidad' como una determinada particularidad que se extiende sobre las demás, aniquilándolas y absorbiéndolas. Catolicidad no es uniformidad generalizada. La universalidad de la Iglesia se debe no a una única forma de ser, sino a la misma fe; a su fuente trinitaria y al don de la salvación que Dios ofrece a todo el género humano<sup>62</sup>. Según los Hechos de los Apóstoles, la unidad consiste en tener lo mismo en común (Hech 2,42ss).

Para el Concilio, sólo existe Iglesia cuando hay una asamblea visible, que se reúne en torno a su apostolicidad, en la figura del obispo. El término 'Local', designa la realización de la Iglesia en un determinado lugar y, el término 'Particular', se refiere a la

---

58 Ibid., p. 48.

59 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 409. Perspectiva puesta de relieve por E. LEVINAS, *Ethique et Infini*, Faard, Paris 1982; ID., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1987.

60 J. COMBLIN, "Evangelização na atualidade", in A. APARECIDO DA SILVA (Org.), *América latina: 500 anos de evangelização. Reflexões teológico-pastorais*, op. cit., p. 39.

61 Cf. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, T. I et II, Cerf, Paris 1991.

62 Cf. C. DUQUOC, "Creo en la Iglesia". *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Col. Presencia Teológica 112, Sal Terrae, Santander 2001, p. 125129.

particularidad cultural, geográfica o ritual de una determinada Iglesia. Por eso, en la antigüedad, las Iglesias se denominan 'Iglesias en' y no 'Iglesias de', justamente porque son 'porción' del Pueblo de Dios y no 'parte'. Ellas nacen diferentes, sin que por eso se excomulguen. La parte no contiene el todo, pero la porción sí. De este modo, en la Iglesia Local, está la Iglesia toda, aunque no toda la Iglesia. Está 'la Iglesia toda', pues es depositaria de la totalidad del misterio de la salvación. Pero no 'toda la Iglesia', porque ninguna Iglesia Local agota este misterio<sup>63</sup>. De ahí que la catolicidad de la Iglesia está, desde la Iglesia Local, en la comunión de las Iglesias, en tanto la Iglesia de Jesucristo es 'Iglesia de Iglesias'<sup>64</sup>.

En esta perspectiva, la Iglesia, cuanto más inculturada, cuanto más encarnada en cada cultura, tanto más es universal y católica. Y, al revés, cuanto más encarnada en una única cultura y presente de este modo en las demás culturas, tanto menos es católica y universal. Dadas las diferencias entre pueblos y culturas, sólo habrá unidad si se diera la acogida de la diversidad. Cuanto más espacio para las diferencias, más unida es la Iglesia. No es que la unidad tolere la diversidad. Es que, si la unidad no fuera unidad de diversidades, será solamente uniformidad. Y, la Iglesia, dejaría de ser católica. Pero, hay que reconocer que, a pesar de la nueva eclesiología y de la nueva teología de la Iglesia Local elaboradas por el Vaticano II, en la práctica, poco se ha caminado en el sentido de una efectiva descentralización y mayor autonomía de las Iglesias Particulares. La inculturación del Evangelio, ha ido poco más allá de la reflexión teológica.

Según el Concilio, la Iglesia Local está fundada y edificada por la Palabra de Dios. La Iglesia es una institución de la Palabra<sup>65</sup>, que precede la congregación de los fieles. Por lo tanto, como recuerda Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, 'la Iglesia existe para evangelizar' – "ay de mí si no evangelizara" (1Cor 9,16). Ella misma es resultado de la evangelización. De ahí brota la misión universal de la Iglesia, justamente del carácter misionero de la Iglesia Local, llamada, primero a evangelizarse continuamente a sí misma, configurándose un rostro propio y, después, a ir 'a todos los pueblos' a suscitar comunidades inculturadoras de la fe en su espacio local, a partir de sus particularidades. El testimonio necesita de la comunidad, pues el cristianismo no es solamente un modo de pensar o de ver, sino una forma diferente de vivir. Es un modo de ser y de vivir en comunidad.

Finalmente, una misión forjadora de comunidades con rostro propio, culturalmente nuevas, precisa preguntarse por el modo de ser comunidad hoy y por su tamaño. Cuanto al modo, el nuevo paradigma cultural, que marca el paso de la sociedad hacia la multitud, a través de la emancipación de los individuos que, frente a las instituciones, internalizan personalmente sus decisiones, lleva a la Iglesia a repensar su propio concepto de comunidad. Lo que implica, entre otros, crear dentro de sí, espacios de mayor autonomía para las subjetividades y la acogida de las diferencias. Forzosamente, eso redonda en la necesidad de una reforma institucional, en que se deberá sacar del actual contexto sociocultural el lenguaje para expresar la fe, así como sus estructuras, para que la Iglesia se configure históricamente de un modo no contradictorio con el mensaje que vehicula.

En cuanto al tamaño de la comunidad, también para la vivencia de la fe, es necesario tener un 'tamaño humano'. En América Latina y el Caribe, constituyen un referencial de comunidad, estructuralmente con espacio para la autonomía de las subjetividades y las diferencias, de tamaño humano, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Por diversas razones. De entre ellas, primero, porque descentralizan y articulan las 'grandes comunidades' impersonales o masivas en ambientes simples y vitales, tornándose un espacio promotor de rescate de la identidad, dignidad y autoestima. Segundo, abren espacio a los excluidos – los pobres, sean marginados por razones

---

63 Cf. F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, p. 1516.

64 Cf. J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. L'éclesiologie de communion*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987.

65 En esta perspectiva, el Concilio concibe al ministro del sacramento del orden, no como ministro del culto, sino de la Palabra, sobre la cual se cimientan los sacramentos.

económicas, étnicas, de edad, de género o culturales<sup>66</sup>. En su seno, los pobres dejan de ser objeto de la caridad o de la asistencia ajena, para tornarse sujetos de otro mundo posible, inclusivo y solidario. Tercero, las CEBs unen fe y vida, adhiriendo la religiosidad al sentido, sí, pero también a la materialidad de la vida, consciente de que Dios quiere la vida a partir del cuerpo. En ellas, la religión, lejos de ser alienación, asume un carácter explícito de liberación, encarnando en la historia la parcialidad de Dios frente al pobre y al sufrimiento injusto. Cuarto, las CEBs hacen de los laicos 'protagonistas' de la evangelización, tal como preconizó *Santo Domingo*. En ellas, los laicos llegan a su mayoría de edad, en tanto se insertan en una Iglesia toda ella ministerial, que tiene en el bautismo la fuente de todos los ministerios. Eclesiológicamente, posibilitan el pasaje desde el binomio clero-laicos, tributario de una eclesiología que se funda en la distinción y separación de dos categorías desiguales de cristianos, para el binomio comunidad-ministerios. En este binomio, hay una Iglesia toda ella corresponsable, dada la radical igualdad en dignidad de todos los ministerios.

### **A modo de conclusión**

En el contexto tanto de la primera como de la segunda globalización, predomina la lógica de la exclusión del otro en cuanto diferente, cultural o religiosamente hablando. En la primera globalización, esta actitud es más explícita; en la segunda, es más sutil y velada, aunque no por eso, menos descalificante y excluyente. Si bien propiamente ya no haya 'tercer mundo' –no porque hubiéramos ascendido al primero, sino simplemente por falta del segundo–, continúa habiendo centro hegemónico y periferia excluida, tanto en el plano social como en el eclesial. En la esfera eclesial, dificultades muy concretas en torno a realidades vitales para la Iglesia en América Latina, comprueban la manutención de esta óptica: la desautorización, aunque más en la práctica que en el discurso, de una primera teología particular –la teología latinoamericana–, diferente de la única central y hegemónica; la frecuente matización y adjetivación de la opción por los pobres –'amor' preferencial y no opción, preferencial y no exclusiva–; la falta de apertura al modo de ser de las Comunidades Eclesiales de Base, que se ponen en la perspectiva de una mayor inculturación de la liturgia, de la creación de nuevos ministerios laicales, de un reconocimiento de la participación más efectiva de las mujeres, etc. La gestación de una tercera ilustración, fundada en el respeto y acogida de las diferencias, en el pluralismo como un presupuesto para pensar las identidades y los sujetos, pone tales posturas universalizantes y discriminadoras en la contramano de la historia. Entre tanto, es en el seno de la historia que la Iglesia necesita ser mediación de la salvación de todo el género humano, no sólo caminando con ella, sino también interactuando y contribuyendo en la definición de los rumbos de la humanidad. Si, desde el primer momento, la Iglesia hubiese estado sintonizada con la modernidad e interactuado con ella, con espíritu de diálogo, servicio y profetismo, renunciando a cualquier postura apologética, ciertamente muchos de los equívocos y exasperaciones del proyecto civilizador moderno habrían sido redimensionados o evitados.

Además, "una Iglesia de los pobres, para que sea la Iglesia de todos", en palabras de Juan XXIII, exige la renuncia a la tentación de una 'iglesia barroca' – de la visibilidad, la masa y el poder. En la perspectiva del Vaticano II, urge para nuestro tiempo una Iglesia signo antes que fuerza y poder; una Iglesia testimonial, para que el Evangelio sea creíble; una Iglesia que renuncie a la tentación de disputa del mercado religioso y acepte ser minoría o resto, si fuera preciso, para no perder su vocación profética. En otras palabras, más allá del discurso, el contexto actual exige que la Iglesia se coloque dentro del mundo de los excluidos, siendo solidaria con ellos y, así, continúe actualizando en la historia la escandalosa parcialidad de Dios frente al pobre, al sufrimiento del justo y del inocente. Nuestro contexto exige el testimonio de una Iglesia que, además del sujeto social, asuma también el lugar social de los pobres. El reconocimiento público y oficial de

---

66 A. BRIGHENTI, La mundialización de desafíos hasta entonces continentales. Interpelaciones para la inteligencia de la fe cristiana desde Brasil, in *Concilium* 296 (2002) 419-426, aquí p. 423.

los mártires de las causas sociales, el principal patrimonio de la Iglesia en América Latina y el Caribe, daría un gran impulso a la evangelización en el continente.

En esta perspectiva, que el cristianismo recupere su fascinación, hoy, pasa por la práctica eclesial de un auténtico humanismo, abierto y comprometido con la defensa y promoción de la vida, tanto dentro como fuera de la Iglesia. La concepción soteriológica de Medellín, concibiendo la salvación como 'pasaje de situaciones menos humanas, a más humanas', reivindica un cristianismo más cuidadoso de la vida, más ecológico, más femenino, más pluricultural y plurirreligioso, más democrático o *koinonía*. En resumen, es preciso conectar salvación, tanto con las aspiraciones y necesidades reales de las personas, como con las grandes causas de los pueblos, por cuanto el destino del Pueblo de Dios se insiere en el destino de la humanidad como un todo.

Eso exige hacer del pluralismo un presupuesto, sobre todo dentro de la Iglesia, que se traduzca en pluralismo teológico, litúrgico y disciplinario. En América Latina y el Caribe, para que indígenas y afroamericanos, por ejemplo, se sientan más Iglesia, el cristianismo necesita reformular, desde sus matrices culturales, el lenguaje, los ritos, las estructuras, o sea, la configuración histórica de la Iglesia como un todo. La 'mecha que todavía humea' de la teología india merece ser protegida y reanimada, así como la de la teología afro, de género, de la ecoteología y de otras configuraciones, que vienen en la estela de la teología latinoamericana.

Este 'rostro propio' de la Iglesia en América Latina, preconizado por *Puebla* y, a su vez, inspirado en la *Evangelii Nuntiandi*, depende de una legítima y sana autonomía de las Iglesias Locales, dentro de los parámetros de la solicitud pastoral de la colegialidad episcopal. Una eclesiología pluriforme aboga por Iglesias Locales encarnadas en la diversidad de sus culturas y en el respeto y diálogo con las expresiones religiosas presentes. Es una cuestión de acogida y respeto a la obra de Dios, operada en el Espíritu, en el corazón de todas las culturas y religiones, que el cristianismo viene a redimensionar y plenificar –pero jamás a suprimir– con la Buena Nueva de Jesús de Nazaret. Las Iglesias Locales, con su obispo al frente, rompiendo con mimetismos eurocentristas o romanizantes, están llamadas en esta hora difícil de los pueblos de América Latina y el Caribe, a ejercitar la creatividad y a arriesgarse por los pobres y excluidos. No de modo aventurero y solitario, sino solidario, no descuidando el discernimiento y la investigación, el debate y la escucha del Espíritu, en la búsqueda de las respuestas inpostergables a las legítimas preguntas de los que, desde los sótanos de la humanidad, levantan su voz. Trata de salvar multitudes, condenadas por una lógica de exclusión, que contraría la lógica inclusiva y solidaria del Evangelio de la cual la Iglesia es depositaria.