

J. F.  
Gorski

# EL DESARROLLO HISTORICO DE LA MISIONOLOGIA EN AMERICA LATINA

Orientaciones  
Teológicas del  
Departamento  
de Misiones  
del CELAM:  
1966-1979

P. Juan F. Gorski, M. M.

EL DESARROLLO HISTORICO DE LA MISIONOLOGIA EN AMERICA LATINA

LA PAZ  
BOLIVIA  
1985

**ITEPAL**  
**Instituto Teológico Pastoral**  
**para América Latina - CELAM**  
**BIBLIOTECA**

**EL DESARROLLO HISTORICO**  
**DE LA MISIONOLOGIA**  
**EN AMERICA LATINA:**

**ORIENTACIONES TEOLOGICAS DEL DEPARTAMENTO**  
**DE MISIONES DEL CELAM (1966 - 1979)**

**JOHN F. GORSKI, M. M.**

Biblioteca Boliviana  
D.E. N.º 4524-85 P.  
La Paz - Bolivia  
Instituto Teológico Pastoral  
del Consejo Episcopal  
de América Latina - CELAM

**LA PAZ - BOLIVIA**

IBIBIOTECB  
pBIB AMÉRICA LATINA - CEIAM  
Instituto Teológico Pastoral  
ITEPAL

EL DESARROLLO HISTÓRICO  
DE LA MISIONOLOGÍA  
EN AMÉRICA LATINA

ORIENTACIONES TEOLÓGICAS DEL DEPARTAMENTO  
DE MISIONES DEL CEIAM (1968-1979)

JOHN F. GORSKI, M.M.

Derechos Reservados  
D.L. N° 42-234-85 P.  
Impresor:  
Talleres - Escuela de Artes Gráficas  
del Colegio Don Bosco  
LA PAZ - BOLIVIA

**ARZOBISPADO DE LA PAZ**  
**BOLIVIA**

C. Ballivián N° 1277 - Casilla 259  
Teléfonos: 351251 - 341920

---

Visto el testimonio aprobatorio de la Universidad Gregoriana de la tesis "El desarrollo histórico de la misionología en América Latina" del Rvdo. P. Juan Gorski, M.M.; concedemos el **IMPRIMATUR**.

La Paz, Mayo 20 de 1985

† Jorge Manrique Hurtado  
Arzobispo de La Paz

Mons. Alberto Aramayo Z. SDB  
Canciller del Arzobispado

## INTRODUCCION

En 1979, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla (México) formuló una declaración de gran significado histórico no sólo para la Iglesia en ese continente sino también para la Iglesia universal. Por vez primera ese Episcopado, además de señalar muchas situaciones necesitadas de una atención misionera en el mismo continente, reconoció colegiadamente y de modo explícito e inequívoco su responsabilidad misionera hacia otros continentes y se comprometió a intensificar sus esfuerzos en ese sentido. En Puebla la Iglesia latinoamericana conscientemente decidió ser más clara y activamente misionera.

Esperamos ver en los años venideros una intensificación de la actividad misionera en y desde América Latina. Y en una consecuencia de ésta, podemos esperar que la Iglesia latinoamericana buscará ofrecer a sus misioneros una adecuada información misionológica para capacitar a sus misioneros en vistas a la evangelización de los pueblos. En base a estas esperanzas, podemos presagiar un futuro en que la reflexión misionológica, ya presente incoactivamente en la vida de la Iglesia, será aún más desarrollada y valorada.

Si, en este sentido, Puebla puede considerarse como el punto de partida de una nueva misionología latinoamericana, en otro sentido puede considerarse como un punto de llegada. Pues las orientaciones misioneras de esa Conferencia no nacieron por una generación espontánea, sino más bien fueron el resultado histórico de una reflexión misionológica propiamente latinoamericana que tuvo sus orígenes después del Concilio Vaticano II.

El objetivo de esta disertación es el estudio del **desarrollo histórico de la misionología en América Latina en el período de 1966 al 1979**, es decir, el período comprendido entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Puebla. Nuestro estudio se limita no sólo a un espacio cronológico de unos doce años, sino también a un conjunto determinado de fuentes documentales. Estudiamos en particular **las orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM** (El Consejo Episcopal Latinoamericano). Explicamos el por qué de estas limitaciones concretas.

En primer lugar, limitamos nuestro estudio al período indicado porque antes de él es difícil (si no imposible) encontrar un cuerpo coherente de reflexiones misionológicas **propriadamente latinoamericanas**. Podemos afirmar sin distorsionar sustancialmente la verdad histórica que la misionología latinoamericana efectivamente nació de la misionología del Concilio, la que confirió a aquella su configuración fundamental. Por supuesto nos referimos a la **misionología** en el sentido que esta ciencia multidisciplinaria ha adquirido en la historia reciente de la Iglesia y en el contexto de las disciplinas académicas: una reflexión consciente y sistemática sobre la fundamentación teológica de la evangelización de los pueblos y sobre los diversos aspectos teóricos y prácticos de la misión de la Iglesia. No negamos la conveniencia y aún la necesidad de emprender estudios sobre la misionología implícita operante en los diversos esfuerzos misioneros realizados en el continente desde la época de su primera evangelización hasta los años recientes. Pero aquí nos referiremos a una reflexión misionológica **consciente y explícita**.

En segundo lugar, concentramos nuestro estudio en las orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM porque éste ha sido el protagonista principal de la reflexión misionológica en América Latina desde su fundación en 1966. De hecho, hemos escogido esa fecha como el punto de partida de nuestro estudio precisamente porque ella corresponde al origen del Departamento. A diferencia de la misionología desarrollada en otros continentes (especialmente antes del Concilio), la de Latinoamérica ha sido contextualizada no en las instituciones académicas sino más bien en un órgano especializado de un organismo episcopal continental. Siempre ha sido orientada directamente al servicio de la actividad misionera de las Iglesias particulares del continente y ha sido nutrida tanto de su relación institucional con el colegio episcopal como de sus vínculos directos con los misioneros en las bases. Mientras que esta misionología latinoamericana siempre ha destacado la importancia del estudio serio de la teología de la misión y de las ciencias humanas auxiliares, también ha sido orientada constantemente a la iluminación de problemáticas misioneras concretas, lo que le confiere una riqueza y originalidad propias. Creemos por estas razones que el Departamento de Misiones es el mejor (si no el único) representante de la reflexión misionológica latinoamericana durante el período posconciliar.

Nuestro estudio abarca las orientaciones del Departamento de Misiones durante sus cuatro primeras gestiones administrativas. Lo concluimos con el fin de la cuarta gestión en 1979 por varias razones. En primer lugar, durante esta gestión la reflexión teológica del Departamento llegó a asumir una mayor precisión y profundidad. Segundo, la fecha conclusiva coincide con la celebración de la Conferencia de Puebla, cuyas orientaciones misioneras fundamentalmente no se pueden comprender sin el conocimiento del influjo que ejercía en ellas el Departamento. Tercero, el autor de esta disertación desempeñaba el oficio de Secretario Ejecutivo del Departamento en su cuarta gestión y también participó en la

Conferencia de Puebla, lo que le ha permitido tener acceso directo a documentos útiles. Cuarto, la quinta gestión no se había concluido todavía cuando ya se comenzó la redacción de esta disertación.

El tema originalmente proyectado para la disertación no había sido el estudio del desarrollo de las orientaciones misionológicas del Departamento de Misiones del CELAM durante todo este período; más bien se proyectó estudiar sintéticamente el enfoque teológico centrado en el misterio pascual que el Departamento había formulado en los años 1975-1979. Pero se vio desde el comienzo que era necesario contextualizar este enfoque dentro de las reflexiones teológicas anteriores del Departamento y delante del trasfondo de la situación eclesial y misional contemporánea. Pues este enfoque pascual, en parte, resultó de una inquietud por buscar "un centro de gravedad" teológico fundamental para aclarar el sentido de las diversas dimensiones complejas de la problemática misionera. Nació de un esfuerzo por valorar las riquezas inherentes en las reflexiones anteriores y precisar algunos aspectos teológicos todavía confusos. Aunque la concentración de la teología de la misión en el misterio pascual se debía más radicalmente a la misma centralidad de este misterio en la revelación divina, es imposible comprender este enfoque pascual sin un conocimiento de su contextualización histórica y misionológica.

Así lo que originalmente debía ser sólo la contextualización de un estudio sistemático del enfoque pascual de 1975-1979 se convirtió en una investigación histórico-teológica bastante completa en sí misma. Aunque hubiéramos querido poder hacer ambas cosas, las limitaciones del tiempo y del espacio disponibles (una síntesis del enfoque pascual requeriría unas cien páginas más en una disertación ya excesivamente larga) nos han permitido hacer sólo una de ellas, la que constituye el prerequisite indispensable para la otra. Tenemos que dejar la elaboración de un estudio más completo del enfoque pascual para el futuro. Sin embargo, creemos que hemos podido presentar los rasgos sobresalientes del mismo en los últimos capítulos de la disertación, lo suficiente para tener una visión comprensiva de las orientaciones del Departamento hasta 1979.

El hecho de que el autor de este estudio ha sido el Secretario Ejecutivo del Departamento en su cuarta gestión, y un consultor de él en el período anterior, ha sido a la vez ventajoso y gravoso. Ha sido ventajoso porque le ha permitido comprender el Departamento y sus orientaciones, particularmente en los años 1975-1979, desde adentro. Este conocimiento le ha permitido ver la relación interna entre varios temas teológicos y su desarrollo y modificación durante los diferentes períodos. Ha sido gravoso porque le ha obligado a observar un mayor rigor metodológico para ser fiel a la verdad objetiva. Ya que él se siente privilegiado de haber sido el colaborador —y de seguir siendo el amigo y hermano— de dos Obispos Presidentes del Departamento, cuyos aportes a sus orientaciones se estudian en este trabajo, y ya que él mismo ha contribuido en parte a ellas, este hecho le ha obligado a ser más escrupuloso en documentar objetivamente lo que él conocía por experiencia personal. Asimismo, du-

rante el curso de las investigaciones realizadas él tuvo que reconocer humildemente que varias de sus impresiones previas sobre la historia y las orientaciones del Departamento tenían que ser objetivizadas, aclaradas, completadas, revisadas y aún corregidas a la luz de los hechos documentales. Al iniciar sus investigaciones el autor creía que podía resumir muy rápida y concisamente las orientaciones del Departamento hasta 1975, para luego proceder a realizar el estudio deseado del enfoque pascual. Pero este trabajo resultó ser no sólo más difícil de lo que esperaba sino también más enriquecedor. El resultado es, en un sentido, menos de lo proyectado originalmente (i. e., no se produjo la síntesis deseada del enfoque pascual), pero también es mucho más: efectivamente, una historia documental de las orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM desde sus comienzos hasta la Conferencia de Puebla.

La **metodología** empleada en esta disertación está determinada básicamente por las fuentes consultadas. Al comienzo de cada una de las tres partes de ella (las que corresponden a diferentes periodos históricos) se describen las fuentes consultadas y la metodología adaptada a ellas. Resumiremos éstas brevemente aquí.

Para el período más remoto, la gestión de 1966-1969 presidida por Mons. Gerardo Valencia Cano, nos hemos limitado básicamente a los documentos finales de los tres primeros Encuentros del Departamento (los de Ambato, de Melgar y de Caracas). Hemos citado textualmente casi todas las partes de los documentos que revelan la orientación teológico-pastoral del Departamento (algunas partes sólo se resumen, conservando en lo posible la terminología original). El primero de los documentos no ha sido publicado y es posible que las ediciones hechas de los otros ya estén agotadas. Hemos intentado también mostrar la interrelación de los temas expuestos, insinuando el desarrollo futuro de algunos y los antecedentes históricos de otros. Al comienzo de esta Primera Parte hemos estudiado también las orientaciones misioneras presentes en la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Río de Janeiro en 1955 (de la que resultó la creación del CELAM) y los acontecimientos que condujeron a la fundación del Departamento de Misiones. Aunque éstos no entran estrictamente en el período abarcado por esta disertación, hemos creído necesario y útil ofrecer una visión de la pre-historia del Departamento. Asimismo incluimos un estudio de las orientaciones misioneras de la Segunda Conferencia (la de Medellín, 1968) para ver cómo éstas se relacionan con el enfoque teológico del Departamento.

El segundo período abarca las dos gestiones presididas por Mons. Samuel Ruiz García (1969-1972 y 1972-1974). Durante este período hubo un Encuentro nacional (el de Xicotepec), no auspiciado oficialmente por el Departamento, pero cuyas conclusiones fueron publicadas por él; nos hemos limitado a presentar un resumen descriptivo de ese basado en fuentes secundarias. Hubo sólo un Encuentro oficial del Departamento

en esa época (el de Iquitos en 1971). Citamos textualmente toda su reflexión doctrinal, pero ésta es tan concisa y breve en su formulación que nos vimos obligados a estudiar las ponencias presentadas en el Encuentro para discernir el sentido probable que esa reflexión hubiera tenido para los que estaban presentes en Iquitos. Mientras que los documentos del período anterior eran más precisos y detallados en su formulación, y por lo tanto casi bastaba su exposición para entenderlas, el de Iquitos, debido a la ambigüedad de algunas de sus formulaciones y a la complejidad o importancia histórica de la problemática tratada, mereció un comentario más extenso. Por eso, el capítulo dedicado a Iquitos es el más largo de la disertación. Para estudiar las orientaciones del Departamento de la gestión de 1972-1974, hemos consultado y presentado dos textos inéditos: un Informe oficial presentado al CELAM a fines de 1972 y un documento interno preparado a fines de 1974 para el nuevo Presidente del Departamento.

El tercer período (1975-1979) corresponde a la cuarta gestión del Departamento presidida por Mons. Roger Aubry. Durante esta gestión hubo un Encuentro (el de Manaus en 1977) pero sus conclusiones no exponen una reflexión propiamente teológica. Sin embargo, se publicaron dos documentos oficiales que presentan las orientaciones teológico-pastorales del Departamento: un opúsculo monográfico escrito por Mons. Aubry y el aporte departamental para la Conferencia de Puebla. Habíamos reservado el examen del primero para el estudio sintético del enfoque pascual originalmente proyectado. Presentamos y explicamos el contenido del segundo en nuestro estudio de la influencia que hubiera tenido el Departamento en las orientaciones misioneras de Puebla, en el último capítulo de la disertación. En el penúltimo capítulo presentamos una visión histórica del contexto de las reflexiones teológicas realizadas durante esta gestión, acudiendo a más de veinte documentos internos del Departamento, los que también revelan los rasgos sobresalientes de su visión doctrinal.

En general, podemos decir que nuestro método ha sido histórico-analítico. Hemos intentado exponer y describir las orientaciones teológicas del Departamento durante los diferentes períodos históricos, trazando el desarrollo de algunos temas característicos y claves y observando las modificaciones significativas que aparecieron en diversos momentos. En nuestra conclusión general hemos intentado presentar una visión más sintética de los aspectos principales del enfoque teológico del Departamento.

Como ya observamos, esta disertación se divide en tres partes correspondientes a las tres Presidencias del Departamento entre 1966 y 1979. La Primera Parte comprende cinco capítulos, la Segunda tres y la Tercera, dos. Cinco de los diez capítulos se dedican a los varios Encuentros estudiados. Tres de ellos consideran las orientaciones misioneras de las Conferencias Generales del Episcopado celebradas en Río;

Medellín y Puebla, y la relación de éstas al enfoque departamental. Los dos restantes tratan de las orientaciones del Departamento en aquellos períodos en que éstas se presentan en documentos no relacionados a un Encuentro. Ya que explicamos el contenido de estos capítulos en las introducciones a cada una de las tres partes de la disertación, no vemos la necesidad de hacer lo mismo en esta Introducción general.

Al final de esta Introducción, el autor de esta disertación quisiera expresar su gratitud profunda a su Moderador, el R. P. Jesús López-Gay, S. I., quien le ayudó a precisar el objetivo de la misma y a escoger una metodología apropiada, le orientó con sus consejos sabios, le facilitó algunas fuentes documentales sumamente útiles, le ofreció numerosas observaciones tanto iluminadoras como críticas y, sobre todo, le inspiró confianza por medio de su paciencia, su optimismo y su interés profundo en el desarrollo del trabajo emprendido.

## INDICE GENERAL

	Pág.
Introducción .....	VII
 <b>Primera Parte:</b>	
LA ACTIVIDAD MISIONERA EN Y DESDE AMERICA LATINA A LA LUZ DEL CONCILIO (Las orientaciones iniciales del Departamento de Misiones del CELAM: 1966-1969) .....	1
 <b>CAPITULO I: HACIA LA FUNDACION DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES (1955-1966) .....</b>	
1.1. Introducción a la Primera Parte .....	3
1.2. La orientación misionera presente en la Conferencia de Río y en la creación del CELAM (1955) .....	5
1.3. Los pasos hacia la fundación del DMC (1956-1966) .....	12
 <b>CAPITULO II: LA ORIENTACION INICIAL DEL DEPARTAMENTO (El Encuentro de Ambato: 1967) .....</b>	
2.1. La demarcación del concepto de "misiones" en América Latina	15
2.2. Un mayor impulso misional en América Latina .....	19
2.3. Pastoral misionera en América Latina .....	22
 <b>CAPITULO III: LA EXPLICITACION DE LA VISION TEOLOGICO-PASTORAL DEL DEPARTAMENTO (El Encuentro de Melgar: 1968) .....</b>	
3.1. La problemática teológico-pastoral de la misión .....	28
3.2. Un marco doctrinal: "La Iglesia misionera" .....	31
3.3. Las "situaciones misioneras" en América Latina .....	37
3.4. Orientaciones para una renovación de la pastoral misionera en América Latina .....	41

CAPITULO IV: LA PROBLEMATICA MISIONERA EN MEDELLIN (1968) .....	51
4.1. El aporte del DMC a Medellín .....	52
4.2. ¿Por qué no un documento sobre la actividad misionera? ...	53
4.3. La orientación misionera de Medellín .....	55
4.4. El aporte de Medellín a la reflexión teológica del DMC.....	57
4.5. Recapitulación .....	65
CAPITULO V: EL APORTE FINAL DE LA GESTION DE 1966-1969 (El Encuentro de Caracas: 1969) .....	67
5.1. La situación de la Iglesia misionera .....	68
5.2. Reflexión teológico-pastoral sobre la misión .....	69
5.3. Líneas de acción .....	71
<b>Segunda Parte:</b>	
LA BUSQUEDA DE UNA IGLESIA "ENCARNADA" EN LAS CULTU- RAS AUTOCTONAS DE AMERICA LATINA (Las orientaciones del De- partamento de Misiones en el período de 1969-1974) .....	75
CAPITULO VI: UNA MIRADA CRITICA A LA PASTORAL INDIGENA (1969-1970) .....	77
6.1. Introducción a la Segunda Parte .....	77
6.2. El Encuentro de Xicotepec (1970) .....	79
CAPITULO VII: LA "ENCARNACION" DE LA IGLESIA ENTRE LOS PUEBLOS INDIGENAS (El Encuentro de Iquitos: 1971) .....	85
7.1. El análisis de la situación del hombre amazónico .....	87
7.2. La reflexión teológica en Iquitos .....	89
7.2.1. La Iglesia misionera .....	92
7.2.2. Iglesia encarnada .....	97
7.2.3. Iglesia transformante .....	124
7.2.4. Iglesia en búsqueda de unidad .....	133
7.3. Las proyecciones pastorales de Iquitos .....	137
7.4. El "Epílogo" de Iquitos .....	156
7.5. Una recapitulación de las orientaciones de Iquitos .....	157
7.6. Observaciones sobre la teología expuesta en Iquitos .....	160

	Pág.
CAPITULO VIII: UN PERIODO DE CONSOLIDIFICACION Y DE TRANSICION (La gestión de 1972-1974) .....	167
8.1. La situación del DMC a fines de 1972 .....	167
8.2. Las líneas doctrinales del DMC a fines de 1972 .....	170
8.3. El enfoque teológico-pastoral del DMC en la transición entre gestiones noviembre de 1974) .....	181
 <b>Tercera Parte:</b>	
DEL SINODO DE EVANGELIZACION A LA CONFERENCIA DE PUEBLA (Las orientaciones del Departamento de Misiones en el período de 1975-1979) .....	201
CAPITULO IX: AL SERVICIO DE LA CAPACITACION MISIONERA (Visión histórica de la gestión de 1975-1979) .....	203
9.1. Introducción a la Tercera Parte .....	203
9.2. La puesta en marcha de la nueva gestión .....	207
9.3. Algunos momentos claves en el desarrollo de la cuarta gestión del DMC .....	234
CAPITULO X: EL APORTE DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES A LA CONFERENCIA DE PUEBLA .....	259
10.1. La atención a las situaciones misioneras en América Latina	260
10.2. La dimensión universal de la misión .....	289
10.3. Algunas observaciones finales .....	304
Conclusión .....	307
Bibliografía .....	319

**PRIMERA PARTE**

LA ACTIVIDAD MISIONERA EN Y DESDE  
AMERICA LATINA A LA LUZ DEL CONCILIO

LAS ORIENTACIONES INICIALES DEL DEPARTAMENTO  
DE MISIONES DEL CELAM

(1966 - 1969)

## CAPITULO I

# HACIA LA FUNDACION DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES

(1955 - 1966)

### 1.1. Introducción a la Primera Parte

El estudio del desarrollo histórico de la misionología en América Latina, manifestado en las orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM (el DMC)<sup>1</sup>, lógicamente debería comenzar desde la misma fundación de ese Departamento, la que tuvo lugar en 1966. Pero las instituciones humanas normalmente tienen su "pre-historia", y el DMC no es una excepción. En su caso, esa pre-historia no sólo proporciona informaciones interesantes sobre el nacimiento de una institución sino también demuestra los rasgos de un despertar misionero ya presente en la Iglesia latinoamericana cuando ella estaba adquiriendo un sentido de su propia identidad y unidad dentro del catolicismo mundial.

En este **primer capítulo**, entonces, se presentan los factores históricos que contribuyeron al establecimiento del Departamento de Misiones del CELAM. Tomamos como nuestro punto de partida la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Río de Janeiro en 1955, en la cual se decidió establecer un organismo coordinador permanente al servicio de las Conferencias Episcopales de las naciones del continente: el "Consejo Episcopal Latinoamericano", o el CELAM<sup>2</sup>. Indicaremos las dimensiones de la visión e inquietud misioneras presentes en la Conferencia de Río, las que conducirían eventualmente a la fundación del DMC en 1966.

1. Desde su fundación en 1966 hasta al menos el año 1979, el Departamento de Misiones del CELAM ha sido conocido dentro de ese Consejo y entre los sectores misioneros del continente como el "D.M.C." o "DMC"; usaremos esta sigla frecuentemente por razones de brevedad.

*Nota:* actualmente se usa la sigla: "DEMIS".

2. El uso de la sigla "CELAM" es más corriente que el nombre completo del Consejo; a veces usaremos el término "el Consejo" cuando su significado es claro en un contexto determinado.

El año 1966 ya se sitúa a comienzos de la época "posconciliar". Veremos que desde su organización inicial, el DMC se inspiraba fuertemente en las orientaciones expuestas en los documentos del Concilio Vaticano II, particularmente en su Decreto sobre la Actividad Misionera: el **Ad Gentes**<sup>3</sup>. Observaremos igualmente que el Departamento, al preocuparse principalmente de las situaciones misioneras existentes en América Latina, también promovía la formación de la conciencia eclesial sobre la dimensión universal de la misión. Son estas consideraciones las que dan a esta primera parte su título: "La actividad misionera en y desde América Latina a la luz del **Concilio**".

Esta primera parte (con la excepción del primer capítulo, que trata de los pasos **hacia** la fundación del Departamento) se dedica al estudio de las orientaciones del DMC durante su primera gestión, la que fue presidida por Mons. Gerardo Valencia Cano y que abarca el período de octubre de 1966 hasta noviembre de 1969<sup>4</sup>. La base principal de nuestro estudio será los documentos producidos en los primeros Encuentros departamentales. Fueron éstos los que establecieron las líneas fundamentales de la reflexión teológico-pastoral del DMC.

El **segundo capítulo** considera las orientaciones iniciales delineadas por el DMC en su "Primer Encuentro, funcional y organizativo", tenido en **Ambato** (Ecuador) en abril de 1967. El año siguiente, estas reflexiones iniciales fueron superadas por la visión más comprensiva y sintética de la teología de la misión proyectada en el Encuentro de **Melgar** (Colombia); el estudio de las orientaciones de este Encuentro se presenta en el **tercer capítulo**. En el mismo año de 1968, se celebró en **Medellín** (Colombia) la Segunda Conferencia General de Episcopado Latinoamericano, y aunque ésta no fue un Encuentro del DMC, vemos la conveniencia de examinar la manera en la problemática misionera fue tratada en ella para ver su relación con el enfoque del DMC; esto hacemos en **cuarto capítulo**. En el **quinto capítulo** consideramos el último Encuentro de esta primera gestión del DMC, celebrado en **Caracas** (Venezuela) en septiembre de 1969<sup>5</sup>.

3. Normalmente citaremos los documentos del Concilio conforme al uso corriente; v.g., las primeras palabras del texto latino con la abreviatura de las mismas, con o sin puntos (lo que depende mayormente de lo que se usa en la documentación citada).
4. Cfr. *Documentación CELAM*, Año V, N° 26, pp. 470-471.
5. En este estudio, nos referiremos frecuentemente a las "gestiones" o períodos administrativos del DMC. Durante su historia, el CELAM experimentó con varias formas de estructuras y las gestiones no eran todas de la misma duración. En el período tratado en este estudio (1966-1979), hubieron dos gestiones de *tres* años (1966-1969 y 1969-1972), una de *dos* años (1972-1974) y otra de *cuatro* años (1975-1979). La última gestión realmente comenzó a fines de 1974 y debía durar hasta fines de 1978, pero en este estudio decimos 1975-1979 porque esa gestión efectivamente se puso en marcha a comienzos de 1975 y se prolongó hasta marzo de 1979 debido a la postergación de la Conferencia de Puebla.

Habiendo introducido el contenido general de la primera parte de este estudio, examinaremos los acontecimientos que condujeron a la fundación del Departamento de Misiones del CELAM.

## 1.2. La orientación misionera presente en la Conferencia de Río y en la creación del CELAM (1955)

Ya que el Departamento de Misiones es un organismo del CELAM, su "pre-historia" comienza con la creación de ese Consejo. Consideraremos aquí las circunstancias concretas e inmediatas que condujeron a la fundación del CELAM durante la Conferencia de Río de Janeiro y también las orientaciones misioneras expuestas en ese encuentro del Episcopado Latinoamericano.

En 1955, el Papa Pío XII convocó una "Conferencia General del Episcopado Latino-Americano" <sup>6</sup> para "estudiar con toda atención" los problemas pastorales del continente —sobre todo el de la escasez del clero— "y acordar un plan y método concretos para poner por obra, con solitud y competencia, todo cuanto exijan las necesidades de los tiempos" <sup>7</sup>. Los obispos reunidos en Río estudiaron los problemas pastorales mayores y adoptaron una serie de resoluciones sobre los mismos dentro de la Conferencia misma, pero reconocieron que una planificación eficaz y una acción coordinada requirieron una estructura permanentemente de servicio a nivel continental. Entonces, pidieron por unanimidad "la creación de un Consejo Episcopal Latino-Americano" <sup>8</sup>. El Papa inmediatamente acogió esta petición <sup>9</sup>, y así nació el CELAM.

Pero nuestro estudio no tiene como su objeto el de la historia de las Conferencias Generales del Episcopado ni del CELAM, como tal, sino el del desarrollo de la reflexión misionológica en América Latina. Entonces dirigiremos nuestra atención particular a las orientaciones misioneras expresadas en el contexto de la Conferencia de Río. Citaremos al Papa mismo, a su delegado para presidir la Conferencia (el Cardenal Piazza) y a las Conclusiones formuladas por los obispos.

### 1.2.1. El impulso misionero dado por la Santa Sede

En sus Letras Apostólicas *Ad Ecclesiam Christi*, el Papa Pío XII manifiesta su esperanza de que la activación apostólica de la Iglesia en Amé-

6. Cf. CONFERENCIA GENERAL DE EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (Río de Janeiro, 25 de Julio - 4 de agosto de 1955), *Conclusiones*, Tipografía Poliglotta Vaticana (Roma: 1956), pp. 118. Citado como Río.

7. S.S. PAPA PIO XII, Letras Apostólicas *Ad Ecclesiam Christi*, dirigidas al Card. Piazza antes de la Conferencia, el 29 de junio de 1955. Cf. A.A.S., 47 (1955), pp. 539-544; cita de la p. 542. Citamos la traducción "no oficial" del documento publicado en: Río, p. 15.

8. Cf. Río, "Título XI: Consejo Episcopal Latino-Americano", n. 97 de las *Conclusiones*, p. 82.

9. *Ibid.*, p. 84.

rica Latina tenga frutos no sólo al interior del continente sino también más allá de sus fronteras. Con estas palabras el Sumo Pontífice expresa al Cardenal Piazza su deseo de que esa Iglesia asuma pronto una responsabilidad misionera universal:

... abrigamos la gozosa esperanza de que la América Latina se dispondrá en breve, con vigoroso empeño, a cumplir la misión que la Divina Providencia parece haber confiado a ese inmenso continente, que se enorgullece de su fe católica, de tomar parte preferente en la nobilísima tarea de comunicar también, en el futuro, a los preciosos dones de paz y salvación<sup>10</sup>.

Y al final de las mismas Letras, cuando el Papa reconoce la necesidad urgente del continente de recibir la colaboración de misioneros de otras partes, él vuelve a expresar la misma esperanza:

Estamos seguros de que los beneficios ahora percibidos serán devueltos más tarde considerablemente multiplicados. Llegará un día en que América Latina podrá restituir a toda la Iglesia de Cristo lo que haya recibido...<sup>11</sup>.

La audacia apostólica manifiesta en estas palabras de Pío XII es particularmente impresionante cuando uno considera que en ese tiempo la Iglesia latinoamericana apenas estaba llegando a tomar conciencia de los desafíos misioneros existentes en el mismo continente.

Estos desafíos fueron señalados muy claramente por el Cardenal Adeodato Piazza, Prefecto de la S.C. Consistorial y Presidente de la Conferencia de Río, en su discurso sobre "el problema de la evangelización"<sup>12</sup>. Esta ponencia del delegado del Papa demuestra no sólo una visión misionológica no típica de su tiempo sino también un conocimiento muy detallado de las situaciones humanas, pastorales y misioneras de América Latina.

En primer lugar, es muy significativo históricamente, que en una época cuando la palabra **evangelización** apenas fue usada en los círculos misionológicos y teológicos católicos<sup>13</sup>, el Cardenal no sólo la emplea en el título de su discurso sino también afirma inequívocamente al inicio del mismo: "Evangelizar... es la misión específica de la Iglesia...". Y al insistir en la integridad del contenido del Evangelio, también urge

10. Traducción castellana de: *Río*, p. 15.

11. *Ibid.*, p. 19.

12. CARD. ADEODATO PIAZZA, "El problema de la evangelización", discurso pronunciado en portugués en Río, el 30 de julio de 1955, traducido y publicado en: *Río*, pp. 89-111.

13. Cf. JESUS LOPEZ-GAY, "Evolución histórica del concepto de 'Evangelización'", en *Documenta Missionaria*, N° 9 (Roma: 1975), pp. 161-191. El P. DOMENICO GRASSO, en su artículo, "Evangelizzazioni. Senso di un termine" (*loc. cit.*, p. 22), cita un uso católico de la palabra en 1956.

que éste sea confrontado “con la realidad vivida” y adaptado “a las condiciones mudables y a las exigencias de los tiempos” para que sea aceptado por los oyentes “como doctrina y como norma práctica de vida”<sup>14</sup>. Si estos acentos ahora se dan por supuestos —después del Concilio y de la *Evangelii Nuntiandi*—<sup>15</sup>, no nos parece que fueran tan comunes en 1955.

El Cardenal abarca el tema de la responsabilidad misionera universal de la Iglesia en América Latina —aunque no con la misma fuerza y claridad manifiestas en las palabras de Pío XII—, proponiendo las bases teológicas y pastorales para que ésta se convierta en realidad. El insiste en la corresponsabilidad de todos los obispos en la evangelización de todos los pueblos, y esto lo hace diez años antes de los textos conciliares que abarcan el mismo tema<sup>16</sup>. Veremos más adelante que este punto llegará a ser considerado fundamental en las orientaciones misioneras del DMC. Asimismo, para promover la participación de los fieles en las obras misionales, el Cardenal urge el establecimiento de organismos eclesiales en las naciones del continente para la animación y cooperación misioneros<sup>17</sup>.

Pero tal vez el aporte más significativo del Cardenal Piazza consiste en su manera de llamar la atención del Episcopado sobre las “exigencias actuales de la evangelización” al interior del continente. En su análisis extenso y detallado de esta problemática, sitúa en el primer lugar, “el problema misional”. Para él, las “tierras de misión” no son pocas en América Latina, ni se restringen a las circunscripciones jurídicamente erigidas como tales:

Basta tomar en las manos un **Anuario Pontificio** para constatar cuántas tierras de misión existen, aun hoy día en América Latina. No hay casi ninguna nación en la que no se encuentren como misiones oficialmente reconocidas, alguna prefectura o Vicariato Apostólico. Pero debemos ser sinceros... existen no pocas Prelaturas “nullius” y aun Diócesis constituidas, que de hecho son tierras de misión. La evangelización es todavía para nosotros un camino a recorrer; por lo tanto, el problema misionero se impone, con preferencia a cualquier otro, al estudio y empeño apostólico<sup>18</sup>.

14. PIAZZA, *Discurso citado, loc. cit.*, p. 89.

15. S.S. PAPA PABLO VI, *Exhortación apostólica acerca de la Evangelización del mundo contemporáneo* (8 de diciembre de 1975); citado como *Evangelii Nuntiandi* o con la sigla: EN; cf. por ejemplo, el N° 18 para el contexto considerado aquí.

16. PIAZZA, *discurso citado, loc. cit.*, pp. 90-92; cf. LG 23-24; CD 6; y AG 6 y 29.

17. *Ibid.*, pp. 98-99.

18. *Ibid.*, p. 97.

Veremos también más adelante que la existencia de verdaderas "situaciones misioneras" más allá de los límites de los "territorios de misión" será, desde los comienzos del DMC, uno de los problemas más enfatizados en el enfoque del Departamento. El Cardenal demuestra una gran percepción misionera al destacar esta problemática ya en 1955. Para él, las categorías jurídicas y territoriales parecen ser menos importantes que las teológicas y socio-religiosas: es la situación concreta de los grupos humanos no evangelizados o insuficientemente evangelizados lo que determina donde hay "misiones". Para el Cardenal, las etnias culturalmente particulares merecen una atención misionera particular: "los indios y, parejamente, . . . la gente de color"<sup>19</sup>. Sería casi superfluo observar que la evangelización de estas minorías étnicas —especialmente de los pueblos indígenas— habría de ser la preocupación prioritaria y constante del DMC desde sus comienzos. Finalmente, el Cardenal sitúa la "cuestión social" en el contexto de la evangelización, preguntando, "¿Quién no advierte en el subsuelo de la sociedad actual, aspiraciones violentas de justicia, mezcladas con fermentos de amenazadoras intolerancias...?" y reconociendo que la Iglesia tiene que recoger "el grito de los desheredados y el anhelo de los pueblos"<sup>20</sup>. Su lenguaje aquí anticipa el de las subsecuentes Conferencias de Medellín (1968)<sup>21</sup> y de Puebla<sup>22</sup>. Y aunque es justo observar que él no se refiere aquí a la problemática misionera sino al "mundo de trabajo", las preocupaciones expresadas aquí entrarán también en las orientaciones del DMC.

Habiendo reconocido los aportes valiosos sobre la temática misionera presentes en las palabras del Papa Pío XII y de su delegado quien presidió la Conferencia de Río (lastimosamente no muy conocidos en la América Latina actual), veremos ahora la orientación misionera expresada en las **Conclusiones** de ésta.

### 1.2.2. La problemática misionera en las Conclusiones de Río

Las **conclusiones** de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano<sup>23</sup> reflejan en sus rasgos centrales las orientaciones dadas por el Papa Pío XII y el Cardenal Piazza. Asimismo, dentro del "Programa" de la Conferencia encontramos que los obispos mismos dedicaron algunas sesiones de trabajo a los "problemas particulares" de "Indios", "Misiones" y "Gente 'de color'", durante las cuales se presenta-

19. Ibid., p. 99.

20. Ibid., p. 105.

21. II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: MEDELLÍN (24 de agosto - 6 de septiembre de 1968), *Conclusiones*; cf., por ejemplo, "Pobreza en la Iglesia", 2. Citado como *Medellín*.

22. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: PUEBLA (27 de enero - 13 de febrero de 1979); cf. nn. 87-89. Citado como: *Puebla*.

23. El adjetivo *Primera* fue atribuido a esa Conferencia no en 1955 sino posteriormente.

ron comunicaciones sobre “El problema de los indios en Bolivia” y “El problema indígena-misional en el Brasil”<sup>24</sup>. Se da la impresión de que la Conferencia dio mayor énfasis a la labor misional al interior del continente que a la dimensión universal de la misión.

Pudimos encontrar una sola frase referente a la misión universal en las **Conclusiones** de Río, y aun ésta no es tan explícita. En su “Preámbulo” leemos estas palabras que parecen referirse a los textos ya citados de Pío XII.

Hemos tenido presente la necesidad, no sólo de salvaguardar el patrimonio de la fe católica en América Latina, sino también de que este gran Continente responda plenamente —conforme a los vivos deseos y anhelos del Vicario de Cristo— a su vocación apostólica<sup>25</sup>.

A pesar de la brevedad e imprecisión de estas palabras, no encontraremos una formulación más explícita del deber misional universal del Episcopado latinoamericano hasta la Conferencia de Puebla<sup>26</sup>.

Pero la problemática misionera al interior del continente mereció una consideración más extensa en la Conferencia. Ella dedicó uno de los once “títulos” de sus **Conclusiones** al tema de “Misiones, Indios y Gente de Color”<sup>27</sup>. Aunque este título refleja la óptica socio-cultural sugerida en el discurso del Cardenal Piazza (v.g., enfocada en los grupos humanos), el concepto de la “misión” vigente en Río es netamente territorial y jurídico, como sería de esperar en un documento de su época<sup>28</sup>. La Conferencia sugiere que los Prelados misioneros de cada país tengan “reuniones con el fin de estudiar sus problemas comunes”, que se promueva la formación del clero nativo, que se favorezca la institución de catequistas o “doctrineros” y que se fomenten escuelas y obras asistenciales para los indígenas<sup>29</sup>. Asimismo, pide a las Congregaciones e Institutos un aumento en el número de misioneros clérigos y religiosos de ambos sexos, y a otras instituciones católicas de orientación misional, el envío de laicos capacitados y especializados<sup>30</sup>. Encarece a todos los Obispos que fomenten en sus jurisdicciones las Obras Pontificias Misionales<sup>31</sup>. Refiriéndose a “la acción especialísimamente benemérita de la Iglesia y de las Misiones en la defensa y en la elevación espiritual, moral y social de la población indígena en América Latina”, la Conferencia recomienda a los Prelados misioneros “que continúen vigorosamente en esta labor tan

24. Cf. *Río*, pp. 11-12; no se publicaron estas *comunicaciones*.

25. *Ibid.*, p. 33.

26. Cf. *Puebla*, n. 368 y su “Mensaje”, n. 3.

27. *Río*, pp. 71-73 (números 85 hasta 89 de las *Conclusiones*).

28. *Ibid.*, n. 85.

29. *Ibid.*, n. 86.

30. *Ibid.*, n. 87.

31. *Ibid.*, n. 88.

profundamente humana y cristiana... para que los indígenas sean siempre y en todas partes, amparados y protegidos en sus personas y bienes<sup>32</sup>. Finalmente, la Conferencia expresa el deseo "de que muy pronto se establezca en América Latina una Institución de carácter etnológico e indigenista" al servicio de la actividad misionera<sup>33</sup>. Podemos observar que la preocupación por la defensa de los derechos de los indígenas y la valoración de sus culturas, manifiestas en estos dos últimos puntos, entrarían a formar parte de las orientaciones teológico-pastorales del DMC.

A pesar de la mención de "gente de color" en el título de esta parte de las Conclusiones, no encontramos ninguna referencia explícita a la situación de las poblaciones afroamericanas o a su evangelización. Sin embargo, en las últimas palabras de esta parte, la Conferencia

exhorta a todos los católicos, y de manera muy especial a los Profesores de Colegios e Intsitutos, que sigan esforzándose en eliminar todo uso y costumbres que pueda aparecer como discriminación racial<sup>34</sup>.

Evidentemente las víctimas de esta discriminación podrían ser tanto los indígenas como la "gente de color", y el texto mismo no indica si su intención fue la de incluir a todos los grupos étnicos minoritarios o la de referirse discretamente a los afroamericanos. Sin embargo, la misma mención de estos en la Conferencia (tanto en el discurso del Cardenal Piazza como en las **Conclusiones**) es históricamente significativa, pues no serán mencionados nuevamente en un documento del Episcopado continental hasta la Conferencia de Puebla<sup>35</sup>. Y aunque el DMC expresaría una preocupación por la evangelización de los afroamericanos durante todas sus gestiones, no lograría establecer programas específicos en favor de ellos antes de Puebla.

Para completar la documentación de la Conferencia de Río con respecto a la problemática misional, citaremos textualmente unos párrafos de su Declaración (No. IV):

Al hacer sentir la presencia de la Iglesia en la solución de los graves problemas de la justicia social, no se olvide el deber de atender adecuadamente a las necesidades de la población indígena: es decir aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un problema de especial importancia.

Gloria de la Iglesia es haber emprendido la obra de su civilización y de su evangelización: gloria suya haberla defendido contra los que quisieron abusar de ella en otros tiempos; gloria

32. Ibid., n. 89.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Cf. Puebla, nn. 8, 34, 265, 365, 409, 410, 415, 441, 451 y 711.

suya haberle infundido ese profundo sentimiento religioso que solamente espera una labor perseverante para que el "indio" se incorpore con honor en el seno de la verdadera civilización. La obra de las **Misiones** entre los infieles llena las páginas más bellas de la historia de la Iglesia en América. Que esta obra continúe gloriosa, gracias al espíritu apostólico que, hoy anima a nuestros misioneros. Queremos también alabar las generosas iniciativas que se están despertando en nuestros Países en favor de las Misiones, hasta contar ya con Institutos de Misiones Extranjeras y con Congregaciones Misioneras femeninas. Invocamos la abundancia de los favores celestiales para el incremento de esta semilla, germinada en nuestras tierras <sup>36</sup>.

Nos permitimos hacer algunas breves observaciones sobre estos párrafos. Es evidente que la Conferencia consideró la problemática misionera como una prioridad: dedicó uno de los cuatro puntos de su **Declaración** a este tema <sup>37</sup>. Dentro de esta problemática, llamó una atención particular a los indígenas enfatizando el aspecto de la justicia social en la acción social misionera en favor de ellos. Asimismo, alabó la iniciativa en favor de las misiones extranjeras. Pero también es evidente que su lenguaje, su marco conceptual, son típicos de la época preconciliar. Algunos de los presupuestos expresados aquí (v. g., la consideración de los indígenas como un "problema" y no como pueblos vivientes: la casi identificación de la evangelización con la "civilización"; y la atribución de la responsabilidad por la evangelización universal a los Institutos misioneros y no a los mismos obispos y a toda la Iglesia), serán criticadas posteriormente por el DMC. No obstante estas deficiencias (casi inevitables en su tiempo), la Declaración final del Episcopado queda como un testimonio precioso de la conciencia misionera de los Obispos reunidos en Río, la que se debe en gran parte a las valiosas orientaciones recibidas de la Santa Sede.

En este estudio de la problemática misionera en las **Conclusiones** de Río, consideramos finalmente cómo los Obispos buscaron dar un apoyo institucional a sus inquietudes. Sin duda, el resultado más concreto y perdurable de esa Conferencia fue la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano: el CELAM. Los Obispos previeron la necesidad de asegurar estructuralmente una atención eclesial continental a la problemática misionera a través de la creación de un Subsecretariado en ese Consejo para "la preservación y propagación de la Fe católica", con una sección especializada para "Misiones e Indios" <sup>38</sup>. Sin embargo la estructuración

36. *Río*, p. 30.

37. Los otros temas fueron: 1) la promoción de las vacaciones sacerdotales, 2) la instrucción religiosa; y 3) la presencia de la Iglesia en el mundo económico-social (*Río*, pp. 25-30).

38. *Ibid.*, pp. 82-83.

interna del CELAM que hubiera resultado en el establecimiento de los órganos especializados —los que actualmente se llaman “Departamentos” y “Secciones”— no se realizó inmediatamente sino a lo largo de un espacio de más de diez años.

Consideraremos ahora los pasos dados dentro del CELAM mismo entre los años 1956 y 1966 hacia la creación del Departamento de Misiones.

### 1.3. Los pasos hacia la fundación del DMC (1956-1966)

No disponemos de mucha documentación sobre la atención dada por el CELAM a la problemática misionera durante su primer decenio. La que tenemos es la información proporcionada por el Consejo mismo en una publicación suya que resume los hitos principales en la historia del Departamento de Misiones<sup>39</sup>. La consideramos suficiente para los fines de nuestro estudio. En ella, se observa una preocupación misional restringida durante su primer año de existencia, y luego un vacío de varios años hasta las iniciativas concretas que condujeron a la creación del Departamento.

En su Primera Asamblea Ordinaria, celebrada en Bogotá (Colombia) del 5 al 15 de noviembre de 1956, el CELAM se orientó a un aspecto concreto de la problemática misionera: la promoción de las Obras Misionales Pontificias. Dos de sus conclusiones se refieren a este tema:

Autorízase al Secretariado General para establecer cuanto antes contactos con los Directores Nacionales de la Propagación de la Fe a fin de intercambiar experiencias, programas e iniciativas para intensificar la cooperación económica de los fieles católicos de la América Latina a las Obras Pontificio Misionales (Conclusión 57).

El CELAM se permite recordar a todas las Diócesis de América Latina la obligación que tienen de establecer las Obras Pontificias Misionales. En caso de existir alguna organización particular de carácter misional, ésta se mantendrá dentro de sus límites sin perjudicar la labor de las Obras Pontificias Misionales que por su propio carácter y extensión universal, de acuerdo con lo establecido por la Santa Sede, deben anteponerse a cualquier obra particular (Conclusión 58)<sup>40</sup>.

Recordamos que este tema fue uno de los puntos tratados en las **Conclusiones** de la Conferencia de Río, pero no encontramos una referencia a los otros puntos que tratan de las actividades misioneras al interior de América Latina.

39. SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM. “Departamento de Misiones”, en *Documentación CELAM*. Año V. No. 26 (octubre-diciembre de 1980), pp. 469-479.

40. *Ibid.*, p. 477.

La documentación ofrecida por el CELAM ahora hace un salto de ocho años. Señala “dos tiempos fuertes” que “hicieron que apareciera el Departamento de Misiones”. Estos fueron: “El reestructurarse el CELAM en 10 Departamentos desde noviembre de 1964” y “Las gestiones que Mons. Gerardo Valencia Cano, había venido realizando y las consultas tenidas con Mons. Manuel Larraín Errázuriz, Obispo de Talca, Chile, Presidente del CELAM...”<sup>41</sup>. En mayo de 1966, la Presidencia del CELAM estudió la creación del Departamento, y el 11 de octubre siguiente, esta propuesta fue ratificada en la “X” Asamblea Ordinaria del Consejo, y así fue creado el DMC<sup>42</sup>. En esa misma Asamblea, Mons. Valencia Cano, el Vicario Apostólico de Buenaventura (Colombia) y el impulsor principal del Departamento, fue electo su primer presidente, cuya gestión duró hasta noviembre de 1969<sup>43</sup>.

En los capítulos siguientes estudiaremos las orientaciones teológico-pastorales asumidas por el Departamento de Misiones en la gestión presidida por Mons. Valencia.

---

41. Ibid., pp. 469-470.

42. Ibid., p. 470.

43. Ibid., pp. 570-471. Cabe observar que Mons. Valencia, miembro del Instituto de Misiones Extranjeras de Yarumal. Colombia (los Misioneros Javerianos de Yarumal), murió trágicamente en un accidente aéreo el 21 de enero de 1972 a la edad de 54 años.

## CAPITULO II

### LA ORIENTACION INICIAL DEL DEPARTAMENTO

(EL ENCUENTRO DE AMBATO: 1967)

El "Primer Encuentro, funcional y organizativo" del DMC tuvo lugar en Ambato, Ecuador, del 24 al 28 de abril de 1967. Participaron siete Obispos (incluyendo Mons. Valencia Cano, el primer Presidente del DMC) y ocho sacerdotes<sup>1</sup>. El temario de la reunión comprendía tres puntos: 1) "La demarcación del concepto de 'misiones' en América Latina"; 2) "El impulso misional en América Latina"; y 3) "La pastoral misionera en América Latina"<sup>2</sup>. El primer punto trata de los criterios teológico-pastorales para delimitar la actividad específicamente misionera. El segundo trata de la sensibilidad de la Iglesia en América Latina sobre las dimensiones de su responsabilidad misionera. El tercero presenta las características socio-culturales de las áreas en las que se realiza la actividad misionera y sus consecuencias para la organización y dirección concretas de ella. En este capítulo, seguiremos este mismo esquema para examinar el contenido del Documento final de Ambato y para discernir sus implicaciones en el desarrollo futuro de la reflexión misionológica del DMC.

#### 2.1. La demarcación del concepto de "misiones" en América Latina

El primer punto de reflexión en Ambato perseguía una doble finalidad: a) la de precisar al interior del DMC el alcance y los destinatarios de sus servicios, y b) la de establecer la confusión existente sobre el sentido del concepto de "misiones" en el contexto eclesial latinoamericano<sup>3</sup>.

1. *Primer Encuentro funcional y organizativo del Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*, policopiado inédito reproducido por el DMC (La Paz: 1976) en base al policopiado original, p. 1. Citado como *Ambato*.
2. *Ibid.*, pp. 1-2.
3. *Ibid.*, p. 1.

El DMC quiso aclarar el significado del término "misiones" en América Latina" no desde un afán de singularismo que pretendería establecer una definición del concepto diferente de lo que rige en el resto del mundo, sino para "precisar aquellos elementos o matices más sobresalientes que permitan una definición genuina y, al mismo tiempo funcional de las 'misiones' en América Latina"<sup>4</sup>. La misma complejidad eclesial del continente obligó al Encuentro "a establecer con claridad, realismo y justicia... una distinción genérica" entre aquellas jurisdicciones eclesialmente maduras y autosuficientes en su personal jerárquico y medios, y otras

zonas o regiones que son verdaderamente "misiones", y que necesitan una actividad estrictamente misionera para evangelizar y para plantar la Iglesia que no está todavía enraizada en ciertos grupos humanos que habitan dichas zonas o territorios de "misión" (cfr. A. G. N° 6)<sup>5</sup>.

Dejando las especificaciones particulares de esta distinción entre dos clases de situaciones eclesiales vigentes en el continente a una reflexión posterior más detallada, el Encuentro observa que su preocupación específica e inmediata es la de elaborar una imagen de la Iglesia misionera en América Latina, y no la de restringir el campo de responsabilidad misionera de la Iglesia latinoamericana al ámbito del mismo continente; por eso observa:

Serán objeto de la reflexión en la Segunda Parte las conclusiones que se pueden derivar de hechos de una Iglesia constituida y madura en América Latina, a la cual incumbe el deber de continuar la acción misionera de la Iglesia y de predicar el Evangelio a los que están fuera todavía (cfr. A. G. N° 6). Por el momento, basta mencionar la necesidad de conseguir que, cuanto antes, la Iglesia Latinoamericana, tomando conciencia de su propia responsabilidad y de la misión que le es propia en el mundo y en la historia, se proyecta misioneramente sobre el resto del mundo que no conoce a Jesucristo. Eso será instrumento y expresión, al mismo tiempo, y en la medida de su generosidad, de la vitalidad cristiana y católica que la anima<sup>6</sup>.

Esta sería la afirmación más explícita de la responsabilidad misionera universal de la Iglesia latinoamericana formulada por el DMC hasta 1975. El segundo punto del temario del Encuentro se dedica al estudio de una estrategia eclesial para alcanzar esa meta. Pero su propósito inmediato es el de determinar cuáles son las "misiones" en América Latina.

El Encuentro observa y critica dos posturas extremas: 1) "toda la América Latina es 'terreno de misión'" y 2) "solamente son 'misiones' en

4. Ibid, p. 3.

5. Ibid, p. 3.

6. Ibid., pp. 3-4.

América Latina aquellos Territorios o Jurisdicciones que dependen de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide”<sup>7</sup>. Los criterios de juicio son los del Derecho *Ad Gentes* (No. 6 y 29). Se observa que “desde el punto de vista práctico... no se puede prescindir totalmente de una visión territorial del problema”<sup>8</sup>. Pero el Encuentro resalta igualmente que el mismo Decreto juzga insuficiente la demarcación del concepto de “misiones” reducida a sólo los territorios dependientes del Dicasterio misional:

El contexto que se deduce del mismo Decreto (Nº 29 y nota 6) es que: no son “misiones” porque dependen de Propaganda Fide, sino que determinados territorios, por ser “misiones”, han de depender de Propaganda Fide; de tal manera que “haya un solo Dicastero competente... para todas las misiones y para toda la actividad misional...”<sup>9</sup>.

El criterio, entonces, para demarcar el concepto de “misiones” es: **“ubi activitas misionalis, ibi missio”**.

Se ha de entender por “actividad misionera” la que realiza la Iglesia para cumplir el encargo de predicar el Evangelio y de implantarse en aquellos pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Jesucristo (A.G. 6); o para alcanzar la suficiente madurez en aquellos en los que no está todavía suficientemente arraigada institucionalmente o no se ha encarnado debidamente en sus respectivas culturas( A.G. 6 y 19; LG 17; A.G. 10)<sup>10</sup>.

Vemos aquí los comienzos de un criterio teológico-pastoral que serán fundamentales en la reflexión posterior del DMC: la transición de un concepto de “misión” basado únicamente en la condición jurídica de ciertos territorios, a uno basado en la situación eclesial, religioso y socio-cultural de ciertos grupos humanos<sup>11</sup>. Si el concepto de “misión” no puede prescindir totalmente del aspecto territorial, es porque esos grupos habitan en ciertas regiones o zonas concretas. Veremos oportunamente que en el vocabulario futuro del DMC, se hablará más de las “situaciones misioneras” que de “territorios misionales”; pero el Encuentro de Ambato (siguiendo el modelo del *Ad Gentes*) todavía no abandona el criterio geográfico de la “misión”, aunque desea que la aplicación de éste sea actualizada y ampliada conforme a la realidad pastoral y luego reconocida jurídicamente, como ya veremos.

Habiendo propuesto el principio de que “la misión está ahí donde se realiza la actividad misionera”, el Encuentro describe algunos **síntomas** para determinar la necesidad de esa actividad:

7. *Ibid.*, p. 4.

8. *Ibid.*, p. 4.

9. *Ibid.*, p. 4.

10. *Ibid.*, p. 4.

11. Ya vimos que la Conferencia de Río unía el concepto de “misión” a la atención a grupos particulares: “Indios y gente de color”.

a) Ausencia de Jerarquía propia, de propio clero y de medios propios connaturales para el desarrollo normal de la vida cristiana (A. G. 6 y 19).

b) La consiguiente necesidad de evangelizadores, ministros, instrumentos y medios enviados por la Iglesia (A. G. 19 y 6).

c) La existencia de agrupaciones humanas constituidas en unidades sociales diferenciadas (elemento material).

d) En la mayoría de los casos, esta situación coincide con un estado de marginación social o religiosa, que hace necesaria la promoción de un desarrollo integral planificado, por parte de la Iglesia movida por la caridad y la justicia...<sup>12</sup>.

Observamos que estos "síntomas" abarcan dos clases de condiciones: las que se refieren a la vida eclesial en una zona y las que se refieren a la situación socio-cultural de sus habitantes. Estos factores serían elementos constantes en la reflexión misionológica futura del DMC. Desde estos comienzos en Ambato, dos aspectos de la situación de los pueblos evangelizados se juntan: las **culturas** propias de estos grupos y sus **condiciones socio-económicas y políticas**.

A base de estos criterios, el Encuentro rechaza a las dos posiciones extremas mencionadas anteriormente<sup>13</sup> y propone una demarcación general de las misiones en América Latina. Deberán ser tenidas por "misiones".

a) Las jurisdicciones eclesiásticas que dependen de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide.

b) Otras jurisdicciones de las ya existentes (como son concretamente las Prelaturas, etc.), cuyas condiciones, y el género de actividades que en ellas se realizan, sean verdaderamente misioneras.

c) Nuevas jurisdicciones eclesiales que deberían, tal vez, ser erigidas (con la denominación jurídica que más convenga en cada caso) para ser sometidas a un tratamiento pastoral netamente misionero.

d) Ciertas "zonas" existentes en las Diócesis constituidas, cuyas características corresponden a las notas esenciales de las misiones<sup>14</sup>.

El Encuentro juzga que esta ampliación del concepto de misiones en América Latina es necesaria por razones **pastorales** (estas zonas requieren una forma distinta de actividad pastoral) **asistenciales** (de per-

12. *Ambato*, p. 5.

13. V. g., que toda A. L. es "terreno de misión" y que "solo son misiones aquellas jurisdicciones sujetas a la S. C. P. F."

14. *Ambato*, p. 5.

sonal, medios y ayuda técnica) y **prácticas** (para evitar la confusión existente)<sup>15</sup>. Finalmente, para obviar las dificultades de orden práctico, para armonizar la visión teológica del Concilio con la realidad y para lograr una unificación de normas y criterios eclesiales, pide que esta ampliación sea legalizada y reconocida por la autoridad eclesial competente<sup>16</sup>.

El argumento del Encuentro parece ser el siguiente. Existen en América Latina (como en otras partes del mundo) algunas zonas, cuyos habitantes —social y culturalmente diferenciados— no han sido evangelizados plenamente, y entre los cuales la Iglesia todavía no ha sido implantada o llevada a su debida madurez, que requiere una forma particular de atención pastoral: la **actividad misionera** en su sentido estricto. El carácter misionero de sólo algunas de estas regiones ha sido reconocida jurídicamente por la Iglesia —las que dependen de la Propaganda Fide— pero falta discernir cuáles otras zonas también necesitan de una acción específicamente misionera. El deseo de enfatizar lo que es específico de la actividad misionera exige el rechazo tanto de un concepto demasiado generalizado y confuso (“todo es misión”) como de uno que sea restringido a las categorías geográficas y jurídicas existentes: (“sólo los territorios sujetos a la Propaganda Fide son ‘misiones’”). La ampliación del reconocimiento jurídico parece ser un remedio indicado para dirigir la atención misionera a las zonas necesitadas<sup>17</sup>. Pero no es el único remedio; Ambato reconoce que una renovada concientización misionera de la Iglesia latinoamericana es aún más fundamental.

## 2.2. Un mayor impulso misional en América Latina

Este segundo punto del temario de Ambato no fue incluido en la agenda prevista sino que surgió durante el mismo Encuentro:

Una vez iniciados los trabajos del Encuentro, se vio inmediatamente la necesidad de tratar un nuevo tema: “IMPULSO MISIONAL EN LATINOAMERICA” como elemento integrante de la Pastoral de Conjunto y para responder a las exigencias de la doctrina Conciliar del Vaticano II<sup>18</sup>.

De hecho, este tema resultó ser más extenso de los tres y llegó a abarcar la mitad del texto final.

La consideración de este tema recalca las dos fuentes mayores que han nutrido el enfoque teológico del DMC desde sus inicios: la doctrina

15. *Ibid.*, p. 5.

16. *Ibid.*, p. 6.

17. Los siguientes encuentros del DMC también propondrán algunas reformas jurídicas y estructurales para promover la atención misionera de la Iglesia a ciertas zonas humanas, pero estos esfuerzos serían menos eficaces históricamente que el de identificar las “situaciones misioneras” en el continente.

18. *Ambato*, p. 2.

del Magisterio jerárquico (principal pero no exclusivamente del Concilio Vaticano II) y la reflexión teológico-pastoral contemporánea de la Iglesia en América Latina. A partir de éstas, Ambato buscó motivar un sentido misionero multi-dimensional entre los fieles del continente y proponer una estrategia capaz de dirigir la acción misionera de las Iglesias particulares más allá de sus propias fronteras.

La reflexión parte de la lectura de algunos "signos de los tiempos" presente en la Iglesia latinoamericana:

...encontramos una creciente insatisfacción, principalmente frente a la situación de subdesarrollo...

...este mismo deseo... mueve a numerosos sectores de la Iglesia Latinoamericana, como un impulso del Espíritu Santo, hacia la búsqueda de nuevos modos de "expresión" y de "presencia" para esta misma Iglesia tanto en el Continente Latinoamericano como hacia fuera de América Latina.

Bajo este mismo signo de insatisfacción y de expectativas positivas, existe también una marcada tendencia hacia la integración regional, nacional y continental; un sentimiento cada vez mayor de solidaridad; un ansia nobilísima de asumir responsabilidades en la misión que como actores, y no meros sujetos pasivos, han de llevar a cabo los individuos y las estructuras en este momento de la historia y en esta coyuntura concreta de la América Latina.

Un nuevo y mejor entendido impulso misional de la Iglesia Latinoamericana puede constituirse en signo e instrumento (porque las manifiesta y realiza) de estas legítimas aspiraciones y tendencias<sup>19</sup>.

Así Ambato busca encausar estas nuevas energías eclesiales presentes en el continente hacia una expresión netamente misionera.

Esta visión del Encuentro toma en cuenta algunos aspectos sobresalientes de la "realidad compleja" de la comunidad eclesial latinoamericana y los confronta con la doctrina conciliar sobre la responsabilidad misionera de toda la Iglesia. El primer aspecto es la "realidad compleja socio-eclesial". En el continente se encuentran algunas iglesias particulares relativamente fuertes y maduras y también otras

zonas o regiones social y eclesialmente "marginadas", que se hallan todavía... carentes de jerarquía propia, de sacerdotes nativos, de religiosos y de seglares, y sin aquellos ministerios e instituciones que son necesarios para vivir y dilatar la vida del pueblo de Dios de manera autóctona<sup>20</sup>.

19. Ibid., pp. 6-7.

20. Ibid., p. 7: aquí se ve otra vez la distinción entre "Iglesias maduras" y "zonas misioneras" hecha en la parte anterior.

El segundo aspecto se refiere a la "realidad compleja psicológico-apostólica" en la cual se ve una falta de conciencia misionera:

No siempre se da... una conciencia suficientemente sensibilizada frente a la realidad misionera que existe en el mundo, y ni siquiera, en muchos casos, frente a la realidad misionera que existe en el propio continente Latinoamericano.

Y puede tenerse la impresión dentro del hecho eclesial latinoamericano, de que las Iglesias particulares tratan a veces, de proyectarse y replegarse, exclusivamente, sobre sí mismas, con menoscabo de su visión, destino y sentido de Iglesia universal<sup>21</sup>.

Ambato confronta esta realidad con la doctrina conciliar de que "la Iglesia es misionera por su naturaleza" (A.G. 2) y con las Normas para la implantación del Decreto misionero<sup>22</sup> que establecen que éste debe entrar en vigor para toda la Iglesia y ser fielmente observado por todos, "de modo que toda la Iglesia se convierta realmente en misionera y todo el Pueblo de Dios que se haga consciente de su obligación misionera". El Encuentro también busca aplicar la doctrina conciliar a las condiciones humanas vigentes en las "zonas misioneras" del continente:

"La actividad misionera tiene también una conexión íntima con la misma naturaleza humana y con sus aspiraciones. Porque manifestando a Cristo, la Iglesia descubre a los hombres la verdad genuina de su condición y vocación total, ya que Cristo es el principio y el modelo de esta humanidad renovada, llena de amor fraterno, de sinceridad y de espíritu pacífico, a la que aspiran" (A. G. 8).

Esta consideración del Concilio tiene un significado especial para las "Misiones" en Latinoamérica por coincidir éstas, de hecho, con zonas o grupos humanos "marginados". Así quedan justificadas y motivadas las "misiones" también por una razón conciliar de carácter antropológico<sup>23</sup>.

Para documentar y desarrollar las dimensiones del deber misional, Ambato cita el Concilio extensamente sobre la responsabilidad misionera que incumbe a todos los fieles (A.G. 36 y 41; L.G. 17), a todos los Obispos (A. G. 38 y L. G. 23) y las Conferencias Episcopales (A. G. 38). Finalmente el Encuentro formula algunas sugerencias para las Conferencias Episcopales sobre la constitución y activación de las Comisiones Episcopales de Misiones y la coordinación con las Obras Misionales Pontificias<sup>24</sup>.

21. Ibid., p. 7.

22. PAPA PABLO VI, *Ecclesiae Sanctae*, parte III: Normae ad exsequendum Decretum SS. Concilii Vaticani II 'Ad Gentes Divinitus', AAS 58 (1966), pp. 783-787.

23. *Ambato*, pp. 7-8

24. Ibid., p. 9.

A fin de que toda la Iglesia latinoamericana llegue a ser “realmente misionera” en sus diferentes sectores, y para “evitar una excesiva preocupación de las necesidades propias” —“lo cual acarrearía un grave perjuicio a la vitalidad del mismo cristianismo latinoamericano, y una pérdida, sin duda de posibilidades misioneras que no se realizarían”—<sup>25</sup>, el Encuentro propone una estrategia para la “proyección misionera de las diócesis sobre los terrenos de ‘misión’ ”<sup>26</sup>. Las diócesis se señalan en particular porque el Pueblo de Dios, llamado a la misión, vive en comunidades concretas y porque las “Iglesias particulares, o Diocesanas, actualizan a la Iglesia universal en un determinado territorio con todo el plan y la problemática de su misión salvífica”<sup>27</sup>. Esta proyección misionera puede realizarse dentro de las mismas diócesis (v. g. en las que una determinada “zona” sea realmente “misión”) y también hacia afuera de ella en determinados territorios de “misiones” del propio país o de algún otro país vecino de Latinoamérica<sup>28</sup>. Esta pedagogía de despertar el interés misional y de dar un impulso concreto e inmediato a la acción misional a través de una estrategia que comience a partir de una atención a las zonas misioneras vecinas, se debe realizar “a condición de no olvidar la obra misionera universal”<sup>29</sup>. Se reconoce que estos planteamientos necesitan la creación de un clima misional previo y que llevaría a ventajas tanto para las zonas misioneras en América Latina como para las diócesis que se comprometen a la acción misional, resultando “en un aumento y fervor de la vida cristiana” en ellas mismas, abriendo los campos de su caridad “hasta los fines de la tierra” (A. G. 37 y 20)<sup>30</sup>. Así vemos cómo el Encuentro de Ambato quiso dar un impulso misional en América Latina que partiría de una atención a las zonas más necesitadas al interior del continente pero que progresivamente debería extenderse más allá de sus propias fronteras.

### 2.3. Pastoral misionera en América Latina

El tercer punto en el temario del Encuentro considera las características socio-humanas de las “misiones” en América Latina, aplica la doctrina conciliar a esta situación y finalmente formula algunas conclusiones sobre la orientación de la actividad misionera.

Se observan tres aspectos principales de la realidad sociológica de las misiones en América Latina:

---

25. Ibid., p. 9.

26. Ibid., p. 10.

27. Ibid., p. 10.

28. Ibid., p. 11.

29. Ibid., p. 10.

30. Ibid., p. 11.

1. Las misiones en América Latina coinciden, de hecho con los sectores "socialmente marginados" de los respectivos países: lo cual implica una problemática especial para la misma acción misionera de la Iglesia.

2. Muchas de las misiones en América Latina cuentan con grandes núcleos (a veces con la casi totalidad) de población "indígena", que posee sus propias lenguas, cultura, religión y costumbres.

Esto crea una problemática particular y específica para una adecuada pastoral misionera en dichos territorios.

3. La mayor parte del personal misionero que trabaja en los territorios de misiones de la América Latina no es latinoamericano. Y... aún cuando se trata de personal latinoamericano, provienen de unos ambientes completamente diferentes... (...). Todo lo cual indica que "han de ser introducidos, como es debido, en las necesidades pastorales características" (A. G. 26) de nuestros territorios de misión<sup>31</sup>.

Los dos primeros factores se refieren a las características de los pueblos evangelizados (y por lo tanto requieren una pastoral específicamente adaptada a su realidad) y el tercero, a los evangelizadores (lo que exige su formación adecuada). Veremos que el enfoque evangelizador del DMC en adelante siempre dará una importancia a la condición socio-económica y política<sup>32</sup> de los pueblos evangelizados y a su identidad y valores culturales propios. El primero de estos aspectos refleja una preocupación contemporánea generalizada en la Iglesia latinoamericana, el segundo tiene que ser reconocido como la inquietud distintiva del DMC y de los sectores misioneros de la Iglesia particularmente hasta la Conferencia de Puebla. Es interesante observar que Ambato no menciona explícitamente a los pueblos indígenas hasta aquí, en la penúltima página del documento; este hecho es un poco sorprendente al considerar la atención prioritaria dada a estos grupos y a sus culturas en el desarrollo subsiguiente del enfoque del DMC<sup>33</sup>.

El Encuentro de Ambato no desarrolla una reflexión doctrinal sobre la realidad descrita; más bien propone algunos textos conciliares y pos-conciliares para guiarla<sup>34</sup>. Estos se refieren principalmente a la valora-

31. *Ibid.*, p. 12.

32. El vocabulario empleado varía con los tiempos: aquí se habla de la "marginación" y del "subdesarrollo"; después se hablará de la "dependencia", "alienación", "opresión" y de la "necesidad de la liberación", etc.

33. Recordamos la relación establecida en la Conferencia de Río entre "Misiones, Indios y Gente de Color. Ambato no menciona a las poblaciones afroamericanas en su documento.

34. Los textos citados son A. G. 26, L. G. 17 y *Ecclesiae Sanctae*, nn. 18-22 de la parte III.

ción de las culturas autóctonas y a la formación adecuada de los misioneros en este sentido.

Las conclusiones pastorales del Encuentro se resumen en siete puntos. Los tres primeros —e históricamente tal vez los más significativos y eficaces en la orientación futura del DMC— se refieren a las exigencias que surgen de las situaciones socio-culturales vigentes en los territorios misionales: 1) “la necesidad de una pastoral **específicamente misionera** (cfr. A. G. 6), que satisfaga las exigencias de la doctrina conciliar”; 2) el derecho de los grupos humanos, particularmente los indígenas, “a recibir el mensaje cristiano en su propia lengua (A. G. 26), conformándose a la cultura del ambiente (A. G. 19)”<sup>35</sup>; y 3) la realización de la liturgia en las lenguas indígenas “integrando además los valores positivos de las respectivas culturas”<sup>35</sup>.

Los cuatro puntos restantes de las conclusiones pastorales se refieren a la capacidad de los misioneros y a los medios sugeridos para ésta. El cuarto punto dice:

Los actuales signos de los tiempos exigen una mayor capacitación, tecnificación y planteamiento en la pastoral de la misión en general, y concretamente en la que se viene empleando en los Territorios Misionales de la América Latina<sup>36</sup>.

El quinto propone la creación de un “Instituto de investigación y capacitación pastoral misionera y desarrollo de la comunidad sobre todo para el trabajo eficaz entre los ‘indígenas’ y otros grupos ‘marginados’”. El sexto indica las finalidades de dicho Instituto, incluyendo la adaptación pastoral de misioneros extranjeros y latinoamericanos, la coordinación con otros centros de capacitación o de investigación socio-cultural, la planificación de la pastoral misionera y la preparación de equipos móviles al servicio de los territorios de misiones en América Latina. El séptimo y último punto propone los pasos posibles para llegar al establecimiento de dicho Instituto: 1) la creación inmediata de un “equipo de pastoral misionera” del DMC; 2) la colaboración de algunos encuentros de Pastoral Misionera y Desarrollo humano, y 3) la celebración de un “Congreso Misional Latinoamericano” para profundizar la teología de la misión, evaluar y planificar la pastoral misionera y elaborar la plataforma doctrinal y pastoral para el Instituto<sup>37</sup>.

A pesar de las varias sugerencias de Ambato de orden estructural e institucional —el reconocimiento jurídico de nuevos “territorios de misión en América Latina, el establecimiento de un Instituto de Pastoral Misionera, la convocación a un Congreso Misional continental, etc.—, no

35. *Ambato*, p. 12.

36. *Ibid.*, p. 12.

37. *Ibid.*, p. 13.

fueron éstas las que tuvieran el mayor significado y eficacia histórica. El resultado estructural más importante del Encuentro fue la misma puesta en marcha del Departamento de Misiones del CELAM. Sus esfuerzos iniciales de llegar a una "demarcación del concepto de 'misiones' en América Latina" a base de las orientaciones misionológicas del Vaticano II y su aplicación a las diversas situaciones del continente, obligaron al DMC a emprender una reflexión teológica propia, capaz de impulsar la actividad misionera en y desde América Latina.

### CAPITULO III

## LA EXPLICITACION DE LA VISION TEOLOGICO - PASTORAL DEL DEPARTAMENTO

(EL ENCUENTRO DE MELGAR: 1968)

Un año después del Encuentro de Ambato, el Departamento de Misiones del CELAM organizó otro encuentro más amplio y más largo (del 20 al 27 de abril de 1968) en Melgar, Colombia<sup>1</sup>. Su objetivo fue la profundización de la reflexión del Departamento sobre la problemática misionera en América Latina. La reunión tuvo una larga preparación (incluyendo una encuesta realizada por el DMC a nivel continental), duró ocho días y contó con la participación de 18 Obispos y Prelados Misioneros y más de 40 especialistas en las diversas ciencias y disciplinas relacionadas con la pastoral misionera<sup>2</sup>. Ya que el Encuentro se realizó unos pocos meses antes de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (la de Medellín), ese se efectuó con miras a ésta, esperando ofrecerle un aporte sobre la problemática misionera<sup>3</sup>.

El Documento de Melgar ofrece la exposición más completa de la reflexión teológico-pastoral realizada por el DMC en sus primeros años. Se presenta explícitamente como el seguimiento de "una de las principales conclusiones adoptadas en el Encuentro de Ambato: "la de realizar...

1. EL DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM publicó el "Documento de Melgar" en varias ediciones. *La Pastoral de las misiones de América Latina*, Ed. CELAM (Bogotá, 1968 y 1972); *Antropología y misión, idem* (Bogotá, 1969); *Antropología y Evangelización*, Col. DMC No. 1 (México, 1972); y *La Pastoral en las misiones de América Latina*, Indo-American Press Service (Bogotá, 1972) pp. 9-48. La que empleamos aquí es esta última edición, la que contiene también los documentos de los Encuentros del DMC tenidos en Caracas (1969) y en Iquitos (1971). Debido a la variedad de ediciones, y ya que el Documento de Melgar se presenta con secciones numeradas, citaremos estos números aquí en vez de las páginas de una edición determinada como *Melgar*.
2. MONS. GERARDO VALENCIA CANO, "Presentación", en *La Pastoral en las misiones de América Latina* (citada arriba), p. 11.
3. *Ibid.*, p. 12.

una reflexión (teológica) a fondo sobre la actividad misionera de la Iglesia en América Latina”<sup>4</sup>. El documento se divide en cuatro partes: 1) un análisis de la problemática teológico-pastoral de la misión en América Latina; 2) una reflexión teológica substancial; 3) el señalamiento de las diversas “situaciones misioneras” en el continente; y 4) orientaciones para una renovación de la pastoral misionera en América Latina.

### 3.1. La problemática teológico-pastoral de la misión

Esta primera parte se intitula: “Algunos problemas urgentes de la Iglesia Misionera en América Latina”. Comienza con la observación de que la actividad misionera en cada época se realiza “de acuerdo con su conocimiento de la realidad, sus postulados teológicos y sus posibilidades concretas”<sup>5</sup>. El Encuentro entonces señala la necesidad de una nueva toma de conciencia misionera en el momento actual:

Los grandes cambios sociales que se están operando profunda y aceleradamente en el Continente Latinoamericano y el impulso renovador dado por el Concilio Vaticano II a la Iglesia, sitúa a los misioneros ante una triple urgencia: reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva, y buscar una renovación pastoral<sup>6</sup>.

Para Melgar los problemas fundamentales que surgen de los interrogantes de los misioneros son cinco: a) La yuxtaposición de “dos Iglesias”: la “misionera” y la “no misionera”; b) la pluralidad de culturas; c) la uniformidad de la Iglesia; d) el cambio social; y e) una crisis de fondo respecto al sentido mismo de la actividad misionera.

Como Ambato, Melgar observa que la actividad misionera en América Latina rebasa los límites de los llamados “territorios de misión” que dependen de la Propaganda Fide. Pero mientras que Ambato todavía abarca la problemática desde la perspectiva territorial y busca remedios jurídicos para reconocer el carácter misional de ciertas zonas, Melgar más bien prefiere hablar de “situaciones misioneras”, invocando el apoyo del Vaticano II<sup>7</sup>. Asimismo, Ambato distingue entre aquellas jurisdicciones eclesialmente ya maduras y otras en las que se necesita la actividad misionera, pero Melgar habla de “una cierta yuxtaposición... de dos Iglesias, que se distinguen más por normas jurídicas y administrativas que por diferencias reales”<sup>8</sup>. Esta idea de las “dos Iglesias”, una misionera y otra no, se presenta transitoriamente en el texto y no parece in-

4. Melgar, n. 6.

5. Ibid., n. 1.

6. Ibid.

7. Ibid., nota n. 3. No se cita un texto conciliar particular.

8. Ibid., n. 2.

dicar una distinción teológica cuestionable sino más bien la crítica de una cierta actitud pastoral:

...la idea de que solo los misioneros realizan una actividad misionera. Esta situación obedece a un concepto demasiado restringido de "misión" que no corresponde plenamente ni a las exigencias sociales y pastorales del momento, ni a la visión teológica inaugurada por el Concilio (AG 6) <sup>9</sup>.

Tanto Ambato como Melgar coinciden en la intuición de que la clara demarcación del concepto de "misión" a base de la doctrina conciliar y la realidad latinoamericana es el necesario punto de partida del enfoque del DMC.

El segundo problema fundamental considerado en Melgar es el de la **pluralidad cultural** existente en el continente:

En América Latina, además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros. Estas diferentes culturas no son suficientemente conocidas ni reconocidas en sus lenguajes, costumbres, instituciones valores y aspiraciones. La integración de estos grupos en la vida nacional se entiende con frecuencia, desgraciadamente más como la destrucción de sus culturas, que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él <sup>10</sup>.

Aquí también podemos comparar Ambato con Melgar. Aquel encuentro relegó a las últimas páginas de su documento el tema de las culturas indígenas; éste lo abarca desde el comienzo y reconoce la pluralidad cultural como un aspecto **fundamental** de la problemática misionera en América Latina.

Frente a esta pluralidad cultural, Melgar coloca el tercer problema: el de la uniformidad de la Iglesia. Observa que:

Muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de occidente, tanto en la expresión de sus dogmas como en su disciplina e instituciones. La catequesis y la predicación conceptualizan y formulan el mensaje evangélico siguiendo en general esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino <sup>11</sup>.

Este problema no es teórico sino práctico: pues el efecto observado de esta uniformidad es la obstaculización del desarrollo normal de la Iglesia entre los diversos grupos culturales:

9. Ibid.

10. Ibid., n. 3.

11. Ibid., n. 4.

La disciplina de los sacramentos y las formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conservan básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y culturas diferentes. El tipo de ministros, su formación y estilo de vida uniformes no tienen suficientemente en cuenta la peculiar configuración social de las diversas comunidades y dificultan la promoción de vocaciones autóctonas. Así se obstaculiza el desarrollo normal de las mismas comunidades<sup>12</sup>.

Ambato no percibió este problema, que en las reflexiones posteriores del DMC (particularmente desde Iquitos, en 1971), asumiría mayores proporciones, evocando un tono más crítico.

El cuarto problema es el del “cambio social y socio-religioso, profundo y acelerado” que se da en el continente, con diversos impactos en los diferentes terrenos de misión, según su grado de marginación. Ambato ya reconoció que la marginación social era un problema particular en las zonas misioneras, (aparentemente acentuándola más que la pluralidad cultural). Melgar observa algunas de sus implicaciones más profundas:

Frente a la complejidad de estos fenómenos, el evangelizador carece de instrumentos adecuados para comprenderlos y para cumplir creativamente la tarea que le corresponde. Por las circunstancias particulares de vida, falta con frecuencia la visión teológica necesaria para ubicar el lugar de las tareas temporales dentro de una concepción integral de la salvación. El misionero se encuentra así ante una doble tentación: convertirse en agente de cambio social, o limitarse a una función meramente espiritualista<sup>13</sup>.

El quinto y último problema fundamental discernido por Melgar se describe como “una crisis de fondo”.

Al profundizar y precisar el alcance del adagio teológico “fuera de la Iglesia no hay salvación” (LG 16), se le ha planteado al misionero un nuevo problema allí donde quizás se sentía más seguro. Se pregunta, en consecuencia, cuál es la necesidad y el sentido mismo de la actividad misionera<sup>14</sup>.

En otras palabras, si la voluntad salvífica de Dios abarca a todos los hombres y pueblos, ¿cómo se expresa la urgencia de la actividad misionera?

Veremos ahora cómo este discernimiento de algunos problemas básicos —teológicos, pastorales y socio-culturales— había servido para enfocar la atención de Melgar hacia la profundización de la teología de la

---

12. Ibid.

13. Ibid., n. 5.

14. Ibid., n. 6.

misión, hacia la detección y descripción de las "situaciones misioneras" en el continente y hacia la orientación de la pastoral misionera en América Latina.

### 3.2. Un marco doctrinal: "La Iglesia misionera"

El Encuentro de Melgar produjo una síntesis concisa de la doctrina misionológica del Concilio Vaticano II, no sólo aplicándola a la problemática ya expuesta sino también enriqueciéndola con algunas intuiciones propias. La reflexión teológica de Melgar se presenta en cuatro puntos: 1) La "Vocación universal a la salvación"; 2) "La Iglesia, sacramento universal de salvación"; 3) la "Responsabilidad misionera del Pueblo de Dios"; y 4) "Diversas situaciones misioneras".

#### 3.2.1. La vocación universal a la salvación

Mientras que el punto de partida y el enfoque principal de la reflexión misionológica de Ambato habían sido eclesiológicos, el enfoque de Melgar es claramente cristológico y pascual. El Encuentro parte del designio salvífico universal de Dios revelado en Cristo:

El hombre, todos los hombres, han sido llamados a la comunión con Dios. Esta iniciativa divina de salvación, esta convocación, precede a todo cuanto existe (Ef. 1, AG 2) y le da, por tanto, su sentido. El centro de este designio salvífico universal es Cristo: por El fueron creadas todas las cosas y en El tienen su consistencia (Col 1, 16); por El nos revela el Padre su iniciativa, por El la conduce a su cumplimiento. Cristo es el hombre perfecto llevado por el Padre a la plenitud en virtud de su resurrección (GS 22), que hace de él el Señor de la historia y del cosmos (Hch 2, 36). En Cristo pues encuentra la Humanidad el sentido del camino que ha seguido desde siempre (LG 13)<sup>15</sup>.

Desde este enfoque cristocéntrico Melgar busca iluminar los diversos problemas presentados anteriormente. Primeramente ubica el problema de las tareas socio-temporales dentro de esta visión:

Todo el dinamismo del cosmos y de la historia humana, el movimiento por la creación de un mundo más justo y fraterno, por la superación de las desigualdades sociales entre los hombres, los esfuerzos —tan urgentes en nuestro continente— por liberar al hombre de todo aquello que lo despersonaliza: la miseria física y moral, la ignorancia, el hambre, así como la toma de conciencia de la dignidad humana (GS 22), tienen su origen, son transformados y alcanzan su perfección en la obra salvífica de Cristo. En El y por El la salvación está presente en el

---

15. Ibid.

corazón de la historia de los hombres, y no hay acto humano que, en última instancia, no se defina frente a ella <sup>16</sup>.

Vemos aquí cómo dos temas fuertes de la pastoral latinoamericana contemporánea —la **liberación** y la **concientización**— se insertan dentro de este marco doctrinal. También observamos que el tema de la participación de todos en la única **historia de salvación**, de la que Cristo es el Señor, se enfatiza aquí; en el número siguiente, se hará una aplicación a las culturas.

Para Melgar, la colaboración humana, aun implícita, con este plan de Dios es ya una cierta participación en el misterio divino:

Los hombres aceptan ya en parte la comunión con Dios, aunque no lleguen a confesar explícitamente a Cristo como a su Señor, en la medida en que movidos por la gracia (LG 16) a veces secretamente (GS 3, 22) renuncian a su egoísmo y buscan crear una auténtica fraternidad entre los hombres. No la aceptan en cuanto se desinteresan por la construcción del mundo, no se abren a los demás y se repliegan culpablemente sobre sí mismos (Mt 25, 31-46) <sup>17</sup>.

El misterio de Cristo es también lo que da sentido y valor a las diversas culturas y religiones:

La energía salvadora de la muerte y resurrección de Cristo, presente en la humanidad, hace de su devenir una historia de salvación en la que insertan, en forma diversa, los diferentes grupos religiosos de la humanidad, entre los que se hallan también de algún modo en nuestro continente... <sup>18</sup>.

Así, la valoración de las culturas es mucho más que una cuestión de una "adaptación misionera" superficial; es una atención a la presencia y acción de Cristo en la historia:

Estar atentos... a la vida de los hombres, al dinamismo de su historia personal y colectiva, respetar los valores culturales y religiosos (GS 92) de los pueblos a los que llega la acción misionera (LG 17), no es únicamente cuestión de adaptación pastoral; es ante todo tratar de descubrir la forma como Cristo está realizando ya el plan de salvación que engloba a todos los hombres. Sólo en esta perspectiva podrán discernirse auténticamente sus valores <sup>19</sup>.

Melgar también reconoce que la realización eficaz de este plan divino "se ve limitada... por la finitud de la condición humana, por las

---

16. Ibid.

17. Ibid.

18. Ibid., n. 8 (luego se cita casi textualmente AG 9).

19. Ibid.

deficiencias propias de nuestra libertad, por el pecado (GS 37) <sup>20</sup>. De estas afirmaciones podemos apreciar cómo Melgar buscó situar varios problemas misioneros concretos dentro de una visión cristológica fundamental.

### 3.2.2. La Iglesia sacramento universal de salvación

Habiendo establecido la base cristológica de sus reflexiones misionológicas, Melgar ahora abarca el tema: "La Iglesia, sacramento universal de salvación". Vemos que la eclesiología del Encuentro también es explícitamente pascual y pneumatológica:

En esta vocación universal y actuante en el mundo se sitúa el misterio de la Iglesia y en consecuencia su misión salvífica. Cristo en efecto ejerce su señorío por medio de su Espíritu, por El enviado, que penetra todo el universo y lo impulsa por diferentes caminos hacia su plenitud (GS 38, 39); pero actúa en forma particular en la comunidad visible de los creyentes que es por eso, en el Señor —luz de las gentes— sacramento, es decir signo e instrumento de la salvación humana y del universo todo (GL 1, 48). Y puesto que el Señor santifica y salva a los hombres no aisladamente, sino haciendo de ellos un pueblo (AG 2), es la Iglesia, igualmente sacramento de la íntima unión de los hombres con Dios y de ellos entre sí (LG 9) <sup>21</sup>.

Desde esta perspectiva pneumatológico-eclesiológica Melgar sitúa el problema de la urgencia y necesidad históricas de la actividad misionera:

Todo el universo, toda la historia humana, están pues, penetrados de la presencia activa del Señor y de su Espíritu. Sólo la comunidad cristiana, sin embargo, es plenamente consciente de ella: por la **fe** reconoce cómo el Señor realiza su obra de salvación... y acepta... la tarea de revelar su presencia... en la historia; por la **caridad** se solidariza y se compromete con la marcha de la historia humana, testimoniando así el amor de Dios; por la **esperanza** está cierta de que los frutos excelentes de la naturaleza y del esfuerzo humano, después de haberlos propagado por la tierra en el espíritu del Señor y según su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, plenamente iluminados y transfigurados, en la realización del Reino de Dios (GS 39). Por esto, la Iglesia, comunidad de fe, de esperanza y de caridad (LG 8), es expresión privilegiada de la presencia del Señor, enviada por El para anunciar el mensaje de Salvación y hacer discípulos suyos (Mt 28, 19).

La actividad misionera de la Iglesia responde, pues, tanto a la posibilidad real de la salvación a través de la presencia del

---

20. Ibid.

21. Ibid., n. 9.

Señor en todos los hombres como a lo que falta en su expresión consciente y plena en grandes sectores de la humanidad<sup>22</sup>.

Esta reflexión, que fundamenta la misión de la Iglesia en su sacramentalidad universal, termina considerando sus límites históricos desde una perspectiva escatológica:

Pero la Iglesia misma, aunque anticipación escatológica de la humanidad y semilla del Reino de Dios, no está exenta de los límites y deficiencias propias de su actual condición de pueblo peregrino (LG 3, 5, 8, 48).

La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, hasta nosotros y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el tiempo presente. Pero la perfección no se encontrará sino cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas, en el cual el universo entero, con el género humano será totalmente renovado en Cristo (GS 39)<sup>23</sup>.

Considerando el énfasis dado en la sección anterior al problema de la "uniformidad de la Iglesia", uno piensa que se desarrollaría aquí alguna reflexión sobre su "pluriformidad" (en base a su catolicidad, la diversidad de las Iglesias particulares autóctonas, etc.), pero esto no se hace. Más bien se deja esta problemática a la sección posterior sobre "orientaciones pastorales"<sup>24</sup>.

### 3.2.8. La responsabilidad misionera del Pueblo de Dios

Melgar ahora insiste que la Iglesia es misionera por su naturaleza y que esta misión es **universal**:

Situada en la perspectiva del designio salvífico, la Iglesia peregrina es necesaria y dinámicamente misionera por naturaleza (AG 2). Ella, en efecto, prolonga la misión del Hijo y del Espíritu Santo (AG 3, 4), que tiene su fuente en la iniciativa del Padre (AG 2), de recapitular todo en Cristo. Así la acción misionera no sólo no es marginal, sino que constituye el deber fundamental (AG 35) de la Iglesia con la obligación de extenderse a todas las naciones...<sup>25</sup>.

Posiblemente esta afirmación tiene la intención de responder a aquella actitud ya criticada que reduce la "misión" a "la actividad que sólo los misioneros realizan". El párrafo siguiente repite lo que Ambato ya afirmó sobre la responsabilidad misionera que incumbe a todos los cris-

22. Ibid., n. 10.

23. Ibid., n. 11.

24. Ibid., ver los nn. 31, 32, 33, 40 y 45.

25. Ibid., n. 12.

tianos y, de un modo particular, al Colegio Episcopal<sup>26</sup>. Finalmente el Documento observa:

Aunque único e idéntico en todas partes y en todas las condiciones el deber misionero, sin embargo, no se cumple siempre de igual manera. Hay que reconocer... que las diferencias en la actividad misionera no procede de la naturaleza misma de la misión; sino de las circunstancias en que ésta se desarrolla<sup>27</sup>.

Esta reflexión parece introducir la parte siguiente.

#### 3.2.4. Las diversas situaciones misioneras

La cuarta y última parte del marco doctrinal de Melgar comienza con la siguiente afirmación:

La diversidad de circunstancias crea diferentes situaciones misioneras y da origen a distintos modos de acción. Estas circunstancias dependen fundamentalmente del grupo (grado?) de implantación y vitalidad de la Iglesia, y de la mayor o menor inserción del Evangelio en la vida y cultura de los pueblos (AG 6)<sup>28</sup>.

Podemos observar que Ambato se fijó casi únicamente en el primer índice (el que se refiere a la implantación y madurez de una Iglesia local), y no desarrolló el segundo (el que se refiere a la vivencia del Evangelio en una cultura). Melgar sigue el vocabulario y en cierto grado el análisis de Ambato sobre los "síntomas" que determinan "terrenos de misión", pero profundiza la reflexión. Como Ambato, Melgar considera el síntoma que consiste en:

La ausencia o insuficiencia de jerarquía, clero y medios propios para el desarrollo normal de la vida cristiana y la consiguiente necesidad de evangelizadores, ministros instrumentos y medios enviados por la Iglesia universal, que de prolongarse demasiado origina un desequilibrio constante y peligroso en la vida de dichas comunidades<sup>29</sup>.

Sin embargo, Melgar añade esta observación:

Pero al constatar las insuficiencias mencionadas, cabe preguntarse si ellas obedecen solo a la falta de vitalidad de la Iglesia en esa comunidad humana, o provienen también de la desadap-

26. Ibid., n. 12; se citan: AG 36 y LG 32 y, sobre los obispos CD 6.

27. Ibid., n. 13.

28. Ibid., n. 14.

29. Ibid., n. 15; es una citación textual de *Ambato*, p. 5, pero las dos últimas líneas son originales.

tación de ciertas formas y estructuras eclesiales con respecto al medio y exigencias propias de cada cultura. Porque de toda comunidad eclesial brota una exigencia de vivir y expresar su fe con formas, ministros y medios propios y autóctonos<sup>30</sup>.

Ambato incluyó entre los síntomas observados "la existencia de agrupaciones humanas constituidas en unidades sociales diferenciados" (se supone que se refiere aquí a grupos étnicos) y situaciones de "marginación social o religiosa". Melgar más bien va a lo más significativo, la falta de la evangelización de las culturas:

Otros síntomas se relacionan con el grado de evangelización de las comunidades. Encontramos comunidades no evangelizadas, y comunidades superficialmente evangelizadas, que no han sido debidamente penetradas por el evangelio en su cultura, en su ethos, y cuyo cristianismo es más bien sentimental y ritualista que de convicción y de vida.

Se trata, en este caso, de grupos sociológicos de bautizados, que viven en países de tradición cristiana, pero que ya rehuyen adherirse a estructuras visibles de la Iglesia; diversos grupos obreros de ideologías extremistas, de jóvenes universitarios en rebeldía, de minorías intelectuales agnósticas o ateas; finalmente grupos sincretistas, sectores indígenas y mestizos de diversas culturas, etc.<sup>31</sup>.

Mientras que Ambato se había apoyado en una demarcación "territorial" de la actividad misionera, Melgar introduce la categoría más dinámica de "situaciones misioneras", aplicando el enfoque misionológico del Concilio a todas las circunstancias en la que se halla la Iglesia:

Estos síntomas se dan en diversos grados y formas, más o menos entremezclados, lo que en ocasiones puede dificultar el diagnóstico bien definido de una situación y hace que su interpretación sea necesariamente flexible. La comprobación de la existencia de tales síntomas ha llevado a reconocer las actuales y múltiples urgencias misioneras de la Iglesia. Esta visión de la misión de la Iglesia y la diversidad de circunstancias en que ella se desenvuelve no le resta, sin embargo, ni importancia ni urgencia a lo que comúnmente (A.G. 6) se ha venido llamando "misiones". Antes bien, situada "la actividad misionera" en la totalidad de la misión de la Iglesia y en la diversidad de situaciones, se beneficia a sí misma al ser asumida por todo el pueblo de Dios como cosa propia y enriquece a la Iglesia con sus aportes específicos<sup>32</sup>.

---

30. Ibid.

31. Ibid.

32. Ibid., n. 16.

Mientras que la categoría de “terrenos de misión” sugiere una demarcación relativamente fija de ciertas zonas concretas encargadas a “misiones profesionales” (lo que contribuye a una imagen de “dos Iglesias”), la de “situaciones misioneras” implica una vigilancia continua de toda la Iglesia y de todos sus agentes pastorales para descubrir aquellos grupos humanos más necesitados de la evangelización, y así toda la Iglesia será realmente misionera.

Así vemos que el marco teológico establecido en Melgar ofrece criterios para situar la compleja problemática misionera en América Latina dentro de un enfoque cristológico y pascual. Es un avance notable, marcado de algunas instituciones originales y muy valiosa, que influiría en la reflexión posterior del DMC.

### 3.3. Las “situaciones misioneras” en América Latina

Siguiendo los principios teológicos ya enunciados, Melgar ahora presenta un esquema general y provisional de diversas “situaciones misioneras” en América Latina para orientar la acción misionera en el continente<sup>33</sup>. Recogiendo y aplicando los “síntomas” anteriormente expuestos, el Encuentro presenta las siguientes “situaciones tipo”:

1. Los pueblos o grupos humanos en los que la Iglesia no está suficientemente implantada por falta de personal apostólico propio, o por carencia de una mínima estructura pastoral.
2. Los pueblos o grupos en los que la Iglesia, ya implantada, no ha llevado a cabo una acción evangelizadora eficiente, por falta de iniciación cristiana y vida apostólica de sus miembros que han entendido la religión, más como una práctica legal que como vida ferviente y operante.
3. Los pueblos o grupos en los que la Iglesia ha sido implantada y el Evangelio predicado, pero no llegan a penetrar la cultura de los pueblos: o porque nunca se logró, o porque la iglesia no es aceptada en su actual realización histórica, o porque se ha producido una descristianización colectiva.
4. Los grupos humanos en los que la Iglesia está enraizada, el Evangelio fue predicado y hasta llegó a penetrar las culturas, pero todo de una forma mediocre: cuentan con personal apostólico y estructuras pastorales, pero todo ello con una cierta precariedad, debido a que no se ha llegado a comprender el evangelio como un compromiso vital y responsable<sup>34</sup>.

Podemos observar en primer lugar que ya no se habla de “territorios” o de “zonas”, como en Ambato, sino siempre de “pueblos o grupos humanos”. Asimismo, mientras que el grado de implantación estructural de la Igle-

33. Ibid., n. 17.

34. Ibid., n. 18.

sia sigue siendo un factor importante, se añade otra consideración muy significativa: el grado de la penetración del Evangelio en las culturas y en las personas.

Aplicando esta tipología a la realidad socio-cultural de América Latina, Melgar distingue y describe tres "áreas" de situaciones misioneras (que no corresponden exactamente a los cuatro "tipos" anteriormente establecidos). Este análisis ya llega a ser más concreto, pues no sólo recapitula las características de cada área sino también identifica los grupos humanos concretos incluidos en ella.

La **primera área** demuestra las siguientes características:

No hay prácticamente indicadores que atestigüen una vida cristiana, pues la Iglesia de hecho no está presente, no ha sido realmente implantada, no puede vivir por sí misma: religiones no cristianas, sincretismos, descristianización<sup>35</sup>.

Los incluidos en esta "área" son, en primer lugar, algunos pueblos o grupos indígenas: ciertos grupos selvático tribales y, "en circunstancias socio-culturales distintas de las anteriores, pero en iguales condiciones de vida cristiana, ... algunas comunidades indígenas de las zonas altas" andinas y mejicanas<sup>36</sup>. Incluidos también en esta área son:

... grupos negros altamente sincretistas: sus culturas afro-americanas presentan algunos rasgos de vida cristiana; muchas veces habitan territorios y ciudades en las que la Iglesia está constituida; pero puede decirse que el Evangelio no ha llegado aún a penetrar sus culturas. Cabe pensar, por ejemplo, en los practicantes del Vudú en Haití o del Candomblé o el Umbanda en el Brasil. No se quiere incluir necesariamente a todos los grupos negros del continente<sup>37</sup>.

Esta atención misionera a ciertas agrupaciones afro-americanas es significativa; ya habíamos visto una preocupación en este sentido en la Conferencia de Río y veremos una nueva explicación de ella en la gestión 1975-1979 del DMC y en Puebla. Pero observamos que Melgar incluye en esta primera área de situaciones misioneras no sólo algunos grupos étnicos no occidentales sino también otros que se insertan en la "cultura general":

En proceso de rápida descristianización se encuentran masas urbanas marginales proletarizadas, que viven en ciertos medios en los que la Iglesia está relativamente implicada; pero cuya vinculación a la comunidad eclesial se reduce a la mera recep-

35. Ibid., n. 19.

36. Ibid.,

37. Ibid.

ción de algunos sacramentos y a la práctica de ciertas devociones populares.

En esta misma área se encuentran ciertos grupos de intelectuales: humanistas, científicos y políticos, de ideologías no conformes al cristianismo. Aunque numéricamente minoritarios, tienen cada vez más influencia y significación en los movimientos reivindicadores de América Latina. También hay que mencionar, por último, ciertos grupos de juventud, fascinados por las ideologías antes descritas<sup>38</sup>.

Lo que sobresale de este análisis es el criterio fundamental empleado por Melgar para la detección de las "situaciones misioneras"; no es meramente "institucional" (v. g., la implantación de la Iglesia en ciertas zonas) ni aún "étnico" (v. g. la atención misionera a ciertos grupos no occidentales), sino más bien **religioso** (v. g. la penetración del Evangelio en la vivencia concreta de ciertos grupos). Volveremos a esto brevemente, pero primero debemos pasar al análisis de las otras áreas descritas por Melgar.

La **segunda área** también tiene sus características particulares:

Se da en ella una iniciación cristiana y también una cierta práctica religiosa: el Evangelio ha penetrado débilmente en zonas o culturas: prácticamente no hay en ellas ni vitalidad en la comunidad cristiana, ni una Iglesia capaz de vivir por sí misma; existen al mismo tiempo muchos vestigios de supersticiones y sincretismos. Se trata de un cristianismo ambiguo y de Iglesias muy débilmente implantadas<sup>39</sup>.

Incluidas en esta segunda área son otras comunidades indígenas "asentadas en zonas interculturales que requieren una pastoral especial e integral". También se incluyen "muchas zonas rurales o mineras del Continente que presentan características semejantes", como la cuenca amazónica y otras regiones particulares nombradas ("amplios sectores... no indígenas" y "no pocas poblaciones mestizas"<sup>40</sup>).

La **tercera área** de situaciones misioneras está constituida por:

aquellas comunidades eclesiales de América Latina, que cuentan con un número relativo de apóstoles propios y de núcleos cristianos fervientes y operantes, y también con una organización pastoral relativamente adecuada. Pero dado el carácter minoritario de esos grupos cristianos desarrollados y la precariedad de las estructuras pastorales, estas comunidades han de ser consideradas todavía como situaciones misioneras<sup>41</sup>.

38. Ibid., n. 19.

39. Ibid., n. 19.

40. Ibid., n. 19.

41. Ibid. n. 19.

Aquí Melgar no identifica los grupos culturales o regiones geográficas abarcados en esta área, como lo hizo en el caso de las dos primeras.

El estudio de este análisis de las situaciones misioneras podría darle a uno la impresión de que Melgar da tanta amplitud a estas situaciones, que efectivamente regresa a una postura ya rechazada en Ambato: que toda América Latina es "terreno de misión". Pero una lectura más cuidadosa conduce a una conclusión más matizada: de que son numerosas las situaciones misioneras en América Latina. Es cierto que si se emplea únicamente un criterio "jurídico-territorial" serían relativamente pocas las "misiones" en el continente; por eso Ambato había pedido un reconocimiento legal y actualizado del carácter misionero de ciertas zonas nuevas. Si el criterio "étnico" es empleado, es también cierto que se encontrarán muchos grupos culturales todavía no evangelizados y sin una vivencia eclesial propia. Pero una vez que la penetración del Evangelio en las culturas se acepta como un criterio para determinar "situaciones misioneras", se reconoce también que las culturas que necesitan ser evangelizadas no se restringen a las culturas tradicionales de algunas etnias particulares sino que abarcan también algunas áreas humanas que, por su marginación histórica de la atención misionera de la Iglesia o por las nuevas configuraciones culturales que en ellas se hallan, merecen una acción de la Iglesia que válidamente puede y tiene que ser llamada "misionera". Pues para Melgar, la actividad misionera no es sólo "lo que la Iglesia realiza en las 'misiones' jurídicamente establecidas", o "lo que hacen los misioneros", sino más profundamente el deber fundamental perenne de toda la Iglesia de hacerse presente como evangelizadora y sacramento de salvación a todos los pueblos y grupos humanos. Por consiguiente, si se encuentran algunas áreas humanas donde la Iglesia no está presente de esta manera, éstas tienen que ser consideradas como "situaciones misioneras".

Melgar había osado introducir nuevos criterios fundados en su lectura del Concilio Vaticano II para descubrir en América Latina nuevos e inmensos campos para la actividad misionera de la Iglesia. Si su intuición había anticipado por muchos años la toma de conciencia misionera de la Iglesia latinoamericana en general, y de su Episcopado en particular<sup>42</sup>, su precocidad no le quita su validez. Sin embargo, podemos preguntar hasta qué punto el esfuerzo de Melgar para identificar las "situaciones misioneras" en América Latina tuvo la intención de ofrecer algunas orientaciones para toda la Iglesia en el continente, y hasta qué punto sirvió para demarcar el campo de acción del Departamento de Misiones del CELAM. El contenido y el tono de lo expuesto sugiere que la intención principal fue la primera; sin embargo la historia posterior parece indicar que el documento hubiera influenciado más a los "sectores misioneros" de la Iglesia que a la comunidad eclesial en general. Y en lo que se refiere al campo de acción del DMC, la historia también demuestra que

---

42. Como veremos más adelante. *Puebla* (1979) asumiría un enfoque semejante al descubrir las "situaciones más necesitadas de la evangelización" en los nn. 365-367 de su Documento.

la amplitud de la visión de Melgar sobre las situaciones misioneras no siempre fue tan evidente en ese Departamento, que por un tiempo adquirió la imagen de estar preocupado casi exclusivamente de la problemática indigenista. A pesar de estas limitaciones, la introducción de la categoría de “situaciones misioneras” al pensamiento misionológico latinoamericano sería uno de los mayores aportes históricos de Melgar. Veremos ahora cómo Melgar había partido de este análisis de las situaciones misioneras a la proposición de algunas opciones y pautas pastorales fundamentales.

#### 3.4. Orientaciones para una renovación de la pastoral “misionera” en América Latina

Esta cuarta sección del Documento de Melgar comienza con una recapitulación de tres “principios fundamentales” anteriormente expuestos:

- 1) Universalidad del Misterio de Salvación que en Cristo, y en el don del Espíritu Santo opera en toda la humanidad y por tanto, en nuestros pueblos latinoamericanos.
- 2) Implantación de la Iglesia en medio de las gentes como signo de salvación.
- 3) Respeto y promoción de las diversas culturas entre las cuales la Iglesia realiza su misión, así como discernimiento de sus valores a la luz del mensaje salvífico<sup>43</sup>.

Ya que nuestro objetivo es el estudio del enfoque teológico del DMC, nos permitimos hacer algunas breves observaciones sobre estos principios:

- 1) Se ve la seriedad del empeño teológico de Melgar, que busca orientar la pastoral misionera a la luz de principios doctrinales.
- 2) Su visión teológica parte del centro de la fe: el misterio de salvación cristocéntrico-pneumatológico-pascual.
- 3) Se aplican las consecuencias misioneras de este misterio, v. g. la presencia del Señor en la humanidad, a la situación de los pueblos latinoamericanos (hay algo original en esto).
- 4) Se traduce el concepto misionológico de la “implantación de la Iglesia” de un modo dinámico, v. g., como “signo de salvación”.
- 5) Se recalca la centralidad de la “evangelización de las culturas” en la problemática misionera global.

De estos principios, Melgar deriva algunas consecuencias pastorales referentes a diversos aspectos de la misión de la Iglesia: a) “la promoción humana y el progreso de las culturas”; b) “el despertar de la fe y su crecimiento”; c) “la celebración del misterio de salvación en la liturgia

---

43. *Melgar*, n. 20.

cristiana”; d) “la formación de la comunidad eclesial en sus miembros y en sus estructuras”; e) “el diálogo ecuménico... con otras Iglesias y denominaciones cristianas”; f) la “educación de la conciencia misionera del Pueblo de Dios”; y g) “la formación de los misioneros”<sup>44</sup>. Melgar no pretende desarrollar plenamente todos los aspectos sino destacar “algunos puntos que se plantean con más vigor en la conciencia eclesial de América Latina y que tienen especial aplicación en las comúnmente llamadas ‘misiones’ ”<sup>45</sup>.

El primer punto desarrollado es el de la “promoción humana y progreso de las culturas”<sup>46</sup>:

Sacramento universal de salvación, la comunidad cristiana debe asegurar una presencia activa en el **desarrollo integral** en el hombre y en progreso de las culturas. Esta promoción ha de entenderse como una toma de conciencia por cada hombre de su dignidad personal, de su esfuerzo en la transformación del universo, de su solidaridad y fraternidad, de su responsabilidad histórica<sup>47</sup>.

Ambato ya había señalado los dos aspectos de la situación socio-cultural de los pueblos que repercuten en la actividad misionera: su bienestar socio-económico (y político)<sup>48</sup> y su identidad y diversidad cultural. Melgar los considera juntos en esta parte, destacando la dimensión cultural de esta problemática. Afirma que esta promoción humana “no implica necesariamente de parte de la Iglesia la creación de instituciones propias” sino una acción que ayude a las comunidades humanas a asumir su propia responsabilidad, evitando todo paternalismo<sup>49</sup>. El cambio cultural presenta exigencias particulares:

Es fundamental que la presencia misionera de la Iglesia respete las **diversas culturas** y las ayude a evolucionar de acuerdo con sus otros grupos culturales. Se reconocen que las culturas autóctonas presentan características marcadamente sacrales, y pues están abocadas a recibir el impacto de la **civilización técnica** y de la **secularización**, hay que prepararlas pedagógicamente para que dicho impacto no las desintegre, sino que al contrario, las ayude a evolucionar positivamente. Un aspecto especial de estas culturas lo constituyen las **lenguas nativas**. Hay que promover su estudio... (y su) expresión en los medios de comunicación...<sup>50</sup>.

---

44. Ibid.

45. Ibid.

46. Se cita la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI.

47. Melgar, n. 21.

48. Reconocemos que hay un cierto anacronismo al referirnos al aspecto político, que no había sido explícito en Ambato.

49. Melgar, n. 22.

50. Ibid.

El Encuentro también propone algunas recomendaciones relativas a la educación<sup>51</sup>, a diversos aspectos concretos del desarrollo económico (p. e. el problema de las tierras y la promoción de cooperativas)<sup>52</sup>, la recta orientación de las ayudas de las instituciones internacionales<sup>53</sup>, la necesidad de una planificación integral que respete la autonomía de las culturas<sup>54</sup>.

La segunda parte de las orientaciones trata de una problemática más explícitamente teológica: "el desperar de la fe y su crecimiento". Melgar inserta la condición socio-cultural del hombre en una visión cristológica:

En Cristo hombre perfecto la naturaleza humana ha sido elevada a una dignidad sin igual. En consecuencia, la verdadera promoción integral del hombre, encuentra en Cristo su fuente y corona( GS 22). La misión, entonces, de la Iglesia exige la proclamación del mensaje evangélico y el testimonio de la comunidad eclesial, que ayude a los hombres en la realización de esta auténtica promoción integral del hombre. En la realización de su misión, la Iglesia debe tener en cuenta la presencia oculta del Verbo en las diversas culturas de América Latina (NA). Esto obliga al misionero: a conocerlas bien (AG. 9); a convivir con ellas en amor y alegría, a valorar la importancia de los mensajes nativos del Evangelio y promoverlos cuanto antes<sup>55</sup>.

El marco doctrinal del Encuentro ya afirmó que la actividad misionera se fundamenta en la presencia de la gracia de Cristo entre todos los pueblos; aquí se recalca que el discernimiento de esta presencia es el punto de partida de la evangelización:

La presencia de la semilla del Verbo en esas culturas es un punto de apoyo fundamental para la proclamación de la palabra divina en el anuncio del Kerigma. El misionero, por lo tanto, debe partir de las situaciones y de la conciencia religiosa de esas poblaciones<sup>56</sup>.

#### Asimismo,

La proclamación del Mensaje Evangélico debe asumir, en cuanto sea posible, las categorías mentales y las expresiones **culturales** existentes (GS 44). La Palabra necesita encarnarse en esas categorías. De esta manera puede purificarlas y ayudarlas a constituirse en auténticas expresiones de fe<sup>57</sup>.

51. Ibid., n. 23.

52. Ibid., n. 24.

53. Ibid., n. 25.

54. Ibid., n. 26.

55. Ibid., n. 27.

56. Ibid.

57. Ibid., n. 28.

Melgar enfatiza la importancia de la Biblia en este despertar de la fe y en su educación como también en el diálogo ecuménico<sup>58</sup>. Se insiste en la iniciación cristiana y en el catecumenado porque "la fe es el primer elemento de la vida cristiana en la comunidad eclesial y elemento esencial en la constitución de esta misma comunidad"<sup>59</sup>. Como Ambato, Melgar destaca "el derecho a recibir el mensaje evangélico a través de la predicación en su propio idioma" y urge la publicación de catecismos actualizados en su presentación doctrinal y "englobando la idiosincrasia conceptual" de los diversos grupos culturales<sup>60</sup>. La exigencia de un testimonio contextualizado y comprometido lleva Melgar a plantear "el problema de la **moral cristiana** en todas sus dimensiones y su encarnación en cada una de nuestras culturas":

...La actividad misionera ha de proceder entre estos grupos humanos de tal forma que su conversación sea paulatina, en la medida en que toman conciencia de que las exigencias morales del evangelio son auténticos "valores morales" también para ellos. En este sentido hay que respetar los valores existentes, orientándolos hacia una purificación y elevación evangélica. Este principio pedagógico se extiende a todas las dimensiones y exigencias de la moral que busca la realización integral del hombre en Cristo: desde la moral individual y conyugal hasta la social y política<sup>61</sup>.

Finalmente,

...se llama la atención sobre la necesidad de una educación para la vida matrimonial, social, económica y política que respetando las costumbres y los rasgos culturales de los pueblos, los ayude a madurar en la fe, la esperanza y la caridad<sup>62</sup>.

Es significativa esta insistencia de Melgar sobre la aceptación y la vivencia de la fe; pues el misterio de salvación implica no sólo la iniciativa de Dios sino también la participación libre, consciente y responsable de los hombres, personal y comunitariamente, y la mediación histórica de la Iglesia.

La tercera parte de esta sección trata de la "celebración de la vida teologal en la liturgia":

La fe debe ser no solamente aceptada sino también celebrada.  
La Liturgia es la celebración comunitaria de la fe que se vive,

58. Ibid., n. 29.

59. Ibid., n. 30.

60. Ibid., n. 31.

61. Ibid., n. 32.

62. Ibid.

y debe conducir a una vivencia intensa de la fe que se celebra. La liturgia, en nuestro caso, debe **encarnarse** en las diversas culturas y ambientes (A. G. 24), y asumir la simbología, la música, las formas de expresión, etc., propias, respetando con todo, los valores inmutables de la misma<sup>63</sup>.

Como en la sección anterior, se destaca la importancia fundamental de los **sacramentos de iniciación** y se pide la insaturación de **catecumenado**<sup>64</sup>. Se sugiere la asunción de ritos penitenciales y matrimoniales propios de las diversas culturas en la celebración de los respectivos sacramentos<sup>65</sup>. Ya que la participación sacramental impone ciertas exigencias fundamentales de la vida en Iglesia, se propone una pedagogía progresiva:

...hay situaciones socio-culturales que no permiten el cumplimiento pleno de estas exigencias. En este caso, se reconoce el valor de salvación que puede existir en tales situaciones (AG. 6) sin que tengan necesidad de recurrir a la participación de los sacramentos de la Iglesia quienes no cumplen con estas exigencias<sup>66</sup>.

Se urge respetar y promover las devociones populares, especialmente las marianas, reconociendo su ligazón a la vida socio-cultural de los pueblos, purificándolas y ordenándolas a la celebración del misterio pascual en la Liturgia<sup>67</sup>. Finalmente, se propone la creación de Comisiones Litúrgicas por áreas culturales<sup>68</sup>.

La cuarta parte de las orientaciones trata de la "formación de la comunidad eclesial" y, como en otras partes anteriores, comienza con una reflexión teológica:

La Iglesia, presente actualmente en misterio, crece y se realiza visiblemente en el mundo (LG 3, 8). Su implantación exige que la comunidad eclesial presente una fisonomía propia, adaptada a cada una de las situaciones misioneras y a cada uno de los grupos humanos que se encuentran en dichas situaciones<sup>69</sup>.

El Documento después presenta algunas consideraciones sobre las personas que integran esta comunidad y sobre las estructuras eclesiales. Considerando a los **laicos**, recalca su deber y derecho de realizar la acción

---

63. Ibid., n. 33.

64. Ibid., n. 34.

65. Ibid., n. 35 y 36.

66. Ibid., n. 37.

67. Ibid., n. 38.

68. Ibid., n. 39.

69. Ibid., n. 40.

misionera según su propia condición y afirma que “a ellos les corresponde la gran tarea de encarnar el Reino de Dios en sus culturas y en sus pueblos (AA 3; LG 33; AG. 23)”<sup>70</sup>. Asimismo considera varios aspectos de la promoción, formación y orientación de los laicos misioneros que vienen de afuera o que surgen de los grupos autóctonos. Pasando a los religiosos, urge una adaptación de sus formas de vida para una mayor eficacia misionera, su inserción en la comunidad local y el fomento de nuevos Institutos, también de contemplativos<sup>71</sup>. Llegando a considerar los **ministerios**, Melgar reconoce la vocación de ministros laicos<sup>72</sup>, valora la restauración del diaconado permanente<sup>73</sup> y plantea una inquietud sobre “una pluralidad de forma de vida presbiteral”:

...se siente la necesidad de presbíteros suficientes que presidan y coordinen estas comunidades eclesiales y celebren en ellas la Eucaristía; presbíteros que surjan del seno mismo de dichas comunidades, que ejerzan en ellas un liderazgo, para los cuales es necesario otro tipo de exigencias y otro estímulo de vida presbiteral<sup>74</sup>.

Asimismo urge que los presbíteros actuales vivan en equipo, coordinando mejor su trabajo<sup>75</sup>, y formula algunas sugerencias sobre la selección de los Prelados Misioneros<sup>76</sup> y sobre la duración de su servicio episcopal<sup>77</sup>.

Bajo el mismo tema de la vida eclesial, Melgar también considera las diversas formas de estructura pastoral y la cuestión del financiamiento. Para favorecer una estructura eclesial más flexible entre los pequeños grupos naturales, se recomienda las “comunidades de base” que “deben ser, ante todo, comunidades de fe, nacidas de una sólida evangelización, a fin de que puedan llegar a ser auténticas comunidades eucarísticas”<sup>78</sup>. Se sugiere una “pastoral itinerante” para responder a las necesidades de las áreas de población muy dispersa<sup>79</sup>. Se pide una revisión de la actual división jurídica de Diócesis, Prelaturas, Vicariatos y Prefecturas Apostólicas por razones teológicas y motivos pastorales actuales, y plantea

...la conveniencia y la urgencia de las **Prelaturas personales** (PO 10; ES 4) para una mejor atención a ciertos grupos, ét-

70. Ibid., n. 41.

71. Ibid., n. 42.

72. Ibid., n. 43.

73. Ibid., n. 44.

74. Ibid., n. 45.

75. Ibid., n. 46.

76. Ibid., n. 46.

77. Ibid., n. 47.

78. Ibid., n. 48.

79. Ibid., n. 49.

nicos, dispersos en varias circunscripciones eclesiales y situaciones variadas, incluyendo aquí las situaciones migratorias<sup>80</sup>.

En este contexto, se observa que “el fenómeno de las migraciones ..., cada vez más importante en nuestro continente, constituye una situación misionera que exige una actividad misionera propia”<sup>81</sup>. Finalmente se hacen algunas observaciones sobre la coordinación entre los Prelados misioneros y zonificación de las áreas misioneras homogéneas<sup>82</sup>, sobre las maneras concretas de ejercer la responsabilidad misionera colegial de las Conferencias Episcopales de cada país<sup>83</sup>, sobre las funciones del Departamento de Misiones del CELAM<sup>84</sup>, y sobre cuestiones relacionadas a las finanzas y recursos económicos<sup>85</sup>.

El quinto punto está dedicado al “diálogo ecuménico” con las otras Iglesias y denominaciones cristianas que desarrollan actividades misioneras en el continente. Melgar reconoce las dificultades especiales que este diálogo presenta en América Latina, particularmente a nivel de las bases, no obstante, observa que

...se impone un esfuerzo ecuménico como exigencia de la misma Misión, que venga todo él animado por un profundo espíritu de caridad...

Se debe buscar una colaboración más amplia en los sectores que se refieren a la promoción humana (UR 12). Esta colaboración puede ser muy fructuosa en lo referente a estudios antropológicos y lingüísticos.

Conviene realizar encuentros conjuntos con las diversas Iglesias cristianas en orden a la reflexión teológico-pastoral y a un intercambio de experiencias misioneras...<sup>86</sup>.

Finalmente destaca la necesidad de educar al pueblo cristiano en el espíritu ecuménico de esta colaboración eficaz.

80. Ibid., n. 50.

81. Ibid.

82. Ibid., n. 51.

83. Ibid., n. 52; se sugiere la creación de un organismo permanente y eficaz en cada país con tres tipos de actividades: 1) La actividad misionera en situaciones de Iglesias insuficientemente implantadas; 2) la actividad misionera en áreas descristianizadas o insuficientemente evangelizadas que pertenecen a diócesis plenamente constituidas; 3) la educación de la conciencia misionera de todo el Pueblo de Dios.

84. Ibid., n. 53; estas funciones serían: 1) estudios; 2) formación de misioneros; 3) contactos entre Institutos misioneros; 4) publicaciones; 5) contactos e intercambios entre las diversas Conferencias Episcopales en relación con la pastoral misionera.

85. Ibid., n. 54.

86. Ibid., n. 55.

La sexta parte de esta sección trata de la “educación misionera del Pueblo de Dios” y es la que más claramente considera la **dimensión universal de la misión**:

Más que una actividad especial, la educación de la conciencia misionera de los fieles han de consistir, sobre todo, en una dimensión de toda la actividad pastoral que se realiza en el Pueblo de Dios: catequesis, liturgia, teología, etc. Implica, de esta forma, una **renovación interior** a fondo que haga sentir las responsabilidades para con el mundo y en la difusión del evangelio, y un espíritu verdaderamente católico como exigencia indispensable del bautismo, la confirmación y la eucaristía (AG. 35-36).

Es, por tanto, toda la Iglesia la que debe convertirse a la misión. Pero las actividades que se orientan de un modo **específico** a esta educación misionera de los fieles, necesitan hoy un replanteamiento y una revisión a partir de la doctrina del Concilio Vaticano II y, en nuestro caso, también de las exigencias de una América Latina en proceso de cambio<sup>87</sup>.

A continuación se refiere al deber de las Obras Misionales Pontificias de promover, como uno de sus fines principales, una educación misionera eficaz y auténticamente eclesial, recalca las posibilidades educativas del Día Universal de las Misiones<sup>88</sup>, y sugiere un replanteamiento de las colectas misionales para que alcancen “mayor eficacia y tengan un sentido más evangélico y más auténticamente misionero”<sup>89</sup>.

La séptima y última parte de las orientaciones pastorales de Melgar se refiere a “la formación de los misioneros”. Todo lo expresado anteriormente ofrece algunas grandes líneas para esta formación y el Documento señala algunos de sus rasgos particulares y más importantes. Primeramente describe las cualidades humanas y espirituales deseadas en el misionero y luego señala las dimensiones de su capacitación especializada: teología, antropología, lingüística, etc.<sup>90</sup>. Finalmente propone algunos medios concretos para facilitar esta formación. Como Ambato, Melgar sugiere la creación de un Instituto que responda a las exigencias de la misión en América Latina<sup>91</sup>. También se sugiere cursos intensivos para los misioneros que se encuentran en el trabajo de base, servicios de coordinación y planificación misional, la fundación de centros nacionales de información y formación socio-antropológica y la organización de equipos móviles de formadores de misioneros<sup>92</sup>.

87. Ibid., n. 56.

88. Ibid., n. 57.

89. Ibid., n. 58.

90. Ibid., n. 59.

91. Ibid. n. 60.

92. Ibid., n. 61.

En recapitulación, podemos examinar cómo las orientaciones pastorales de Melgar fluyen de su enfoque teológico y lo explicitan. En primer lugar podemos observar que este enfoque se apoya fuertemente en la **doctrina conciliar y pontificia**, particularmente del Papa Pablo IV, y busca traducirla a las exigencias de las **situaciones misioneras** en América Latina; éstas son las “fuentes” constantes de su reflexión. En segundo lugar vemos que Melgar busca situar las dimensiones particulares de la acción misionera —la valoración de las culturas, la promoción humana, el despertar de la fe, la vida litúrgica, la vitalidad de la comunidad eclesial, el diálogo ecuménico, la educación misionera, etc.— dentro de la visión del misterio pascual anteriormente expuesto. En tercer lugar se vislumbra un nuevo tema no expresado anteriormente en el marco doctrinal; el de la “encarnación” (de la Palabra evangélica, de la moral cristiana y de la liturgia); éste adquirirá una mayor importancia en algunos documentos posteriores del DMC. En cuarto lugar destacamos la **visión integral** de la situación humana de que parte la evangelización (v.g. no sólo los aspectos religiosos y culturales sino también los socio-económicos y políticos), la que constituye una perspectiva original de la naciente reflexión misionológica latinoamericana. Quinto, podemos distinguir el enfoque “eclesiocéntrico” de Ambato del “cristocentrismo” de Melgar. Sexto, aunque reconozcamos algo de la “dimensión universal de la misión” en el marco doctrinal general de Melgar y en lo que dice sobre la educación misionera, esta dimensión no sobresale. Séptimo, vemos que Melgar enfatiza la importancia de la participación humana en el misterio de salvación y, por consiguiente, en el proceso de evangelización, lo que exige un anuncio comprensible e interpelante (presentado en las propias categorías culturales del evangelizando) y una respuesta libre, consciente y responsable (vivida en una comunidad eclesial local y en un contexto histórico concreto). Finalmente podemos observar que la visión teológica del Encuentro hubiera tenido una mayor influencia posterior que las varias sugerencias referentes a cambios estructurales y administrativos en la organización eclesial de la actividad misionera.

En este estudio del Documento de Melgar, no vimos la necesidad de intentar un comentario sobre sus contenidos. La documentación bíblica y conciliar es abundante y clara. La argumentación teológica parece nítida, sin expresiones ambiguas o difíciles de entender, y fiel al sentido de las fuentes citadas. Las observaciones, inquietudes y recomendaciones pastorales se presentan clara y directamente. Por eso, hemos creído suficiente, para los fines de este trabajo, limitarnos simplemente a la presentación del Documento, ofreciendo algunas observaciones o reflexiones breves en ciertos contextos para situar ciertos temas dentro de un contexto histórico más amplio, para mostrar la relación entre ciertas ideas y para recapitular los aportes del Encuentro. Melgar quedará como uno de los mayores esfuerzos de reflexión teológica en la historia del DMC; toda la reflexión posterior se apoyará de algún modo en él.

## CAPITULO IV

### LA PROBLEMÁTICA MISIONERA EN MEDELLIN

(1968)

Antes de estudiar los primeros esbozos del enfoque teológico-pastoral del Departamento de Misiones del CELAM delineados en Ambato, y de ver cómo éste posteriormente fue profundizado y explicitado en Melgar, habíamos examinado las orientaciones misioneras de la Conferencia de Río, de la cual nació el CELAM. Ahora estudiaremos cómo la problemática misionera fue abordada en la **Segunda Conferencia General de Episcopado Latinoamericano** celebrada en Medellín, Colombia<sup>1</sup>, cuatro meses después del Encuentro de Melgar. Creemos que la importancia de Medellín justifica esta interrupción en el estudio de los documentos propios del Departamento de Misiones.

Nos interesa investigar cuatro puntos particulares: 1) cuál fue el aporte del DMC a Medellín; 2) por qué la conferencia no produjo un documento sobre la actividad misionera; 3) cuáles de los enunciados de Medellín implícitamente revelan una orientación misionera; y 4) la contribución de Medellín a la reflexión posterior del DMC<sup>2</sup>.

1. SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: MEDELLIN (24 de agosto - 6 de septiembre de 1968), *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* vol. 1, *Ponencias* y vol. 2 *Conclusiones*. Ed. CELAM (Bogotá: 1969). Se la cita normalmente como *Medellín*, seguido del nombre o número de uno de sus 16 "documentos", y luego del número del párrafo (o grupo de párrafos) correspondiente: e. g., Medellín, "Paz" n. 5 es lo mismo que *Medellín*, 2, 5.
2. El Secretario Ejecutivo del DMC hizo un estudio sobre estos puntos para la Reunión de Coordinación del CELAM realizada en febrero de 1976: JUAN el CELAM, Ed. B. A. C. (Madrid: 1977), pp. 225-243.  
F. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín" en *Medellín: Reflexiones en*

#### 4.1. El aporte del DMC a Medellín

Sabemos que el DMC hizo dos contribuciones a la Conferencia de Medellín. El aporte oficial del Departamento previo a la Conferencia no fue el documento de Melgar sino un estudio sociográfico hecho por el entonces Secretario Ejecutivo, el P. José Manuel Román, intitulado "La realidad de las misiones en América Latina"<sup>3</sup>. El otro aporte fue la ponencia presentada en la Conferencia misma por un miembro de la Comisión Episcopal, Mons. Samuel Ruiz García, sobre "La evangelización en América Latina"<sup>4</sup>. No existe ninguna indicación de que el documento de Melgar como tal había sido presentada directa o formalmente para la consideración de la Conferencia de Medellín<sup>5</sup>.

Parece que estos aportes del DMC hubieran tenido una influencia mínima en Medellín. Se pudo saber que el estudio del P. Román había sido incluido entre la documentación preparatoria de la Conferencia sólo a través de un escudriñamiento de los archivos de esa que se hallan en la Sede del CELAM<sup>6</sup>. El aporte de Mons. Ruiz tuvo un carácter más público, ya que se presentó como una ponencia oficial durante la Conferencia. Esta ponencia trata explícitamente de la problemática misional desde varias perspectivas. Manifiesta tanto una atención a las situaciones misioneras al interior del continente —particularmente con referencia a la evangelización de los pueblos indígenas— como una perspectiva misional universalista<sup>7</sup>. En un sentido se puede decir que esta ponencia había sido "acogida" por la Conferencia, ya que el texto oficial de ésta incluye no sólo las **Conclusiones** sino también las **Ponencias**. Pero no se ve que esa ponencia hubiera influido sustancial o suficientemente el contenido o el enfoque de las **Conclusiones** de Medellín. De hecho, cuando se habla de "los documentos de Medellín", se los identifica efectivamente con las **Conclusiones**<sup>8</sup>. Podemos decir que aunque el DMC hubiera presentado un aporte claramente misional en Medellín la Conferencia no la apropió, al menos no hasta el punto de afectar sus **Conclusiones**; entre ellas no hay un "documento misionero".

3. Ibid., p. 226. Este estudio se encuentra en los archivos de la II Conferencia que existen en la Sede del CELAM: fue publicado en la primera edición de *Antropología y Evangelización*, colección DMC, CELAM (Bogotá: 1969), pp. 323-356.

4. Publicado en: *Medellín*, vol I, *Ponencias*, pp. 145-172.

5. GORSKI, "El Aporte misionero de Medellín" pp. 226-227.

6. Ibid., p. 226.

7. Ibid., p. 230; para un resumen del aporte de Mons. Ruiz, ver: *Pro Mundi Vita*, No. 52, "La Iglesia cabe a los pueblos indígenas de América Latina" (1974), pp. 22-23.

8. Después de la publicación inicial de los textos oficiales de Medellín de parte del CELAM, la que incluyó los dos tomos mencionados, tanto las ediciones particulares hechas en varios países como las reimpresiones hechas por el CELAM dejaron de lado el tomo de las *Ponencias* y se publicaron sólo las *Conclusiones*.

#### 4.2. ¿Por qué no un documento sobre la actividad misionera?

Las **Conclusiones** de Medellín incluyen dieciseis capítulos, popularmente llamados "documentos": sobre la Justicia, la Paz, la Pastoral Popular y de las Elites, la Pobreza de la Iglesia, etc. Pero no se encuentra entre ellos ningún documento sobre "las misiones" o "la actividad misionera". Ya hemos visto que la Primera Conferencia General celebrada en Río había dedicado uno de los once "títulos" de sus Conclusiones al tema de "Misiones, Indios y Gente de Color"; existió un precedente para la inclusión del mismo tema en las Conclusiones de la Segunda Conferencia, la de Medellín. Pero el objetivo principal de Medellín no había sido el seguimiento de la Primera Conferencia, sino la aplicación del Concilio Vaticano Segundo a la realidad actual de América Latina<sup>9</sup>. Asimismo, el Encuentro de Melgar tuvo lugar unos pocos meses antes de Medellín, y se puede pensar que sus orientaciones hubieran tenido alguna influencia en esa Conferencia. Aquí también podemos citar un caso paralelo. Inmediatamente antes de la Segunda Conferencia se celebró en la misma ciudad de Medellín, la Séptima Semana Internacional de Catequesis<sup>10</sup>. Algunas de sus conclusiones se integraron casi sin retoques en el documento de Medellín sobre la Catequesis<sup>11</sup>.

El aporte de Melgar no debía haber sido integrado de modo semejante en las conclusiones de Medellín? Pero para ser acogido e integrado, primero tenía que ser conocido, y no encontramos ninguna indicación —aparte de varios textos citados en la ponencia de Mons. Ruiz— de que Melgar había llegado al conocimiento de Medellín. Parece que ni el valor intrínseco del documento de Melgar ni los aportes formales del DMC tuvieron la fuerza necesaria para que Medellín produjera un documento sobre la actividad misionera.

El estudio realizado posteriormente por el Secretario Ejecutivo del DMC aduce cuatro razones para explicar la no existencia de un documento de Medellín sobre la actividad misionera:

La primera es de orden organizativo: que el DMC mismo no llamó la atención de la Conferencia con bastante claridad al valor del documento de Melgar. La segunda se refiere a la dinámica interna de la Conferencia, que enfatizó tanto los temas sociales que los otros temas pastorales les fueran subordinados o tratados con menor profundidad. La tercera razón fue insinuada ya en la ponencia de Mons. Ruiz: que al episcopado en

9. El tema oficial de Medellín fue: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". De hecho, la Conferencia de Río en gran parte quedó relegado al olvido entre los círculos pastorales del continente hasta la preparación de Puebla.

10. Las ponencias y conclusiones de este Encuentro se publicaron en: *Catequesis y promoción humana*, Ed. Sígueme (Salamanca: 1969).

11. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín", p. 226; ver, e. g., el paralelismo entre el no. II de ese Encuentro y *Medellín*, 8, 46.

general, el problema misionero e indígena no parece ser el más urgente y, por lo mismo, no se considera lo más importante. Es también posible que había una cuarta razón: que la Conferencia consideró que la problemática misionera se incluía ya en los otros documentos que ella elaboró<sup>12</sup>.

La primera razón se refiere a la influencia que el DMC pudiera tener en Medellín; las tres restantes se refieren a varios factores operables en la Conferencia misma. Ya hemos considerado la primera y podemos pasar a las otras.

La priorización de la problemática "social" en Medellín parece evidente. Tanto la realidad socio-económico y política del continente como la nueva toma de conciencia eclesial sobre ésta<sup>13</sup> contribuyeron a dar relieve a los temas socio-económicos y políticos en Medellín. Estos temas así adquirieron una nota de "urgencia" que pudiera haber resultado en la relativización de otros temas importantes. Mons Ruiz —refiriéndose tal vez a un fenómeno más general— observó en su ponencia:

El criterio práctico que parece primar en las Conferencias Episcopales es el siguiente: el problema indígena no es el más urgente, y por lo mismo, no es el más importante. Cabría decir con toda energía que es preciso distinguir en nuestra pastoral entre lo que es **urgente** y lo que es **trascendente**, aunque sea menos urgente...<sup>14</sup>.

Lo que se dijo con respecto a la pastoral indígena puede aplicarse también a la dimensión universal de la misión.

Si la urgencia es una categoría que rige en la priorización de los temas considerados en las Conferencias Episcopales, otro factor determinante son las estructuras pastorales vigentes y ya organizados para atender a aspectos especializados del apostolado. Ya que las Conferencias nacionales normalmente tienen Comisiones Episcopales de Catequesis, Liturgia, Educación, Formación del Clero, Medios de Comunicación Social, etc., los documentos de las Conferencias continentales habitualmente se pronuncian sobre estos aspectos particulares de la pastoral. Pero ya hemos visto que el DMC en sus Encuentros de Ambato y Melgar lamentó la no existencia o la debilidad de las Comisiones Episcopales de Misiones en muchos países y urgió su pronta constitución y fortalecimiento organizativo<sup>15</sup>. Si las Conferencias nacionales no cuentan con un órgano misional activo y capaz de animar la conciencia misionera del episcopado mismo es poco probable que los obispos reunidos en una Conferencia con-

12. Ibid., p. 227.

13. En Medellín, *Gaudium et Spes* fue citado más de 40 veces y *Populorum progressio*, más de 25.

14. "La evangelización de América Latina" *Medellín, Ponencias* p. 160.

15. Cf. *Ambato*, p. 9 y *Melgar*, n. 52.

tinental prioricen los temas misionales. Esta es una razón no considerada en el estudio mencionado pero que podía haber influido al hecho de que Medellín no produjo un documento misionero.

Pero la no existencia de un documento sobre la actividad misionera no significa que la perspectiva misional fue ajena a las orientaciones teológicas y pastorales de Medellín. Veremos ahora las dimensiones de la visión teológico-pastoral de Medellín que revelan una orientación misionológica o explícita o implícitamente.

#### 4.3. La orientación misionera de Medellín

Si describimos una "orientación misionera" como la preocupación eclesial por la evangelización de todos y cada uno de los pueblos, para que nazcan entre ellos verdaderas iglesias locales<sup>16</sup>, podemos detectar los rasgos de esta inquietud en Medellín. Vemos que la orientación misionera de la Conferencia se manifiesta de dos maneras. La primera la podemos llamar "socio-cultural y pastoral"; ésta se verifica en aquellos enunciados que señalan áreas humanas particularmente necesitadas de una atención evangelizadora de la Iglesia. La segunda sería más propiamente "teológica" y se manifiesta en la proposición de principios o pautas doctrinales para guiar la evangelización.

Un enfoque misionero se caracteriza por su orientación "ad gentes": una atención a la pluralidad de los pueblos y a la diversidad de sus culturas. El estudio del DMC ya citado ilustra cómo esta perspectiva se expresa en Medellín:

...La Conferencia dirige su **Mensaje** a los pueblos del continente; se usa la forma plural y no la singular. El documento de **Justicia** habla de la superposición de culturas, de la falta de adaptación a la idiosincracia y a las posibilidades de los pueblos particulares (No. 2), y de la situación de los campesinos (No. 12). El documento de **Paz** también habla de las formas culturales y raciales de la marginalidad (No. 2), caracteriza al campesinado como un sector oprimido (No. 7), y exige el despertar no sólo de los individuos sino también de los pueblos (No. 21). El documento sobre la **Educación** aún más acertadamente señala que la marginación de grandes sectores de la población, especialmente los indígenas, se acentúa y se agrava debido a su diferencia cultural de los sectores dominantes (No. 3).

Los documentos sobre la Evangelización no sólo reconocen esta situación de pluralidad cultural (**Pastoral Popular**, 1 y **Catequesis**, 1) sino también la proponen como punto de partida para la evangelización de los diversos grupos humanos

---

16. Cf. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín", p. 229.

(**Pastoral Popular**, 3 al 6; **Elites**, 13; y **Catequesis**, 2 al 6) como la forma en que debe expresarse la fe de los evangelizados (**Pastoral Popular**, 3 y Liturgia, 7) <sup>17</sup>.

Aunque Medellín todavía no manifiesta aquella atención a la "Evangelificación de las Culturas" que sería tan evidente en la Tercera Conferencia General del Episcopado, la de Puebla <sup>18</sup>, ya demuestra el despertar de una conciencia eclesial continental sobre problemática.

Los diversos documentos de Medellín revelan diferentes perspectivas hacia el fenómeno de la diversidad cultural. Los del área de la "Evangelificación" (p. e., **Pastoral Popular** y **Liturgia**) reflejan el enfoque misionológico del Decreto **Ad Gentes** <sup>19</sup>. Pero los del área de la "Promoción Humana" (p. e., **Justicia**, **Paz**, y **Educación**) parecen interpretarlo desde una perspectiva socio-económica y política. El uso plural de "pueblos" frecuentemente parece referirse más a los estados nacionales que a las diversas etnias particulares <sup>20</sup>. La situación cultural de los campesinos e indígenas se describe y se analiza no a partir de un enfoque antropológico o etnológico sino a partir de otras categorías, como la "marginación", el "analfabetismo" y la "opresión" (no es que este análisis no sea válido, sino que parece subordinar una realidad que tiene su propio valor a otras consideraciones sociológicas). En general, el esquema valorativo parece ser el de la "cultura general" occidental y no el de las mismas minorías étnicas de que se habla <sup>21</sup>.

Aunque Medellín toca ligeramente la problemática misionera de la diversidad cultural existente en América Latina, sus documentos revelan una laguna misionológica muy grave: **una ausencia total del tema de la vocación misionera universal** de las Iglesias latinoamericanas. Hay una cierta introversión en la perspectiva de la Conferencia. Todo se refiere efectivamente a los desafíos pastorales existentes en ese mismo continente. Casi las únicas referencias a un mundo más amplio se encuentran en las varias menciones a las relaciones eclesiales con la Santa Sede y en el llamamiento a un "diálogo con los pueblos hermanos de otros continentes que se encuentran en situaciones semejantes a las nuestras" <sup>22</sup>. Podemos decir que mientras que Medellín reconoció la urgencia de la evangelificación integral de los pueblos latinoamericanos en su diversidad cultural, la

17. Ibid., pp. 229-230.

18. La Conferencia de Puebla dedicó un subcapítulo importante al tema de la "Evangelificación de la Cultura" y casi todas las partes de su documento final se refiere a la problemática cultural. Ver: JOHN GORSKI, *La Evangelificación de la cultura y de las culturas en el Documento de Puebla*. Disertación no publicada para la Licencia en Misionología, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma: 1982).

19. El Decreto misional del Concilio se cita 7 veces en Medellín.

20. Medellín menciona a los indígenas 2 veces: no hace mención de los afroamericanos.

21. Cf. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín". p. 230.

22. Medellín, *Mensaje a los pueblos de América Latina*, "Llamamiento final".

Conferencia no vió claramente que esta dinámica misionera implica y exige una dimensión universal<sup>23</sup>.

Hemos examinado aquí el aspecto **socio-cultural** y **pastoral** de la orientación misionera de Medellín. Ahora veremos las implicaciones misionológicas de la metodología y de los principios **teológicos** expuestos por la Conferencia. Pues este enfoque teológico constituyó el mayor aporte de Medellín a las reflexiones y orientaciones posteriores del DMC, particularmente en el período de 1975-1979.

#### 4.4. El aporte de Medellín a la reflexión teológica del DMC

Ya habíamos observado que el DMC desde sus comienzos ha sacado su enfoque teológico de dos fuentes principales: la doctrina del Concilio Vaticano II y las reflexiones teológico-pastorales contemporáneas de la Iglesia en América Latina. Las corrientes de ambas fuentes confluyeron con un vigor extraordinario en Medellín. Esa Conferencia, que buscó aplicar las orientaciones conciliares al contexto social y eclesial de Latinoamérica, simultáneamente promovió una reflexión teológico-pastoral propiamente **latinoamericana**, dotada de una cierta originalidad en su terminología, en sus temas y en sus acentos. En los documentos de Medellín, veremos no sólo la reiteración y la adecuación contextual de los temas conciliares, sino también la introducción de nuevos términos al lenguaje eclesial: la **liberación**, la **concientización**, la **religiosidad popular**, las **comunidades de base** y la **pastoral de conjunto**, para señalar sólo los principales. Pero el contexto original de estos temas no se refiere directamente a cuestiones "misionológicas" sino a una problemática humana y eclesial más general, particularmente en el campo de la "pastoral social". ¿Cómo, entonces, podemos decir que la visión teológico-pastoral de Medellín había contribuido algo al enfoque propiamente **misionológico** del DMC? Si Medellín no se había dirigido muy explícitamente a las inquietudes misionales del DMC, este Departamento todavía podía buscar y encontrar en los documentos de esa Conferencia algunas orientaciones doctrinales significativas y aplicables a su propio enfoque.

Efectivamente es lo que hizo el DMC, no inmediatamente después de Medellín sino durante la gestión de 1975-1979. El estudio que ya citamos varias veces buscó discernir los rasgos de la "misionología implícita de Medellín"<sup>24</sup>. Teniendo en cuenta algunas de las dimensiones principales de la problemática específicamente misionológica, el DMC vio que varias de las orientaciones de Medellín se relacionaron a ellas. Ya describimos la actividad misionera como la evangelización de todos y de cada uno de los pueblos para que nacieran entre ellas verdaderas Iglesias locales. De esta visión se derivan algunos puntos misionológicos particulares. En

23. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín". pp. 230-231.

24. Ibid., pp. 231-241.

primer lugar hay algunas cuestiones de teología fundamental —v.g., la teología de la revelación y de la salvación— que afectan la misma metodología teológica. En segundo lugar, hay los criterios para comprender la cultura y la situación teológica de los grupos humanos no evangelizados o evangelizados incompletamente. Tercero, hay la cuestión de la relación entre el contenido del mensaje evangélico y la situación histórica de estos pueblos: ¿se trata únicamente de una “adaptación” del mensaje? Cuarto, hay la configuración de las Iglesias locales que nacen del Evangelio entre los diversos pueblos, v.g. sus formas culturales para expresar la fe, el culto, los ministerios, etc. Finalmente, hay la dinámica de la conversión: la entrega libre y consciente del hombre viviente quien se entrega al Dios viviente. El DMC encontró que Medellín aportó orientaciones valiosas a estos aspectos de la misionología.

#### 4.4.1. Visión teológica fundamental y metodología

La metodología teológica de Medellín sigue el modelo de la **Gaudium et spes** y de las encíclicas sociales de Juan XXIII y Pablo VI. Parte de la realidad humana en la que la Iglesia se inserta, procede a la reflexión doctrinal sobre ésta y llega a la proposición de pautas pastorales concretas. El DMC vio en esta metodología un esquema adaptable a la misionología, que también tiene que valorar teológicamente la situación de los pueblos evangelizados. Esta metodología, “en vez de suponer una dicotomía entre ‘dos historias’ (la sagrada y la humana)”, implica un discernimiento eclesial para ver “cómo el único plan salvífico de Dios revelado en Cristo se va realizando progresivamente en la historia actual por la acción del Espíritu Santo”<sup>25</sup>. El DMC también observó que esta metodología implica una visión teológica fundamental, pues es el “conocimiento del Misterio revelado en Cristo” lo que “permite a la Iglesia reconocer la obra histórica del Espíritu”<sup>26</sup>. Esta visión es la del Concilio:

Este enfoque doctrinal, expuesto más clara y profundamente en los documentos del Concilio Vaticano II que en las encíclicas reconoce que la acción reveladora del Verbo y del Espíritu de Dios no raras veces anticipa la acción apostólica de la Iglesia (cf. **Lumen Gentium**, 16; **Dei Verbum**, 2, 3 y 8; **Gaudium et Spes**, 10, 11, 22, y 41); **Ad Gentes**, 3 y 4; etc.), y que ésta tiene la misión específica de discernir esta presencia divina y enunciar su contenido y dinamismo pascual a todos los hombres y a todos los pueblos para que se conviertan al Señor y vivan en la libertad y responsabilidad de los hijos de Dios (**Lumen Gentium**, 6; **Dei Verbum**, 8; **Gaudium et Spes**, 4, 32 y 40; **Ad Gentes**, 5; etc.). Así vemos que la metodología teológica expuesta en la reciente doctrina social de la Iglesia se apoya fir-

25. Ibid., pp. 231-232.

26. Ibid., p. 232.

memente en el corazón de la teología cristiana: en el Misterio de la Trinidad revelada en la Pascua del Señor <sup>27</sup>.

Después de hacer este esfuerzo de explicitar la visión teológica que subyace la metodología de Medellín, el estudio del DMC observa que lastimosamente la Conferencia misma no lo había hecho, con resultados negativos o ambivalentes:

Algunos agentes pastorales captaron sólo superficialmente la fundamentación teológica de la nueva metodología pastoral popularizada por Medellín, y no reconocieron que el Misterio trinitario y pascual es la clave que permite la recta interpretación de las situaciones humanas. Algunos equivocadamente concluyeron que Medellín había establecido una dicotomía entre la pastoral social y la pastoral más propiamente evangelizadora, y en la práctica menospreciaron ésta. Otros... concluyeron que la Iglesia o ha dejado de tener una misión específica en el mundo o que esta misión se confunde con ciertas formas de promoción humana...<sup>28</sup>.

En estas reflexiones posteriores del DMC sobre el valor misionológico de la metodología teológica de Medellín y de sus presupuestos doctrinales, vemos también algunas preocupaciones del Departamento en su gestión 1975-1979: el carácter específico de la actividad misionera, el significado misionológico de la pastoral social, la necesidad de aclarar y profundizar la teología de la misión y la intuición de ésta debe y tiene que centrarse en el misterio pascual.

#### 4.4.2. Criterios para la comprensión misionera de las culturas

El DMC encontró en el documento de **Pastoral Popular** un aporte muy valioso de Medellín con respecto a la comprensión misionera de las culturas. Este documento enfoca la problemática de la religiosidad popular —uno de los temas centrales característicos de la pastoral latinoamericana— desde la perspectiva misionológica de la **diversidad cultural** <sup>29</sup>. El estudio del DMC resume los aportes misionológicos más significativos de este documento:

Primero, la sensibilidad a la necesidad de interpretar las expresiones religiosas de un pueblo según los criterios propios a esa cultura. Segundo, la aplicación de los principios misionológicos del Concilio a cada grupo y todo grupo cultural, y no sólo

27. Ibid., p. 232.

28. Ibid.

29. Los textos conciliares citados en este documento tienen un carácter netamente misionológico; v.g. *Ad Gentes*, 9 y 11; *Nostra Aetate*, 2; y *Lumen Gentium*, 16.

a las poblaciones jurídicamente consideradas como no evangelizadas. Tercero, la insistencia en la re-evangelización de las diversas áreas humanas del continente (Nº 8); la evangelización es una tarea siempre actual de la Iglesia y no meramente lo que hace la Iglesia en sus primeros años de contacto con el pueblo. Finalmente, como en los otros documentos del Medellín, el enfoque al hombre viviente, que expresa sus angustias y aspiraciones a través de diversas expresiones culturales...<sup>30</sup>.

Debido a la relativa unidad cultural del continente, una conciencia crítica y una valoración misionológica de la diversidad cultural no surge espontáneamente entre aquellos latinoamericanos que no han experimentado contactos directos con grupos étnicos particulares. Sin embargo, se reconoce generalmente la existencia de una religiosidad popular pluriforme, con expresiones o contenidos diferentes de los del "catolicismo oficial". El DMC ha podido reconocer en esta atención a la religiosidad popular, acogida y profundizada en Medellín, una puerta que se abre a una concientización misionera más amplia.

#### 4.4.3. La valoración teológica de las "situaciones históricas" de los pueblos evangelizados

Si el documento de **Pastoral Popular** ofrece algunos criterios para la comprensión misionera de las culturas, el de la **Catequesis** presenta pautas para comprender la situación teológica de los evangelizados. El estudio del DMC llama la atención sobre las afirmaciones contenidas en dos números de este documento:

El Nº 4 expone el principio teológico de "la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre..., excluyendo así toda dicotomía o dualismo en el cristiano...".

El Nº 6 luego afirma que "de acuerdo con esta teología de la revelación, la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor". Luego incluye que "las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis: deben ser interpretadas seriamente, dentro de su contexto actual, a la luz de las experiencias vivenciales del Pueblo de Israel, de Cristo, y de la comunidad eclesial, en la cual el Espíritu Santo vive y opera continuamente"<sup>31</sup>.

30. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín", p. 234.

31. Ibid., p. 235.

El estudio ya mencionado del DMC considera el documento de Medellín sobre la Catequesis "como un documento profundamente misionero en sus implicaciones" por varios motivos<sup>32</sup>.

El DMC en primer lugar aplica lo que se dice sobre la catequesis a **todo el proceso de evangelización**<sup>33</sup>, y no sólo a aquel aspecto que es propiamente "catequético", v. g. el desarrollo de la fe entre los ya evangelizados. Este proceso comienza con el discernimiento eclesial y evangélico de las "semillas del Verbo" ocultas en la historia cultural de un pueblo y de los "signos de los tiempos" presentes en sus experiencias sociales actuales<sup>34</sup>, lo que permite el anuncio kerigmático de cómo Dios ya está cerca de ese pueblo, se desarrolla a través de la catequesis y la predicación y finalmente llega a la re-expresión de la misma fe a través de las formas culturales del mismo pueblo.

En segundo lugar el DMC reconoce que los enunciados de este documento invitan "a una reflexión posterior para profundizar las dimensiones de la **teología de la revelación**... y para aclarar sus consecuencias en el proceso total de la evangelización"<sup>35</sup>. Para la comprensión recta de cómo las "situaciones históricas" entran en el "contenido" del mensaje evangélico, el estudio del DMC propone la aclaración de esta teología de la revelación a través de un enfoque centrado en el misterio pascual, "tanto para evitar confusiones simplistas como para ofrecer pautas claras para la acción evangelizadora"<sup>36</sup>. Si esta metodología no tiene una fundamentación sólida, trinitaria y pascual, se teme que "las interpretaciones hechas de la presencia del Señor en las situaciones históricas pueden ser inmediatistas (conforme a las corrientes populares contemporáneas) o ahistóricas (conforme a nuestros propios condicionamientos histórico-culturales)"<sup>37</sup>.

En tercer lugar, este documento sugiere una metodología misionológica que esté enfocada en el hombre viviente y "nos invita a comprender la interioridad del hombre, su participación en la actualización del misterio Pascual en la Historia"<sup>38</sup>:

El documento de *Catequesis*, como la *Gaudium et Spes*, sitúa las interpelaciones divinas en las angustias y aspiraciones de los hombres, al interior de la situación histórica y de la experiencia humana. Aunque no lo dice explícitamente, es en esa

32. Ibid., p. 237.

33. Ibid., p. 235.

34. Cf. *Medellín*, "Pastoral Popular", 5 y "Pastoral de Elites", 13.

35. GORSKI, "El aporte misionero de Medellín", p. 235.

36. Ibid., p. 236.

37. Ibid.; se hace una referencia aquí a un estudio sobre este tema: J. GORSKI, *Las situaciones históricas como "contenido" del mensaje evangélico*, Ed. Paulinas (Bogotá: 1975).

38. Ibid., p. 237.

interioridad del hombre que encontramos la presencia del Espíritu Santo. Evidentemente, no toda experiencia humana es la expresión de la presencia del Espíritu, sino aquellas que manifiestan una actualización del Misterio Pascual: pasos de la muerte a la vida, del poder alienante y divisor del pecado a la vida de los hijos de Dios en dignidad y comunión<sup>39</sup>.

Este énfasis en la experiencia interior del hombre viviente también sugiere una comprensión misionológica de las culturas que va más allá de una mera atención a las expresiones externas o de una comparación extrínseca entre ellas:

Es un principio misionológico enunciado primeramente por San Pablo que Dios no está lejos del hombre que le busca (Hechos 17, 27). Pero de hecho, en la situación existencial socio-cultural del hombre, él expresa su búsqueda de Dios en el lenguaje total y peculiar de su cultura. Frecuentemente, el evangelizador es ajeno a este sistema simbólico. El resultado: el evangelizador se fija exclusivamente en lo externo y no llega a comunicarse con la interioridad del evangelizado; no llega a comprender las angustias y aspiraciones reales del hombre<sup>40</sup>.

Asimismo, el énfasis en la experiencia histórica del hombre viviente pide una superación de un acercamiento misionero de las culturas que consiste en la mera "adaptación" externa. El documento de **Catequesis** "afirma que la situación humana no entra en el mensaje sólo como un añadido externo, al que se 'adapta' el mensaje, sino más bien en calidad de contenido"<sup>41</sup>. Es evidente que el contenido propio del mensaje evangélico es siempre y eminentemente Dios mismo y su acción reveladora y salvadora en la historia, pero esta acción divina es un acontecimiento histórico, experimentado y expresado humanamente por el hombre que participa en este misterio.

Finalmente, este documento invita a una **superación de una dicotomía** estéril entre la actividad misionera y la pastoral social, sin que se identifique la una con la otra. Aunque el contexto inmediato de los textos citados parece referirse más directamente a la problemática de la "liberación" y a la "situación histórica" de los sectores socialmente más móviles, el estudio del DMC observa:

El "hombre de hoy" no es únicamente el obrero o el universitario. Los hombres actuales, cuyas angustias y aspiraciones y situaciones históricas entran en el contenido del mensaje evangélico, son también los campesinos, los pueblos indígenas, las poblaciones que expresan su vitalidad en movimientos sin-

39. Ibid., pp. 236-237.

40. Ibid., p. 237.

41. Ibid., p. 236.

cretistas al margen de la Iglesia, y las "masas populares", en su vasta pluriformidad de significaciones concretas<sup>42</sup>.

Asimismo, si la misionología acoge ciertos aportes de la reflexión teológico-pastoral latinoamericana sobre la problemática social, los agentes pastorales dedicados a ésta tienen mucho que aprender de la misionología, particularmente con referencia a la problemática de la diversidad cultural y la valoración teológica de las culturas y religiosidades tradicionales<sup>43</sup>. El estudio de DMC concluye así sus reflexiones sobre este tema.

Una pastoral que seriamente parte de una situación histórico-cultural de los pueblos, siguiendo los principios del documento de Catequesis, contribuirá mucho a la eliminación de esa dicotomía falsa entre la evangelización y la liberación y ofrecerá pautas para que la acción evangelizadora sea realmente liberadora y la acción social sea más evangélica<sup>44</sup>.

#### 4.4.4. La comunidad eclesial que nace del Evangelio

Medellín también hace un aporte valioso a la reflexión misionológica a través de sus orientaciones referentes a la comunidad eclesial que nace del Evangelio, su identidad cultural y sus características evangelizadoras. El DMC resume este aporte:

El documento de Pastoral de Conjunto recalca la necesaria particularmente de las "comunidades eclesiales de base" y su comunión con la Iglesia universal. El documento de **Liturgia** (Nº 7) pide una adaptación y encarnación de las formas del culto cristiano en el genio de las diversas culturas. El documento de **Formación del Clero** (Nº 33), al hablar de los diáconos, establece el principio de que los ministros deben ser formados adecuadamente con respecto a las comunidades a las que sirven, a las funciones que han de cumplir y al nivel cultural del ambiente. Y que el objetivo de la actividad misionera es precisamente el nacimiento de una Iglesia local con sus propias expresiones culturales de la fe y de la vida ministerial, todas estas orientaciones tienen un alto sentido misionero<sup>45</sup>.

El estudio citado hace hincapié en el sentido misionológico de una catolicidad que se expresa en la diversidad de las Iglesias locales.

Tanto el Concilio como Medellín rechazan una identificación entre la unidad y la uniformidad. La catolicidad de la Iglesia universal se expresa más claramente en la comunión entre las

42. Ibid., p. 236.

43. Ibid., pp. 237-238.

44. Ibid., p. 238.

45. Ibid., p. 238.

comunidades locales que expresan su fe según su genio socio-cultural, que en la conformidad externa de expresiones... La sana misionología, entonces, insiste tanto en el respeto por la identidad socio-cultural de los pueblos como en su **comunidad** con toda la Iglesia y con toda la humanidad; los documentos de Medellín reflejan claramente esta orientación misionera <sup>46</sup>.

Asimismo se reconoce el valor de lo que el documento de **Pastoral de Conjunto** (Nº 8) dice sobre el peligro de que una comunidad se cierre sobre sí misma, aislándose de la esencial comunión católica <sup>47</sup>. Finalmente, refiriéndose al Nº 10 del mismo documento, el estudio del DMC llama la atención sobre el sentido misionero de la comunidad eclesial de base. La vivencia de la comunión eclesial en un ambiente socio-cultural concreta "no sólo intensifica la vida de fe y de culto del grupo humano particular sino también sirve de foco de expansión evangelizadora y de signo de la presencia de Dios en el mundo" <sup>48</sup>.

#### 4.4.5. La dinámica de la conservación: la concientización y la liberación

La misionología tradicionalmente ha dado mucha importancia a la conversión de las personas evangelizadas a Dios y a su inserción en la comunidad eclesial. En una reacción a aquellas formas históricas de la actividad misionera en las que la conversión se identificó efectivamente con la imposición de una religión extranjera, y en una afirmación de los principios conciliares sobre la dignidad humana y su valorización de las culturas y de las religiones no cristianas, algunas corrientes misionológicas actuales ya dejan de hablar de la conversión. Sin embargo el DMC en su gestión 1975-1979 quiso revalorar este tema evangélico, situándolo en el dinamismo del misterio pascual y recalcando que "es el hombre libre y consciente que es capaz de entregarse plenamente al Evangelio" <sup>49</sup>. Así el DMC detectó un sentido misionológico más profundo en la insistencia de Medellín sobre la **concientización y la liberación**.

El estudio del DMC primeramente recalca el carácter fundamentalmente **pascual** de la conversión cristiana:

La conversión no es la aceptación pasiva y externa de un nuevo sistema socio-religioso sino más bien la entrega activa e interiorizada del hombre al poder de Cristo manifestado en su Cruz y Resurrección: en su Misterio Pascual <sup>50</sup>.

A continuación afirma que el dinamismo interno de la Pascua implica una **liberación** radical:

46. Ibid.

47. Ibid., p. 239.

48. Ibid.

49. Ibid.

50. Ibid., p. 240.

...un paso de la muerte a la vida y de los efectos divisorios y letales del pecado a la plenitud de la vida en comunión. La liberación pascual es fundamentalmente una humanización: un paso de condiciones menos humanas a las que son más humanas (**Populorum progressio**), 20 y 21) <sup>51</sup>.

Y discerniendo en la doctrina social de la Iglesia una acentuación tanto sobre la **personalización** y la **socialización**, el estudio ve en esto un reflejo de la valoración misionológica de la **identidad** de las personas y de los pueblos y de la comunión entre ellos, y concluye:

Por consiguiente, una forma de acción misionera que niega, menosprecia o destruye la identidad de las personas o de los grupos humanos... es falsa no sólo a los principios antropológicos sino también a las dimensiones profundas del Misterio Pascual. Y si esta acción sólo resulta en la separación de los grupos evangelizados del mundo más amplio, es también falsa tanto al progreso histórico de la humanidad como a los efectos reconciliadores (creados de la comunión universal) de la Cruz del Señor <sup>52</sup>.

De esta manera, el DMC reconoció en la atención dada por Medellín a los temas de la concientización y la liberación, un aporte a la reflexión misionológica. Si es cierto que en el "senso literal" de las afirmaciones de Medellín se refirió a la problemática social, este hecho no impidió al DMC percibir en ellas un sentido más amplio aplicable a varias dimensiones de la actividad misionera. Y esto lo hizo refiriendo los diversos aspectos de la realidad humana y de la acción eclesial al núcleo doctrinal que da sentido a ambas: el misterio pascual.

#### 4.5. **Recapitulación**

En estas páginas hemos intentado estudiar la manera en que la problemática misionera fue tratada en la Conferencia de Medellín. Hemos visto que el DMC había presentado un aporte propio misionológico antes de la Conferencia y en ella, pero no pudimos verificar ninguna influencia sustancial del Departamento en los documentos producidos. Asimismo, hemos observado que la Conferencia no produjo ningún documento sobre la actividad misionera y hemos buscado explicar este hecho. Sin embargo, hemos visto que varios rasgos de una orientación misionera —algunas explícitas y muchos otros sólo implícitos— pueden encontrarse en los documentos de Medellín. Finalmente, hemos visto cómo el DMC mismo en su gestión de 1975-1979 había percibido, interpretado y valorado el aporte de Medellín a sus propias reflexiones misionológicas, y haciendo esto, lo había enriquecido.

---

51. Ibid.

52. Ibid.

## CAPITULO V

### EL APORTE FINAL

#### DE LA GESTION DE 1966 - 1969

(EL ENCUENTRO DE CARACAS: 1969)

Un año después de la Conferencia de Medellín, entre los días 14 y 19 del mes de septiembre de 1969, el DMC se reunió con los Obispos Presidentes de las Comisiones Episcopales de Misiones de América Latina en Caracas, Venezuela<sup>1</sup>. Los objetivos de la reunión eran dos: "tomar conciencia en común de la problemática misional y sus derivaciones pastorales" y "señalar algunas líneas de pastoral misionera"<sup>2</sup>. El documento producido en este Encuentro es el último fruto público de la gestión inicial del DMC presidida por Mons. Gerardo Valencia Cano, la misma que organizó los Encuentros en los que la identidad y la orientación fundamental del Departamento de Misiones del CELAM se definieron: los de Ambato y de Melgar.

El documento de Caracas se divide en tres partes. La primera, intitulada "Situación", trata de las condiciones existentes en las Iglesias latinoamericanas con respecto a la problemática misional. La segunda "Reflexión Pastoral", reitera las orientaciones misioneras del Concilio y de Melgar. La tercera, "Líneas de Acción", propone renovadas **estructuras** para la organización de la actividad misionera, programas para la **formación** de misioneros, algunas **peticiones a la Santa Sede**, observaciones sobre la **revisión del derecho Canónico** y **sugerencias para las Conferencias Nacionales de Obispos** y de **Religiosos**. Consideraremos los aspectos sobresalientes de estos puntos.

1. El documento final del Encuentro de Caracas fue publicado en: *La Pastoral en las misiones de América Latina*, Col. *Iglesia Nueva*, No. 12, Indo-American Press Service (Bogotá: 1972), pp. 51-60. Citado como *Caracas*, con el número correspondiente de la sección o párrafo citado.

2. *Ibid.*, p. 51.

### 5.1. La situación de la Iglesia misionera

El documento final de este Encuentro Episcopal Latinoamericano de Misiones comienza con una observación general: que la reciente revitalización misionera del Pueblo de Dios obrada por el Espíritu Santo aparentemente "aún no ha logrado alcanzar debidamente a la Iglesia Latinoamericana"<sup>3</sup>. El texto luego respalda la veracidad de esta generalización citando algunos síntomas de una inadecuada valoración de la problemática misional. En primer lugar, a pesar de la legislación eclesial posconciliar al respecto,

... no existen las Comisiones Episcopales de Misiones en varias Conferencias Episcopales de América Latina. En algunos países, donde esta comisión ha sido creada, no tienen la importancia ni la vitalidad que ella necesita para ser realmente operativa<sup>4</sup>.

Esta debilidad estructural se verifica no sólo a nivel nacional pues: ... en varias diócesis no existen ni los organismos, ni las personas promotoras de Misiones, ni la debida formación en los Seminarios para crear en los Sacerdotes religiosos y laicos una auténtica conciencia misionera<sup>5</sup>.

Y si es verdad que se recogen colectas pro-misionales se comprueba que "éstas arrastran el peso de estructuras y de formas que no corresponden a las circunstancias actuales y carecen de una auténtica motivación eclesial y teológica"<sup>6</sup>.

Pero la insuficiente valoración de las cuestiones misionales no se debe únicamente a una debilidad estructural o a formas no actualizadas; existe una más profunda falta de una conciencia misionera que afecta las actitudes de los fieles:

Se advierte, igualmente, que en la Iglesia Latinoamericana falta mucho conocimiento de la realidad de las situaciones de misiones y de los grupos "descristianizados", que siendo auténticos campos misionales, no están influidos en los llamados territorios de **misión**. Las nuevas formulaciones de la eclesiología, asimiladas insuficientemente, han engendrado equívocos y pueden disminuir las motivaciones propiamente misioneras<sup>7</sup>.

Vemos recalcados aquí dos temas centrales de Melgar, la atención a las "situaciones misioneras" y la necesidad de precisar la teología de la misión. El contenido de estos primeros párrafos del documento de

3. Caracas, n. 1.

4. Ibid., n. 2.

5. Ibid., n. 4.

6. Ibid.

7. Ibid., n. 3.

Caracas parece confirmar lo que dijimos anteriormente para explicar la no existencia de un documento de Medellín sobre la actividad misionera. Si falta una inquietud misional al nivel de las Iglesias locales y de las Conferencias nacionales, tampoco se producirán orientaciones claras sobre este tema en los documentos de las Conferencias continentales.

## 5.2. Reflexión teológico-pastoral sobre la misión

Esta segunda parte del documento de Caracas depende mucho del precedente documento de Melgar<sup>8</sup>. La reflexión parte de una reafirmación de la responsabilidad de todo el Colegio Episcopal por la evangelización de todos los pueblos, la que surge de su consagración no sólo para el servicio de una diócesis sino para la salvación de todo el mundo<sup>9</sup>. Así mismo se describe esta responsabilidad como el ejercicio de un **servicio inter-eclesial**:

El afecto colegial, que supera lo jurídico, supone la comunión jerárquica, nos une como hermanos, nos urge continuamente a una colaboración efectiva en la solicitud de **todos los Obispos por todas las Iglesias**<sup>10</sup>.

Todo esto se fundamenta más profundamente en el hecho doctrinal de que "la misión es la tarea primordial de la Iglesia"<sup>11</sup> y se traduce concretamente a un sentido perenne de la urgencia misionera y a una actitud continua de actualización apostólica:

En realidad la **urgencia** misionera, que hoy es la misma que antes..., pide en nosotros una actitud y una actividad misionera, actualizada según las nuevas luces de la teología y del conocimiento de los fenómenos del hombre y del mundo en situación...<sup>12</sup>.

La actividad misionera propiamente dicha se inserta en la acción pastoral total, la cual debe ser como:

... el **itinerario** que conduce a los hombres siguiendo el proceso natural de la fe. Parte de la **situación real y concreta del hombre en su ambiente** y en su cultura y va enriqueciéndose con la evangelización, la catequesis y la liturgia, y que tiene como resultado final la liberación del hombre de una situación de injusticia y de pecado, para que pueda responder libremente a la vocación a la que ha sido llamado por el Padre<sup>13</sup>.

---

8. Es interesante observar las fuentes usadas en *Caracas* y *Melgar* se cita 25 veces, el *Concilio* 12 veces y *Medellín* sólo 5 veces.

9. *Caracas*, n. 5; se citan *Christus Dominus*, 6 y *Melgar*, 12 y 52.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, n. 6.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, n. 7.

Aquí vemos el esfuerzo del DMC de asumir algunos de los temas centrales de Medellín —v.g. la valoración teológica de las “situaciones históricas” como punto de partida para la evangelización y el acento sobre la liberación—<sup>14</sup> y de integrarlos en su propia visión misionológica.

Una perspectiva específicamente misionera también urge un respeto profundo por los **valores culturales** de los diversos pueblos. Se observa que una falta de atención a las culturas nativas en el pasado pudiera haber obstaculizado la penetración del Evangelio en ellas<sup>15</sup>. Por eso se afirma una opción concreta:

...la necesidad de que a **cada área cultural debe corresponder un método pastoral apropiado según las circunstancias antropológicas que la conforman**, (AG 22) aprovechando los valores culturales nativos: vida comunitaria, estructura social, líderes naturales, etc.<sup>16</sup>.

Esta insistencia en una pastoral específica para cada área cultural, ya insinuada en Melgar y ahora explicitada en Caracas, será uno de los temas pujantes en la visión misionológica del DMC.

Ahora la tensión de Caracas se vuelve hacia tres temas centrales de Medellín: la **religiosidad popular**, las **comunidades eclesiales de base** y la **promoción humana liberadora**. Respecto a la primera, se reconoce “el valor del sentido religioso popular del hombre latinoamericano” y valorándolo, se busca “purificarlo de los elementos que no sean conformes con el Evangelio, para ordenarlo a la celebración del Misterio Pascual en la liturgia”<sup>17</sup>. Una valoración misionera de las culturas conduce espontáneamente a una actitud de respeto hacia la religiosidad popular. Asimismo, la teología de la misión necesariamente contempla la entrega del hombre viviente al Dios revelador, y desde este enfoque Caracas considera las comunidades de base y la promoción humana:

Puesto que el crecimiento cristiano se realiza a través de la respuesta libre y personal del hombre, creemos que la mayor importancia es promover las **comunidades** de base con sentido eclesial que permitan al hombre en comunidad dar esa respuesta a través de la personalización y del crecimiento en la fe. Igualmente consideramos del todo necesario, impulsar con todas nuestras fuerzas la **promoción humana** que lo libere de los condicionamientos alienantes que lo tiene como apriisionado<sup>18</sup>.

14. Ver el capítulo anterior; *Caracas* sin embargo no cita a *Medellín* en este contexto.

15. *Caracas*, n. 8.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, n. 9.

18. *Ibid.*, n. 10.

Lo significativo no es el mero hecho de que Caracas había acogido y reiterado algunos de los temas principales de Medellín, sino más bien el hecho de que los había interpretado desde su propia perspectiva misionológica.

### 5.3. Líneas de acción

La tercera y última parte del documento de Caracas propone algunas recomendaciones concretas para la promoción de la actividad misionera en América Latina.

Bajo el título de "estructuras", el Encuentro considera varios aspectos jurídicos, institucionales y organizativos. Ya habíamos visto que los Encuentros de Ambato<sup>19</sup> y Melgar<sup>20</sup> habían propuesto ciertos cambios en la legislación misional general para que correspondiera mejor a la realidad latinoamericana. Caracas también solicitará esto, pero mientras tanto sugiere que se busque una **interpretación actualizada** de la ley actual:

Comisiones Episcopales y el DMC deben buscar una interpretación latinoamericana de la legislación misional vigente, adaptando la pastoral misionera a las circunstancias y a las nuevas formulaciones de la teología, de donde se desprende claramente el deber misionero de toda la Iglesia<sup>21</sup>.

Se sugiere, además, "una mejor distribución de responsabilidades entre los Obispos"<sup>22</sup> y una mayor coordinación de los organismos misionales de las conferencias Episcopales con el DMC<sup>23</sup>. Igualmente, se urge la organización en cada país del Consejo Nacional de Misiones<sup>24</sup>, cuyas actividades deben ser coordinadas con las Obras Pontificias Misionales<sup>25</sup>, y cuyas tareas propias incluirían la organización de cursos y programas de educación misionera<sup>26</sup>. Asimismo se sugiere una mejor distribución de sacerdotes y la correspondiente motivación y capacitación de ellos para atender las necesidades de la Iglesia universal<sup>27</sup>. Se reconoce en las comunidades eclesiales de base una estructura particularmente adaptado a muchas situaciones misionales<sup>28</sup> de las cuales surgirán "vocaciones nativas en forma natural, como una exigencia de la misma comunidad cristiana"<sup>29</sup>.

19. Cf. *Ambato*, p. 6.

20. Cf. *Melgar*, n. 50.

21. *Caracas*, n. 11.

22. *Ibid.*, n. 12.

23. *Ibid.*, nn. 13 y 16.

24. *Ibid.*, n. 14.

25. *Ibid.*, n. 15.

26. *Ibid.*, n. 16.

27. *Ibid.*, n. 17.

28. *Ibid.*, n. 18.

29. *Ibid.*, n. 19.

En segundo lugar, Caracas propone varios programas de formación misionera. Estas propuestas incluyen la promoción de una orientación misionera en los Seminarios y casas de formación<sup>30</sup>, un estudio para definir el estilo peculiar de vida religiosa en las misiones<sup>31</sup> y la preparación del personal para trabajar a nivel diocesano o nacional<sup>32</sup>. Como Ambato y Melgar, Caracas sugiere la creación de un "Instituto Latinoamericano de Pastoral Misionera"<sup>33</sup>. Asimismo, se hacen varias recomendaciones respecto a publicaciones<sup>34</sup> campañas misionales<sup>35</sup>, la promoción de la reflexión teológico-pastoral<sup>36</sup> la catequesis<sup>37</sup> el aprovechamiento de los servicios de los organismos de investigación y de planificación<sup>38</sup>, la necesidad de organizar encuentros a diversos niveles para orientar y renovar a los misioneros<sup>39</sup>, y la reforma de las devociones populares<sup>40</sup>.

La tercera parte de las "líneas de acción" formula algunas **peticiones a la Santa Sede**. La primera es que "sea reconocido jurídicamente el carácter misional de las circunscripciones latinoamericanas en las cuales las actividades pastorales propias son predominantemente misioneras"<sup>41</sup>; es una reiteración de lo solicitado ya por Ambato y Melgar<sup>42</sup>. La segunda es "que se tenga en cuenta la respectiva Conferencia Episcopal en los nombramientos de los Ordinarios de Misión", respetando la competencia propia de los Institutos misioneros<sup>43</sup>. La tercera expresa la esperanza de que las jurisdicciones misioneras sean pronto erigidas en Diócesis "para pasar del sistema de 'comisión' al sistema de 'mandato'", conforme a la legislación ya vigente<sup>44</sup>. Asimismo, se pide que todas las circunscripciones sean Diócesis desde su origen, con un obispo residencial, aunque algunas sigan dependiendo del Dicasterio misional<sup>45</sup>. Y en un apartado especial, se sugiere que "la legislación misionera haga parte del código de derecho Canónico" en la próxima revisión del mismo, "a fin de crear en todos una clara conciencia de que la actividad misionera se hace parte integral de la actividad ordinaria de la Iglesia"<sup>46</sup>.

30. Ibid., n. 21.

31. Ibid., n. 22.

32. Ibid., n. 24.

33. Ibid., n. 25.

34. Ibid., nn. 27, 28 y 30.

35. Ibid., n. 29.

36. Ibid., n. 31.

37. Ibid., nn. 32 y 33.

38. Ibid., n. 34.

39. Ibid., n. 35.

40. Ibid., n. 36.

41. Ibid., n. 37.

42. Cf. *Ambato*, p. 6 y *Melgar*, n. 50.

43. *Caracas*, n. 38.

44. Ibid., n. 39 (se cita la *Instrucción* del 24 de febrero, 1969).

45. Ibid., n. 41.

46. Ibid., n. 40; el nuevo *Código* (cc. 781-792) acogió esta idea.

Finalmente, Caracas formula algunas sugerencias para las Conferencias Nacionales de Obispos y de Religiosos. "Con el fin de mentalizar a todo el clero en la problemática misional" se propone que se estudie "la posibilidad de organizar un servicio misionero temporal"<sup>47</sup>. Asimismo, se sugiere otra posibilidad: "una acción misionera basada en la **formación de comunidades de base** en equipos polivalentes, integrados por sacerdotes, religiosos, laicos"<sup>48</sup>. Como conclusión final de Encuentro, se considera "de absoluta necesidad hacer conocer y divulgar, lo más ampliamente posible, en todos los sectores de la Iglesia, las consideraciones, reflexiones y recomendaciones que proceden", mediante la información directa a las Conferencias Episcopales y la publicación de las mismas por parte del DMC<sup>49</sup>.

En la recapitulación, podemos decir que el Encuentro de Caracas no se caracterizó tanto por la originalidad ni la profundidad de su enfoque (Melgar, de que depende mucho, ya lo expresó de un modo más completo y preciso) como por el esfuerzo por hacer a las Comisiones Episcopales de Misiones corresponsables y copartícipes en la visión del DMC. Fue el último aporte de la gestión fundacional del DMC, la cual contribuyó sustancialmente a las orientaciones futuras del Departamento.

---

47. Ibid., n. 42.

48. Ibid., n. 43.

49. Ibid., n. 44.

**SEGUNDA PARTE**

LA BUSQUEDA DE UNA IGLESIA "ENCARNADA"  
EN LAS CULTURAS AUTOCTONAS DE  
AMERICA LATINA

LAS ORIENTACIONES DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES  
EN EL PERIODO DE 1964 - 1974.

**CAPITULO VI**  
**UNA MIRADA CRITICA**  
**A LA PASTORAL INDIGENA**  
(1969 - 1970)

**6.1.1. Introducción a la Segunda Parte**

La segunda gestión del Departamento de Misiones fue inaugurada en noviembre de 1969, en la XII Asamblea Ordinaria del CELAM realizada en São Paulo, Brasil, cuando Mons. Samuel Ruiz García fue electo a su Presidencia, sucediendo a Mons. Gerardo Valencia Cano<sup>1</sup>. Fue la primera de dos gestiones presididas por Mons. Ruiz, Obispo de San Cristóbal Las Casas (Chiapas, México), una diócesis que comprende a varios grupos étnicos, lingüísticamente diferenciados; lo que explica y contextualiza su preocupación particular por la problemática indigenista. Ya introducimos la figura de Mons. Ruiz en el Cuarto Capítulo de este estudio; recordamos que fue él quien presentó el aporte más explícitamente misionero a la Conferencia de Medellín<sup>2</sup>. Puesto que el obispo mexicano fue reelecto en 1972<sup>3</sup>, su Presidencia del Departamento abarcó un total de cinco años, de noviembre de 1969 hasta el mismo mes de 1974.

El estudio del desarrollo de las orientaciones teológico-pastorales del DMC durante este quinquenio presidido por Mons. Ruiz es el objeto de esta **segunda parte** de nuestro trabajo. Si la gestión anterior pudo ser caracterizada por su esfuerzo por derivar de los principios misionológicos del Concilio las pautas para la activación misionera de la Iglesia en Amé-

1. Cf. *Documentación CELAM*, Año V, No. 26, p. 471.

2. Se nos da la impresión (que no podemos ni intentamos verificar aquí) de que él podía haber sido uno de los principales redactores del "marco doctrinal" de Melgar, en base a una semejanza literaria entre ese documento y los escritos posteriores de Ruiz. De todas maneras, él se identifica profundamente con Melgar. También es notable su extenso conocimiento de las Sagradas Escrituras y de los documentos del Concilio Vaticano II.

3. *Documentación CELAM*, *loc. cit.*

rica Latina, las dos gestiones comprendidas en este quinquenio pueden ser caracterizadas por su atención prioritaria a la evangelización de los **pueblos indígenas** del continente. Se buscó fomentar una evangelización que promoviera no sólo una **valoración antropológica y teológica de las culturas indígenas**, sino también el nacimiento de **Iglesias particulares autóctonas** entre ellas. Se buscó traducir los principios misionológicos del Concilio, ya reexpresados en Melgar, a sus consecuencias prácticas. Se buscó delinear los rasgos concretos que deberían tener las Iglesias locales "encarnadas" en las diversas culturas, y sus implicaciones para el pluralismo cultural dentro de la **comunidad católica**. Se buscó subrayar la dimensión liberadora del Evangelio, la que se aplica con una fuerza particular a las injusticias que sufren las etnias minoritarias. En fin, podemos decir que este período en el DMC fue **caracterizado por una actitud de búsqueda** y una búsqueda con una meta misionera concreta. Por eso damos a esta parte el título: "La búsqueda de una Iglesia 'encarnada' en las culturas autóctonas de América Latina".

Si el quinquenio considerado en esta segunda parte de nuestro estudio fue un tiempo de búsqueda, también fue un período de **transición**. No obstante la unidad fundamental entre la gestión presidida por Mons. Valencia y las presididas por Mons. Ruiz en sus orientaciones teológicas fundamentales, podemos observar algunos cambios notables en el DMC desde 1969. Ya mencionamos en el párrafo anterior algunos acentos nuevos adquiridos en el enfoque teológico-pastoral del Departamento bajo la Presidencia de Ruiz. Durante este período hubo un solo Encuentro auspiciado por el DMC, el de Iquitos (y éste fue de alcance regional, no continental), cuyo documento no igualó la calidad y la claridad del producido en Melgar (cuya influencia seguía vigente en la reflexión del Departamento), sino que más bien presentó sus reflexiones de tal modo que vivimos la necesidad de entrar en una investigación más extensa para discernir el sentido probable (o los sentidos posibles) de sus enunciados y para evaluarlos teológicamente. En este tiempo también se buscó pasar de una metodología teológica "descendiente" (i. e., derivado de los textos bíblicos y conciliares) a una "teo-antropología" que incorporaría los aportes de la comprensión antropológica de las culturas a la reflexión teológica. Aunque Ambato y Melgar ya habían urgido el conocimiento científico de las culturas, desde 1969 a 1974, el DMC atribuía una mayor importancia a la antropología cultural (particularmente al aporte de los antropólogos "comprometidos" con la liberación de las minorías étnicas) y al análisis socio-económico y político de la situación de los pueblos indígenas. Asimismo, se ve en este período una ampliación de los contactos operativos del DMC, que buscaba relacionarse funcionalmente con los antropólogos profesionales, los indígenas mismos, grupos ecuménicos y varias instituciones seculares especializadas, y no sólo con los "círculos eclesiales".

Este quinquenio presidido por Mons. Ruiz merecería un estudio más completo y detallado de lo que será presentado en estos capítulos<sup>4</sup>. Podemos afirmar lo mismo del trienio presidido por Mons. Valencia Cano. Pero tenemos que respetar las limitaciones propias de este estudio. Pues nuestro propósito no es el de escribir una historia exhaustiva del Departamento de Misiones del CELAM sino más bien el de investigar el desarrollo de sus orientaciones teológicas a la luz de los documentos principales.

Habiendo presentado una visión panorámica de las características sobresalientes de las dos gestiones del DMC presididas por Mons. Ruiz, veremos más de cerca ahora el contenido de los tres capítulos comprendidos en esta segunda parte de nuestro estudio.

El resto de este **sexto capítulo** (casi el más breve de todos) se dedica al estudio del Encuentro de Xicotepec (México) que se realizó en 1970. Aunque éste no fue un encuentro oficial del DMC, y fue sólo de alcance nacional, fue promovido por Mons. Ruiz y contribuye al conocimiento de las orientaciones expresadas al inicio de su Presidencia del DMC. El **séptimo capítulo**, en cambio, es el más extenso, y trata del Encuentro Regional del Alto Amazonas tenido en Iquitos (Perú) en 1971. Aunque sus reflexiones teológicas son muy concisas y breves, tenemos que examinar el contenido de varias ponencias presentadas en el Encuentro y otra documentación auxiliar para discernir el sentido mismo y las implicaciones de sus afirmaciones particulares y así descubrir las dimensiones del pensamiento misionológico típico de ese período de la historia eclesial latinoamericana. Finalmente, el **octavo capítulo** considera la segunda gestión de Mons. Ruiz (el breve bienio de 1972-1974). Ya que no se realizó ningún encuentro del DMC durante este período, nos acudimos a algunos documentos preparados por ese Presidente del DMC en 1972 y 1974 que presentan las líneas teológico-pastorales del Departamento. Los títulos de los capítulos buscan reflejar las características de los Encuentros o períodos considerados.

## 6.2. El Encuentro de Xicotepec (1970)

El "Primer Encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes", celebrado en la localidad de Xicotepec, Estado de Puebla (México) del 25 al 28 de enero de 1970<sup>5</sup>, no tuvo oficialmente el

---

4. Ya existe, efectivamente, una documentación extensa de las gestiones presididas por Mons. Ruiz publicada en *Pro Mundi Vita*, No. 52 (1974), con el título: "La Iglesia cabe a los pueblos indígenas de América Latina" (36 páginas, con amplias notas bibliográficas). Esta monografía fue redactada con la ayuda del personal del DMC (cf. p. 3) y expone el análisis de la problemática indigenista contemporánea con sus antecedentes históricos realizado por el Departamento, su interpretación de algunos documentos y acontecimientos recientes, sus líneas teológico-pastorales y sus actividades hasta fines de 1973.

5 *Pro Mundi Vita*, No. 52 (1974), p. 24.

de un encuentro departamental del CELAM<sup>6</sup>. Fue auspiciado por el Centro Nacional de Ayuda de las Misiones Indígenas (CENAMI) organismo dependiente de la Comisión Episcopal para los Indígenas (CEI) de México; su promotor de hecho fue Mons. Ruiz, Presidente tanto de la CEI como del DMC en aquel momento<sup>7</sup>. Participaron en el Encuentro 14 obispos, 25 sacerdotes diocesanos, 12 religiosos, 15 religiosas, 12 laicos y 6 hermanos protestantes<sup>8</sup>. Ya que su documento final fue considerado de interés para toda América Latina el DMC lo publicó<sup>9</sup>. Consideraremos brevemente el aporte de este Encuentro para mantener la continuidad histórica de nuestro estudio y para conocer mejor las orientaciones iniciales de la primera gestión del DMC presidida por Mons. Ruiz.

El Encuentro de Xicotepec comenzó con un análisis de la realidad Indígena en México. Se verificó la existencia de más de 50 etnias y más de 100 lenguas y dialectos abarcando unos 10 a 12 millones de personas "culturalmente indígenas", o más de la quinta parte de la población del país. Se observó que la presencia del personal ordenado o consagrado de la Iglesia es muy reducida en las zonas indígenas y, con pocas excepciones, el personal misionero no está específicamente preparado<sup>10</sup>. Estas observaciones se encuadran dentro de las orientaciones establecidas por el DMC en Ambato, Melgar y Caracas. Estas insisten en la importancia prioritaria de la atención misionera a los pueblos indígenas, en la necesidad de una pastoral específica adaptada a las culturas particulares y en urgencia de formar misionológicamente a los agentes pastorales.

En segundo lugar, Xicotepec procedió a una "iluminación antropológico-teológica" de esta realidad. Considerando la situación eclesial, el documento hace notar la ausencia de una auténtica doctrina indigenista y "una praxis simplista y etnocéntrica que vive del indigenismo, pero no le sirve"<sup>11</sup>. Ya hemos observado que Melgar también había insistido en la necesidad de precisar la teología de la misión y había criticado algunas actitudes, formas de comportamiento y fallas de los misioneros, pero aquí el tono de la crítica es más severo e incisivo. Al considerar la situación social más amplia, Xicotepec observa "una realidad lacerante de opresión y connivencias; una no participación del indígena en sus propios destinos; el empirismo y la politización del problema indígena"<sup>12</sup>. Aquí también vemos que una preocupación ya existente en el DMC con respecto a la problemática social de los indígenas, se expresa con nuevos

6. El Encuentro no se figura en la lista oficial de reuniones del DMC; Cf. *Documentación CELAM*, Año 5, No. 26, p. 473.

7. *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 24.

8. *Ibid.*

9. Se publicó con el título: *Pastoral indigenista*, Col. *Iglesia Nueva*, No. 5, Indo-American Press (Bogotá: 1970).

10. Cf. *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 24.

11. *Ibid.* La cita es del reportaje de *Pro Mundi Vita*.

12. *Ibid.*, pp. 24-25.

acentos. Melgar habló del “paternalismo”; Xicotepec, de “convivencias”. Melgar habló de la “marginación”; Xicotepec, de la “opresión”. Melgar llamó la atención sobre aspectos del “desarrollo económico”; Xicotepec, sobre “la politización del problema indígena”. Las diferencias son más que verbales; también son indicativas de una visión más completa y más crítica de la realidad contemplada y de una diversidad de los tipos de análisis social empleados.

Dentro de esta visión de la realidad se inserta la reflexión teológica de Xicotepec:

La Iglesia, prolongación de Cristo, libera y humaniza; debe predicar el Evangelio sin violentar a nadie y aceptarlo sin pseudo-evangelizaciones que esclavizan y sin paternalismos que infantilizan. “Nuestra misión es la de transmitir el mensaje evangélico, no nuestra propia cultura... Dios habla en el corazón mismo de las culturas indígenas... Y si la misión de la Iglesia es precisamente, descubrir a Cristo en las culturas, realizar en ellas la plenitud de la palabra; su tarea es, simultáneamente, llevarlas a la plenitud de la humanización colectiva e individual y a la plenitud de su desarrollo cultural”<sup>13</sup>.

Mucho de lo enunciado aquí ya fue dicho en el Concilio, en Melgar o en Medellín, pero no siempre usando las mismas palabras. Aún antes de Medellín, Melgar habló del esfuerzo por “liberar al hombre de todo aquello que lo despersonaliza”<sup>14</sup>. La idea de la “humanización” como un aspecto del misterio de salvación y de la misión de la Iglesia, ya se halla en semilla (si no en palabras expresas) en la enseñanza del Concilio<sup>15</sup>. La afirmación de que la Iglesia y su mensaje trascienden cualquier cultura ya fue explicitada por el Concilio<sup>16</sup>. Asimismo, las frases: “Dios habla al corazón... de las culturas” y “descubrir a Cristo en las culturas”, reflejan el pensamiento conciliar sobre las “semillas de la Palabra”<sup>17</sup> si bien su modo de formulación pide algunas precisiones sobre la teología de la revelación implícita en ellas. El término “pseudo-evangelizaciones” parece ser un verdadero neologismo de Xicotepec que refleja en el espíritu crítico acentuado. Sin embargo, su uso puede ser justificado teológicamente (toda acción evangelizadora debe ser fiel al designio de Dios sobre el hombre y su dignidad; si no, sería “falsa”) y también **históricamente** (han habido casos en los que los evangelizadores partici-

13. *Ibid.*, p. 25. La primera parte de esta cita es del reportaje de *Pro Mundi Vita* y el texto entre comillas, del Encuentro mismo.

14. Melgar, n. 7.

15. Cf. *Gaudium et spes*, nn. 45, 57, etc.

16. *Ibid.*, n. 58 y *Ad gentes*, n. 8.

17. Cf. *Ad gentes*, nn. 9, 11, 15, etc.; *Medellín*, 6, 5; *Melgar*, 8.

paban en una destrucción cultural o consideraban a los indígenas a ser como niños)<sup>18</sup>.

Las “proyecciones pastorales” del Encuentro de Xicotepec introducen otro tema teológico: el de la “encarnación”:

La primera proyección, que explica todas las demás —que se derivan de ella— es la exigencia de **encarnar** la fe en las culturas con una respuesta encarnativa de la Palabra, que se elabore en el corazón mismo de las culturas y conduce al perfeccionamiento de éstas y de la misión de la Iglesia. No es su misión imponer una cultura única, ni transplantar culturas ajenas; mucho menos identificar alguna de estas culturas con el mensaje cristiano. Al contrario la Iglesia debe respetar el pluralismo cultural y sus dinamismos. Este planteamiento radical comparte la necesidad de conocer a fondo las culturas indígenas, de prepararse específicamente a la misión indígena, de convivir realmente con ellos, de denunciar las injusticias, de **encarnar** las instituciones de la Iglesia, y de revisar las circunscripciones eclesiásticas y los contenidos de la formación misionera. Exige, igualmente, la **encarnación** de la liturgia y de los misterios, para que el hombre reciba la palabra en sus categorías y viva comunitariamente la fe en sus propios contextos culturales. Por último, exige la participación nativa en la gestión eclesial y la planeación de la pastoral indígena<sup>19</sup>.

En este contexto, podemos recordar que Melgar también habló de la **encarnación** de la Palabra, de la moral cristiana y de la Liturgia en las diversas culturas y en sus correspondientes categorías mentales y expresiones<sup>20</sup>. Es interesante observar que en ambos casos la referencia a la “encarnación” ocurre no en el contexto de la reflexión teológica sobre la misión sino más bien en el de las “orientaciones” o “proyecciones” pastorales. El concilio ya había hablado de una analogía entre la encarnación de Cristo y de la inserción de la Iglesia en los diversos grupos humanos, ambas de las cuales implican una cierta unión con determinadas condiciones sociales y culturales<sup>21</sup>. Asimismo, la Conferencia de Puebla (en 1979) hablaría del “principio general de la encarnación” como el fundamento de la evangelización de la cultura<sup>22</sup>. Veremos en el capítulo siguiente que el tema de la “encarnación de la Iglesia” asumiría una importancia central en el Encuentro de Iquitos.

18. Cf. PEDRO BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, (Madrid: 1960), pp. 67, 83, etc.

19. La cita es del reportaje de *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 25; el énfasis es nuestro.

20. Cf. Melgar, nn. 28, 32 y 33.

21. *Ad gentes*, 10; Cf. también *Lumen gentium*, 8; *Gaudium et Spes*, 44.

22. Puebla, n. 400.

Vemos una cierta continuidad con las orientaciones previas del DMC en la reflexión teológico-pastoral de Xicotepec. Pero también detectamos algunos nuevos acentos y un tono diferente, usados, sin duda, para expresar su sentido de seriedad y de urgencia. El tono crítico de Xicotepec refleja la impaciencia del Encuentro con formas inauténticas o mal orientadas de la actividad misionera. La acentuación de ciertas palabras o frases evocativas suscita sentimientos apostólicos hacia la valoración teológica de las culturas. Pero el "lenguaje de urgencia" tiene sus limitaciones y ambivalencias. Una crítica que hiere, por verídica que sea, no invita a una toma de conciencia sino a una reacción polémica. Y las formulaciones carentes de precisión teológica, no obstante la fuerza de sus intuiciones, no raras veces se prestan a posibles reduccionismos u ofuscaciones.

Añadimos una nota histórica final sobre Xicotepec. Al mismo tiempo que se realizaba en encuentro entre los pastores y expertos, hubo un encuentro paralelo "inter-indígena" con representantes de seis lenguas y culturas diferentes. Las conclusiones presentadas al plenario después de ese intercambio de experiencias y de puntos de vista fueron las siguientes:

- 1) El misionero necesita tener más contacto con la comunidad indígena, para que uno y otro se conozcan mejor.
- 2) Que el misionero visite más frecuentemente las comunidades.
- 3) Que conviva con la gente y trate de comprender sus necesidades y costumbres.
- 4) Planee su acción misionera junto con los indígenas, y no se ocupe de negocios ajenos a su misión.
- 5) Que haya continuidad en la labor misional<sup>23</sup>.

Fue significativa la participación de los indígenas mismos en las deliberaciones referentes a la cualidad del servicio evangelizador prestado por los misioneros a sus comunidades<sup>24</sup>. El tono y el contenido de sus conclusiones no fueron de carácter "polémico", no obstante el título que lleva la publicación que reúne las deliberaciones del encuentro indígena<sup>25</sup>.

---

23. Citado del reportaje de *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 25.

24. No fue el primer encuentro de este tipo; en septiembre de 1969 hubo un Encuentro Internacional de Evangelizadores del Pueblo Aymara en La Paz, Bolivia, y tal vez otros en otras partes.

25. El texto grabado de las reflexiones indígenas se publicó con el título; *Xicotepec: Indígenas en Polémica sobre la Iglesia*, Ed. CENAPI (México: 1970).

Aunque el Encuentro (o mejor, los Encuentros) de Xicotepec no fue auspiciado por el DMC, fue promovido por su Presidente. El hecho de que el DMC, publicó sus conclusiones significa algún grado de acogimiento de sus orientaciones, y por este motivo lo habíamos considerado aquí.

Xicotepec, por la importancia del Encuentro en la actividad misionera. En consecuencia, el DMC, a través de sus administradores, publicó un libro que contiene las conclusiones de los Encuentros. Este libro, que tiene un valor histórico y científico, no sólo es un libro de consulta sino también un libro de trabajo para los misioneros. Este libro, que tiene un valor histórico y científico, no sólo es un libro de consulta sino también un libro de trabajo para los misioneros.

Además, una nota sobre Xicotepec, que fue publicada en el número 10 del Boletín de la Unión Misionera, contiene un estudio sobre los Encuentros de Xicotepec, que fue publicado en el número 10 del Boletín de la Unión Misionera.

1. El primer Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930. Este Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930.

2. El segundo Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930. Este Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930.

3. El tercer Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930. Este Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930.

4. El cuarto Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930. Este Encuentro se celebró en Xicotepec, Puebla, el día 15 de mayo de 1930.

## CAPITULO VII

### LA "ENCARNACION" DE LA IGLESIA ENTRE LOS PUEBLOS INDIGENAS

(EL ENCUENTRO DE IQUITOS: 1971)

El Encuentro de Iquitos, el primer encuentro regional auspiciado por el DMC (Ambato, Melgar y Caracas fueron de alcance **continental**, constituye una respuesta a la sugerencia de Melgar sobre la "zonificación de las áreas misiones... homogéneas"<sup>1</sup>. Este encuentro abarcó la zona cultural del Alto Amazonas, un territorio inmenso que incluye porciones significantes de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia<sup>2</sup>. La gran mayoría de las jurisdicciones misionales de América Latina sujetas a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (más de 30 Vicariatos y Prefecturas Apostólicas) se encuentran en esta zona.

El Encuentro se celebró en la ciudad peruana de Iquitos, en plena selva amazónica, desde el 21 hasta el 27 de marzo de 1971<sup>3</sup>. Participaron en él casi todos los Prelados misioneros de la zona, acompañados por uno o dos de sus sacerdotes, el personal directivo del DMC y algunos expertos invitados: un total de unas 75 personas<sup>4</sup>. Un reportaje sobre el Encuentro lo describió así:

Iquitos capitaliza las experiencias y avances misioneros en la pastoral indigenista anterior, y constituye una piedra angular en la pastoral indigenista de América Latina. Iquitos fue

1. Cf. *Melgar*, n. 51.

2. En Encuentro *no* incluyó a representantes del *Brasil*, que abarca al menos la mitad de la cuenca amazónica, con más de 40 *prelacias* misioneras (no sujetas a la S. C. P. F.). Debido a esta limitación, Iquitos fue llamado el Encuentro del *Alto Amazonas*.

3. Su documento final fue publicado en: *La Pastoral en las misiones de América Latina*, col. *Iglesia Nueva*, No. 12, Indo-American Press Service (Bogotá: 1972). Citado como *Iquitos*.

4. Información proporcionada en *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 25.

un encuentro de la teología y de la antropología, de la tradición y de la renovación, de la experiencia y del entusiasmo; “un encuentro de oración, de crisis, tensiones y corrientes como las de los grandes ríos que llegan al río-mar del Amazonas”...<sup>5</sup>.

Esta descripción, redactada probablemente a comienzos de 1974 con la ayuda del personal del DMC<sup>6</sup>, puede reflejar el modo en que el Departamento mismo evaluó ese Encuentro durante la segunda gestión de Mons. Ruiz. La valoración es netamente positiva y entusiasta; considera Iquitos como un acontecimiento histórico singular, “una piedra angular en la pastoral indigenista”. Y si se admite la existencia de algunas tensiones durante el Encuentro, son interpretadas como crisis de crecimiento. Se enfatiza el encuentro de la antropología con la teología.

En las páginas anteriores, ya habíamos observado algunas características de las gestiones del DMC presididas por Mons. Ruiz: una continuidad con el enfoque teológico de Melgar (él siempre recalca su dimensión **trinitaria**), el relieve dado al aporte específico de la antropología, lo que contribuye al conocimiento más acertado de las culturas y a su consiguiente valoración teológica, y la acentuación de la dimensión política de la problemática indigenista. Vemos el reflejo de estos temas en la “oración del Encuentro”:

Padre, haz que al impulso del Espíritu Santo, descubramos con alegría y respeto las semillas del Verbo ocultas en las tradiciones de los pueblos de la selva, y que anunciemos el Evangelio para la liberación del hombre amazónico. Amén<sup>7</sup>.

Otra característica de este período había sido la crítica de ciertas formas vigentes de la actividad misionera de la Iglesia para promover su purificación, autenticidad y actualización. Esta también se refleja en la síntesis que hizo Mons. Gabino Peral de la Torre, el Obispo-Vicario Apostólico de Iquitos y anfitrión del Encuentro, de los objetivos mismos:

1) Conocimiento del hombre amazónico en la dimensión de sus propios valores, aceptando sin destruir y atropellar la cultura.

---

5. Ibid. Las palabras citadas entre comillas son del P. Alfonso Gortaire Iturralde, S.J., escritas en la presentación del libro que recoge las ponencias y reflexiones del Encuentro: *Antropología y teología en la acción misionera: Iquitos*, Indo-American Press (Bogotá: 1972), 167 p. El P. Gortaire, especializado en antropología, fue el Secretario Ejecutivo del DMC desde abril de 1970 hasta marzo de 1973; Cf. *Documentación CELAM*, No. 26 (1980), p. 472.

6. El No. 52 de *Pro Mundi Vita* lleva la fecha de 1974; el último acontecimiento documentado en esta monografía fue un encuentro indigenista en Colombia en diciembre de 1973 (p. 30). En la p. 3 se reconoce la colaboración de personas del DMC.

7. Citada en *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 25.

2) Comprobación de nuestros errores pastorales y toma de posición y actitudes audaces, que sean modos nuevos de nuestra acción misionera.

3) Planificación de nuestra pastoral de Misiones, teniendo como centro de la misma al DMC<sup>8</sup>.

Estos tres objetivos corresponden a formato usado en el Encuentro. Se siguió el esquema tripartito ya consagrado en Medellín y usado también en Xicotepec: "situación", "reflexión teológica" y "proyecciones pastorales". A continuación, examinaremos estas tres partes de las deliberaciones y conclusiones de Iquitos, subrayando aquellos aspectos que revelan su orientación teológica.

### 7.1. El análisis de la situación del hombre amazónico

El análisis de la situación socio-cultural de las poblaciones que viven en la vasta cuenca amazónica se realizó a base de la experiencia pastoral de los misioneros reunidos en Iquitos y el aporte de algunos especialistas en las ciencias humanas. Estos presentaron ponencias sobre la historia de las misiones en aquella zona, sus aspectos socio-económicos y sus características antropológicas<sup>9</sup>. La óptica no fue sólo científica sino también pastoral; se buscó conocer aquellos aspectos de la situación humana que tuvieran implicaciones para la actividad misionera.

El documento de Iquitos primeramente ofrece una visión panorámica de la situación cultural de los pueblos de la Amazonía y luego examina sus características ecológicas, etnológicas, socio-económicas, sociopolíticas e históricas. En la descripción global del área, se resaltan dos fenómenos interconexos entre sí: el **pluralismo** étnico de los grupos humanos y la **unidad** del área cultural. El pluralismo es el resultado de varios factores: la identidad cultural de casi 400 grupos étnicos, el aislamiento biológico-cultural que se da en las condiciones de la selva y los cambios resultantes de los contactos con las sociedades "coloniales y/o nacionales"<sup>10</sup>. Iquitos presenta una tipología de los grupos humanos, primeramente distinguiendo los grupos nativos de los no-nativos<sup>11</sup>, y luego identificando los subgrupos de ambas categorías<sup>12</sup>. A pesar del "verdadero mosaico cultural" que se halla en la Amazonía<sup>13</sup> ésta forma una unidad, **un área cultural** con características etnológicas propias y definidas compartidas por los grupos nativos<sup>14</sup>. Estas características incluyen una organización social sencilla y "familista", promotora de su estilo particular

8. Ibid., pp. 25-26.

9. Cf. *Pro Mundi Vita*, No. 52, p. 26; Iquitos, "Introducción".

10. Iquitos, n. 4.

11. Ibid., n. 6.

12. Ibid., nn. 7-10.

13. Ibid., n. 5.

14. Ibid., n. 13.

de autoafirmación personal y de relaciones interpersonales de colaboración mutua<sup>15</sup>; relaciones económicas basadas en el principio de "reciprocidad y participación" y no en la competencia y el lucro<sup>16</sup>, un concepto familístico y comunal de la propiedad<sup>17</sup> la carencia de instituciones políticas estructuradas y la consecuente importancia de las cualidades carismáticas para determinar el "status", el prestigio y la autoridad<sup>18</sup>, el uso rotativo de la tierra y el seminomadismo (impuestos por las limitaciones de la ecología de la zona)<sup>19</sup>, la carencia de "especialistas de tiempo completo" en lo económico y lo socio-político (debido a una falta de estratificación social) y la importancia de oficiantes religiosos ocasionales (los "shamanes")<sup>20</sup>, y una religión caracterizada no por un ceremonialismo colectivo elaborado, sino más bien por una cosmovisión, un ritual y una moral de tabú que expresan la relación del indígena con la naturaleza<sup>21</sup>.

Después de presentar este estudio etnológico de la situación socio-cultural de la Amazonía, Iquitos procede al análisis socio-económico, se observa un cambio o ruptura de las relaciones económicas tradicionales debido al contacto con la sociedad nacional, lo que ha creado una nueva situación de dependencia, relaciones clasistas, un consumismo creador de necesidades artificiales, la imposición de explotación alienante y destructora de auténticos valores humanos<sup>22</sup>. En lo socio-político, se observa que el hombre nativo de la selva se encuentra en una situación de marginación multiforme: su misma existencia es desconocida en la ley, sus derechos personales no son garantizados, sus derechos tribales a la posesión territorial no son reconocidos y su misma sobrevivencia biológica y cultural es amenazada<sup>23</sup>.

Finalmente, se señalan los factores históricos que han contribuido a esta situación lamentable que sufre el indígena de la selva:

A esta situación han cooperado, aunque con diverso grado de culpabilidad: los conquistadores con sus contactos violentos esporádicos; los misioneros por la subestima de las culturas y por actitudes de conquista espiritual, las fuerzas migratorias con el despojo sistemático de tierras y reubicaciones forzadas, las políticas indigenistas de integración unilateral y los explotadores de recursos naturales (compañías de petróleo, cauche-

---

15. Ibid., n. 13.

16. Ibid., n. 14.

17. Ibid., n. 15.

18. Ibid., n. 16.

19. Ibid., n. 17; Cf. n. 12.

20. Ibid., n. 18.

21. Ibid., n. 19.

22. Ibid., n. 20.

23. Ibid., nn. 21-22.

ros, madereros, etc.) que han llegado hasta la violencia y exterminio <sup>24</sup>.

A continuación, se añade una matización necesaria:

No queremos, sin embargo, ser injustos con la labor y el esfuerzo de los misioneros... en defensa de los indígenas frente a actos de injusticia y violencia. Ni pretendemos negar la buena voluntad de aquellos hombres que sinceramente buscaron y buscan el bien de los indígenas <sup>25</sup>.

Este análisis multidisciplinario de la situación socio-cultural de los pueblos amazónicos tendría su influencia en las reflexiones teológicas y proyecciones pastorales del Encuentro. Estas tomarán en cuenta tanto la diversidad cultural de la zona como su unidad de "área cultural" con características etnológicas comunes. Asimismo, la conciencia crítica (y autocrítica) de las diversas dimensiones de la dependencia económica y de la marginación socio-política de los indígenas influirá en la manera en que los misioneros definen su propia misión.

## 7.2. La reflexión teológica en Iquitos

La reflexión teológica de Iquitos se relaciona con su análisis de la situación socio-cultural de la Amazonia, resumido en las páginas anteriores. Este análisis tomó en cuenta tanto las características etnológicas de los pueblos amazónicos (destacándose los dos fenómenos globales del pluralismo de los grupos humanos y de la **unidad** del "área cultural") como los factores socio-económicos, políticos e históricos que hubieran contribuido a la situación de dependencia, marginación y desintegración sufrida por los grupos nativos. De esta problemática surgen dos temas constantes en la reflexión misionológica del DMC desde sus comienzos: la valoración teológica de las culturas indígenas y la atención socio-económica y política de los evangelizados. Pero en Iquitos el primer tema adquiere un nuevo matiz: se busca valorar no sólo las culturas de los grupos particulares (y por consecuencia, la **diversidad** cultural), sino también la **unidad** que se encuentra en un "área cultural". Asimismo, en Iquitos vemos no sólo un encuentro de la teología con la antropología, sino también el encuentro de la misionología con la nueva "teología de la liberación" (el mejor conocido exponente de ésta, el P. Gustavo Gutiérrez, presentó una ponencia en el Encuentro). Ya que la realidad humana de la cuenca amazónica fue estudiada en Iquitos no desde un punto de vista neutro o abstracto, sino desde una perspectiva misionológica, hay otro tema teológico implícito pero muy importante: el de la **Eclesiología** misionera. De hecho, el Encuentro reunió sus reflexiones teológicas alrededor de una "eclesiología de la misión" en la que se presentan algunas "notas" que deben caracterizar la Iglesia en la Amazonia: una Iglesia

24. Ibid., n. 22.

25. Ibid., n. 23.

“misionera”, “encarnada”, “transformante” y “en búsqueda de unidad”. La primera se refiere a la identidad profundamente apostólica de la Iglesia por su propia naturaleza y las otras tres, a las dimensiones de su misión que corresponden a los diferentes aspectos de la realidad humana ya analizada (el pluralismo cultural, las condiciones socio-económicas y políticas y la unidad del “área cultural amazónica”).

La reflexión doctrinal de Iquitos es la parte más breve del documento final, con una extensión de sólo dos páginas (el análisis de la “situación” es de seis páginas y las “proyecciones pastorales”, siete). La misma brevedad de esta parte refleja un esfuerzo por superar unas tensiones dentro del Encuentro. Parece que el texto publicado en las conclusiones del Encuentro pasó por varias etapas redaccionales (un anteproyecto cuyo texto no fue publicado, un debate en las reuniones plenarios finales, una mesa redonda de los Obispos participantes, y otro trabajo redaccional) hasta que llegó a tener su forma final<sup>26</sup>. Aparentemente ciertas formulaciones teológicas provisionales suscitaron algunas tensiones internas en el Encuentro y merecieron varias críticas de algunos de los participantes, en el sentido de “tener peligrosas —o inexactas— afirmaciones que dada la situación política de los países... eran innecesariamente comprometedoras” o de “dar la impresión de que era un análisis sociológico, más bien que una motivación teológica”<sup>27</sup>. Ya que no conocemos el texto discutido, teniendo sólo la versión revisada, sólo podemos adivinar su posible contenido. ¿Se trató de la proposición de un “objetivo político” para la actividad misionera? Sabemos que una ponencia (no teológica, sino antropológica) habló en esos términos<sup>28</sup>. Asimismo, sabemos que la crítica de la cooperación de los misioneros en la desintegración de las culturas expresadas en el N° 22 del documento (citado arriba) también provocó una reacción en la plenaria y resultó en la añadidura del N° 23; quitándose “cualquier término que sonara a animosidad”<sup>29</sup>. De todas maneras, vemos una preocupación del DMC para llegar a una formulación teológica equilibrada y pastoralmente motivadora, evitando los dos extremos: una postura que fuera un “retroceso histórico” o

26. MONS. SAMUEL RUIZ, *Carta “A todos los Participantes del Encuentro de Iquitos”*, abril 5 de 1971, publicada en: *Antropología y teología en la acción misionera*, pp. 148-149.

27. *Ibid.*, p. 149.

28. Cf. la ponencia de STEFANO VARESE, “Análisis antropológico”, en *Antropología y teología en la acción misionera*, pp. 57-72. A pesar de su título, la ponencia trata más de una crítica de las misiones que de un estudio de las culturas nativas. Entre otras cosas Varese dice: “La misión tiene hoy día un objetivo político concreto: contribuir... a la liberación de las sociedades indígenas. Los misioneros deben ser portadores de un mensaje de rebelión... a un orden esencialmente injusto... Así el misionero deberá contribuir a organizar la sociedad indígena para la lucha... Consideramos la organización de los oprimidos para su liberación como el único objetivo al que puede aspirar la misión en las circunstancias latinoamericanas” (pp. 71-72).

29. RUIZ, *carta citada, loc. cit.*, pp. 148-149.

un "pronunciamiento partidista" e ideológico<sup>30</sup>. Citamos las palabras de Mons. Ruiz sobre la última redacción de esta parte:

La parte teológica del Documento no se redactó tratando de recoger lo que una cierta mayoría había redactado; sino que, teniendo en cuenta que se trataba de un documento que quería tener un enfoque pastoral, se le dio un tono breve y conciso de motivación que no va más allá de lo que exigían las conclusiones pastorales. Por otra parte para que aparezca nitidamente la ortodoxia de las afirmaciones, los párrafos fueron tomados, casi a la letra, de los Documentos del Concilio Vaticano II cuyas citas se mencionan entre paréntesis<sup>31</sup>.

Si los mismos participantes en el Encuentro podían reconocer en esta formulación más concisa algunas ideas claves y sugerentes de un temario conocido por ellos, esta misma brevedad presenta algunas dificultades para nosotros que quedamos a cierta distancia de aquellas deliberaciones. Tenemos que acudir al contenido de algunas ponencias presentadas en Iquitos, particularmente las de Mons. Ruiz y P. Gutiérrez, para comprender el importe de ciertos conceptos y para interpretar su sentido probable. Pues si la intención subyacente en la última recensión del texto fue la de evitar reacciones polémicas innecesarias, también fue la de promover un avance en la reflexión misionológica, es decir "algo nuevo" sobre la orientación de la actividad misionera<sup>32</sup>.

Veremos ahora las orientaciones doctrinales propuestas por Iquitos. Seguiremos básicamente la concatenación de ideas presentada en la segunda parte del Documento, intitulado: "La misión como hecho teológico pastoral"<sup>33</sup>. Pero consideraremos también algunos párrafos de motivación teológica que habían sido pasados de un anteproyecto a la **Introducción** del Documento en su redacción final<sup>34</sup>, examinándolos en el contexto temático que les corresponde. Asimismo consultaremos el contenido de algunas ponencias presentadas en el Encuentro para esclarecer

30. Ibid.; Cf. pp. 148 y 149, *passim*.

31. Ibid., p. 149.

32. Ver las afirmaciones entusiastas del P. Gortaire (pp. 7-8) y de Mons. Ruiz (pp. 9-11) en sus presentaciones del texto de Iquitos, en *Antropología y teología en la acción misionera*

33. Es posible que este capítulo se haya inspirado en las ideas del P. GUSTAVO GUTIERREZ, quien abrió su ponencia: "De la teología de la misión a la teología del encuentro" con estas palabras: "La teología es una reflexión crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, de la acción pastoral de la Iglesia, de la presencia de la Iglesia en este mundo. La Teología, en tanto que reflexión, viene "después" de la acción pastoral, del compromiso evangelizador y liberador de la comunidad cristiana en la Historia...". En: *Antropología y teología en la acción misionera*, p. 79.

34. Cf. RUIZ, *carta citada, loc. cit.*, p. 148.

el contenido de ciertas formulaciones particulares. Recordamos que la reflexión teológica de Iquitos se desarrolla en cuatro puntos que describen las “notas” sobresalientes de la Iglesia puestas al servicio de los pueblos amazónicos: una Iglesia **misionera, encarnada, transformante y en búsqueda de unidad.**

### 7.2.1. Iglesia misionera

La primera nota descriptiva de la Iglesia subraya el carácter misionero. Dice el Documento:

“La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera” (A.G. 2)<sup>35</sup>.

Esta afirmación parece demasiado sencilla, demasiado obvia, pero podemos preguntarnos si tiene algún significado especial en este contexto. Sabemos que todos los Encuentros anteriores del DMC también recalcaron la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia<sup>36</sup>, precisamente porque faltaba una conciencia eclesial explícita al respecto, porque muchos identificaban la actividad misionera con “lo que hacen los misioneros” o porque no se reconocían las verdaderas “situaciones misioneras” existentes en América Latina, particularmente más allá de los territorios jurídicamente constituidos en “misiones”<sup>37</sup>. Si persistía el problema, era necesario repetir el principio. Pero tal vez hubo algo más aquí. ¿Sería el contraste entre el inmovilismo característico de una “Iglesia no misionera” frente a los desafíos presentados por las culturas nativas, las religiones no cristianas y otros problemas existenciales que pedían una nueva forma de evangelización? Seguramente una idea como ésta no fue ajena al espíritu que reinaba en Iquitos. También podemos detectar aquí el eco de una insistencia constante de Mons. Ruiz, de que “la acción misionera de la Iglesia no es como un ‘deporte’ o una ‘especialización’ dentro de su seno, sino su tarea primordial”<sup>39</sup>.

### Las misiones trinitarias: dos enfoques teológicos

Después de esa cita inicial del Ad Gentes (n. 2), el Documento de Iquitos añade estas palabras:

35. *Iquitos*, n. 25.

36. Cf. *Ambato*, p. 7, *Melgar*, n. 12, *Caracas*, n. 5 y la ponencia de Mons. Ruiz en Medellín.

37. Sin embargo, podemos observar que el área del Alto Amazonas es una de las pocas regiones extensas en América Latina donde las “situaciones misioneras” coinciden con territorios jurídicamente misionales (v.g. los Vicariatos y Prefecturas Apostólicas).

38. Cf. *Melgar*, n. 2.

39. RUIZ, MONS. SAMUEL, “La Iglesia latinoamericana en las culturas: reto y esperanza para la pastoral” (su ponencia en Iquitos), publicado en: *Antropología y teología en la acción misionera* (cf. nota n. 5), pp. 87-97. Aquí se cita la p. 95. Cf. el Capítulo 8. sección 8.2.3, abajo para ver cómo Ruiz enfatiza la relación entre Iglesia *peregrinante* e Iglesia *misionera*.

Como Cristo fue enviado por el Padre, así la Iglesia, habitada por el Espíritu que llena toda la tierra, es enviada a todos los pueblos para anunciar la Buena Nueva<sup>40</sup>.

Podemos reconocer en esta oración un resumen muy conciso del enfoque teológico de Melgar<sup>41</sup>, que en su turno refleja el esquema doctrinal del **Ad Gentes** (nn. 2-5): la misión de la Iglesia se fundamenta en las misiones trinitarias. Pero esta misma idea del Concilio también su desarrolla distintamente en las dos ponencias teológicas presentadas en el Encuentro, las de Mons. Ruiz y del P. Gutiérrez. Compararemos estos dos enfoques aquí.

Mons. Ruiz expresa así su enfoque trinitario-misionero:

Dios Padre envió, pues, a su Hijo para que haciéndose verdaderamente hombre sea el principio y el fin de cuanto ha sido creado... Ahora bien, el misterio de las misiones trinitarias al contacto pleno con el mundo se prolonga visiblemente en el tiempo, y esa prolongación de las misiones recibe el nombre de Iglesia...<sup>43</sup>.

Los puntos claves en la visión teológica de Ruiz son la **Trinidad**, la **Creación**, la **Encarnación** y la **Iglesia**. Este enfoque trinitario no es "esencialista" (lo que recalcaría las relaciones eternas y necesarias entre las personas divinas) sino más bien "económicas" (en el sentido teológico de la **oikonomía** de la salvación, no en el sentido de las ciencias sociales); recalca la acción reveladora y salvífica de las personas divinas **en la historia humana**. Es un enfoque más característico de la teología **oriental**, reintroducida durante el Concilio, complementando el enfoque cristológico escolástico del Occidente, y a la cual Mons. Ruiz reconoce una deuda<sup>44</sup>. El Dios trino no sólo se comunica al hombre a través de la creación (la "revelación natural") sino también a través de la encarnación del Hijo, una encarnación realizada en una situación histórica concreta pero que "resuena en toda la historia del género humano". En la encarnación "la creación llega a la intensidad máxima de su existencia y verdad, participando seminalmente de la plenitud de vida", siendo llevada "hacia el Padre por el camino de Cristo" en un "movimiento continuo y ascensional". La Iglesia "recibe la misión de Cristo de perpetuar su encarnación... en cada situación histórica, en cada cultura", realizando sacramentalmente la misión del Verbo y del Espíritu Santo<sup>45</sup>. En esta visión teológica, Ruiz incorpora su concepción en la unicidad de la historia de la salvación

40. *Iquitos*, n. 40.

41. Cf. *Melgar*, nn. 7-11.

42. Cf. *Ad Gentes*, nn. 2-5.

43. RUIZ, *ponencia citada*, *loc cit.*, p. 92.

44. *Ibid.*, p. 95.

45. *Ibid.*, pp. 92-93

y el pluralismo cultural de la Iglesia, como veremos en nuestro comentario sobre la parte que sigue.

El enfoque teológico expuesto en la ponencia de Gustavo Gutiérrez también subraya los mismos puntos: la Trinidad, la Creación, la Encarnación y la Iglesia. Pero Gutiérrez desarrolla su visión teológica de una manera distinta de la de Ruiz. Ruiz comienza con la observación de que ciertas formas históricas de la actividad misionera sólo resultan en lo que él llama una "religión de sandwich": un sincretismo en el cual perdura un sustrato mitológico nativo y se sobrepone una capa superficial de elementos cristianos, "un ropaje occidental que poco de común tiene con el hombre a quien va destinado". Entonces, para el indígena de América Latina "ser cristiano... significa dejar de ser lo que és; significa vivir el cristianismo a lo mestizo"<sup>46</sup>. Este es el problema que Ruiz quiere iluminar y resolver a la luz de la teología conciliar (la que hemos resumido arriba), para que la identidad y la historia culturales de los pueblos indígenas encuentren su sentido en el único misterio de salvación plenificado en Cristo, un sentido anunciado como "Buena Nueva" por una Iglesia misionera "encarnada" en sus culturas<sup>47</sup>.

Gutiérrez, en cambio, no parte de un problema misionológico concreto sino más bien de un cuestionamiento general de la teología pre-conciliar de la misión, concebida como la obra de una Iglesia "establecida en plena posesión de los medios de salvación ligada a una cultura humana superior que envía misioneros hacia afuera, a tierras y pueblos nuevos para incorporarlos a la Cristiandad"<sup>48</sup>.

Según la crítica de Gutiérrez, en este modelo la misión parte de la Iglesia-Cristiandad (considerada el único lugar de salvación, una salvación "ultra-terrena" o "extramundana") y termina otra vez en ella<sup>49</sup>. El teólogo contrapone a este "eclesiocentrismo exclusivo", el "Cristocentrismo" del Vaticano II (que reconoce auténticos valores religiosos en otras religiones) y la visión de Medellín sobre la liberación "que supone una transformación económica, política y cultural-radical (sic) del actual orden de cosas"<sup>50</sup>. Gutiérrez se refiere a la teología trinitaria del **Ad Gentes**, enfatizando ciertos matices particulares:

La misión de la Iglesia (M. 5) es situada como una prolongación de la misión del hijo enviado por el Padre para llevar la

46. Ibid., pp. 87-90; citas de la p. 90.

47. Ibid., pp. 94-95.

48. GUSTAVO GUTIERREZ, "De la teología de la misión a la teología del encuentro" (su ponencia en Iquitos), en: *Antropología y teología en la acción misionera*, pp. 79-86; la cita es de la p. 81. Para G., la "Cristiandad" implica "una simbiosis entre lo temporal y lo religioso", una cierta identificación con el orden social establecido con sus aspectos de dependencia, etc.

49. Ibid., p. 83.

50. Ibid., p. 81.

Paz y la Comunión con El y entre los hombres (M. 3), para esto asume la condición humana y se hace pobre (M. 5). **El Hijo encarnado** muerto y resucitado, revela el **Amor del Padre**. La misión del Espíritu Santo, vínculo de amor lleva a su plenitud la obra salvífica de Cristo, actúa desde el interior e impulsa a la Iglesia a extenderse (MM. 4 y 5) <sup>51</sup>.

Vemos que se subrayan aquellos aspectos del misterio que tienen un sentido no sólo escatológico sino también "intramundano" e histórico: la paz, la comunión, el amor y la encarnación en la pobreza <sup>52</sup>. Gutiérrez concluye que hay un "salto cualitativo" entre la teología misional preconiliar y la conciliar,

...buscando saber cómo se salvan todos los hombres (fieles e infieles). Se salva al hombre que se abre a Dios en su abertura a los demás, aún sin tener conciencia de ello...; si es así, la salvación no es algo extramundano. Es una realidad intrahistórica... <sup>53</sup>.

Su esquema teológico ahora contempla la **Creación**, considerado como "el primer acto salvífico". El acto creador "es ligado, hasta la identidad", con el "acto político" del Exodo, que representa una ruptura con una situación de injusticia y despojo el inicio de construcción de una sociedad justa", un movimiento llevado a su plenitud en la "obra de Cristo encarnado y resucitado y del Espíritu", una salvación "concebida como una re-creación". En consecuencia, "trabajar... y liberar políticamente (La injusticia y la opresión son consecuencia del pecado) es ya salvar. No son **toda** la salvación, pero son **ya** la salvación" <sup>54</sup>. De todo esto Gutiérrez concluye que "no hay dos historias, profana y sagrada" sino que "toda la historia es una historia de salvación" <sup>55</sup>. Es un concepto que encontramos en la parte del documento que sigue.

Mientras que Ruiz pasa del tema de la creación al tema de la encarnación (en la que aquella llega a su máxima intensidad), Gutiérrez pasa a una cristología pascual. Pues para él la creación se identifica con la obra salvadora de Dios realizada en la historia humana; es una salvación culminada en Cristo, una salvación radical del pecado y de sus manifestaciones y consecuencias sociales:

La situación de injusticia, de opresión, de alienación tiene como raíz... el pecado... Toda ruptura de la fraternidad es pecado. Al redimirnos del pecado, Cristo no nos redime de

51. Ibid., p. 82; la sigla "M" se refiere al número citado del AG.

52. Podemos observar que Gutiérrez también se refiere explícitamente al misterio pascual y a la acción del Espíritu.

53. GUTIERREZ, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 83.

54. Ibid., todas estas citas son de la p. 84.

55. Ibid.

“algo espiritual”, sino de la fuente misma de toda injusticia, desprecio por el otro, opresión, dominación. Cristo con su muerte y resurrección viene a salvarnos del pecado a la gracia, de la ruptura a la comunión de la muerte a la vida, de lo infrahumano a lo humano...<sup>56</sup>.

Gutiérrez luego nos invita a repensar la **misión de la Iglesia** en función de dos afirmaciones fundamentales: la “posibilidad universal de salvación” y el carácter “salvífico” del trabajo que transforma el mundo y del compromiso que libera al hombre en la historia: “En otros términos Cristo encarnado y resucitado y su Espíritu están ya presentes en la historia antes de su anuncio por la Iglesia”<sup>57</sup>. De allí fluyen las tareas específicas de la Iglesia. La primera es de celebrar litúrgicamente y con actitud contemplativa el don de la presencia de Cristo en la historia<sup>58</sup>. La segunda tarea es el **anuncio de la Palabra** por la cual esta presencia proveniente del Señor se hace consciente, “personalizando” y “humanizando” al hombre, “relativizando” toda realización idolátrica y opresora, y “radicalizando el compromiso histórico de quien lo recibe”<sup>59</sup>. Este anuncio de la Palabra, “revelación en la encarnación, pasa hoy necesariamente, por la denuncia de la injusticia y la opresión y la explotación”<sup>60</sup>. La última consecuencia de todo es la solidaridad de la Iglesia con los pobres<sup>61</sup>. Es aquí que se inserta el tema de la encarnación en la visión de Gutiérrez: siguiendo el camino de Cristo, es **“nuestra propia encarnación** por el despojo de todo aquello que nos separa de los demás”<sup>62</sup>.

Habiendo expuesto su visión teológica global, Gutiérrez concluye con estas palabras:

La misión es el encuentro con Dios en el encuentro con los hombres. La misión no parte de la Iglesia para terminar en ella. Parte de la Trinidad para entrar en el circuito de amor de las personas trinitarias. Ser misionero es ser Cristiano; abierto en el encuentro con los hombres, en la creación de la fraternidad humana a la Palabra y al Amor del Padre<sup>63</sup>.

56. Ibid., p. 85. Es interesante observar la centralidad del misterio pascual en los esbozos iniciales de la “teología de la liberación” (en algunos desarrollos subsiguientes de esta línea se ve una preferencia por una “cristología desde abajo”).

57. Ibid.

58. Ibid., pp. 85-86. En este contexto, se halla la frase: “La Eucaristía está además, inseparablemente ligada a la supresión de la injusticia (hasta sus bases económicas)...”; ésta encontrará su eco en un de las más controvertidas “proyecciones pastorales” del Encuentro.

59. Ibid., p. 86.

60. Ibid.

61. Ibid.

62. Ibid., p. 82.

63. Ibid., p. 86.

Vemos que tanto Ruiz como Gutiérrez construyen su enfoque teológico alrededor de las mismas ideas centrales: la Trinidad, la Creación la Encarnación y la Iglesia. Los mismos elementos, sin embargo, se desarrollan de una manera distinta (particularmente en el caso del tema de la Creación, que para Gutiérrez equivale a la salvación, identificada prácticamente con el compromiso histórico y liberador). Pero ambos parten de la teología de las misiones trinitarias expuestas en el Decreto *Ad Gentes* y a base de ésta postulan una acción salvífica de Dios en la historia que anticipa la acción de la Iglesia.

Creemos que sin el conocimiento de las reflexiones de los dos ponentes es difícil comprender el sentido que tiene la afirmación trinitaria con la que Iquitos introduce sus reflexiones doctrinales. Es por este motivo que habíamos intentado resumirlas en este contexto. Asimismo, ambos enfoques culminan en una reflexión sobre la misión de la Iglesia, una Iglesia “encarnada” en el mundo actual y entre los diversos pueblos. Consideraremos a continuación el sentido de esta “encarnación” eclesial.

### 7.2.2. Iglesia encarnada

El primer punto en la reflexión de Iquitos estableció el paradigma entre el envío de Cristo y el envío de la Iglesia como misionera a todos los pueblos. El segundo compara la encarnación de Cristo con la de la Iglesia. Se destacan dos aspectos del misterio de la encarnación: la **solidaridad con los pobres y la valoración de la diversidad cultural**.

La primera dimensión de la “Iglesia encarnada” se expresa así: Para cumplir esta tarea de evangelizar, la Iglesia ha de “recorrer el mismo camino de Cristo, que realizó la obra de redención en la pobreza y en la persecución” (LG. 8).

El, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango, y tomó la condición de esclavo, “pasando por uno de tantos” (Filp. 2, 6s.), viviendo la vida humana, con todas sus luchas y contradicciones, en la fidelidad del amor a su Padre hasta la muerte y alcanzando la gloria de la resurrección (Filip. 2, 8-11) <sup>64</sup>.

En esta formulación podemos sospechar la influencia de la ponencia de Gutiérrez, quien enfatizó tanto la solidaridad de la Iglesia con los pobres y los oprimidos. El se refirió (sin citarlo textualmente) al N° 5 de *Ad Gentes*, un texto que parece inspirar la redacción citada arriba:

...La Iglesia debe caminar, por moción del Espíritu Santo. por el mismo camino que Cristo siguió, es decir por el camino de la pobreza, de la obediencia, del servicio, y de la inmolación de sí mismo hasta la muerte, de la que salió victorioso por su resurrección.

---

64. *Iquitos*, n. 26.

Después de referirse a este texto, Gutiérrez afirma:

Nuestra encarnación debe ser: pobre, no pretender sutilmente poseerlo todo. Encarnación de servicio de no poder, además esa encarnación consistirá, en muchos casos, en “no desencarnarse” no evadirse de la historia real de los hombres<sup>65</sup>.

Asimismo, en el penúltimo párrafo de su ponencia, el teólogo reitera este tema con un lenguaje aún más fuerte:

... La Iglesia debe ser pobre (y no de los pobres) por **solidaridad** con el pobre debe **protestar** contra la pobreza. Pobre, hoy es el proletario, el marginado, el indígena acosado, el pueblo dominado. Se trata de una solidaridad con esos pobres y un rechazo a la pobreza que la Biblia considera como infrahumano. Pobre con los pobres. La Iglesia hoy, ligada de mil maneras consciente o inconscientemente al orden injusto opresor, se liberará ella misma de todo aquello que le impide ser auténticamente fiel al Evangelio<sup>66</sup>.

El texto citado de la Epístola a los **Filipenses** habla de la **obediencia** de Cristo y no de las “luchas y contradicciones” (Gutiérrez tampoco usa explícitamente estos términos)<sup>67</sup>. Su uso en el párrafo citado de Iquitos parece ser la “retroproyección” al nivel de la cristología de una conflictividad experimentada al nivel de la Iglesia en su acción misionera actual<sup>68</sup>.

Si los primeros párrafos de esta sección sobre la “encarnación de la Iglesia” en la historia humana se inspiran en Gutiérrez, los siguientes revelan la influencia preponderante de Mons. Ruiz, quien en su ponencia había enfatizado la valoración teológica de la diversidad cultural. La inserción de la Iglesia en la vida cultural de los pueblos es el segundo aspecto de la “Iglesia encarnada” subrayado por Iquitos:

Así la Iglesia, enviada a todos los pueblos, no puede cumplir plenamente su misión si sólo se identifica con un pueblo, con una cultura. Por eso los misioneros “deben insertarse en todos los grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió, por su encarnación, a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (A. G. 10),

65. GUTIERREZ, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 82. El lector puede apreciar aquí (como en otros lugares ya citados) que la redacción de los textos de Iquitos deja mucho que desear con respecto a la ortografía, la gramática, etc.

66. *Ibid.*, p. 86.

67. Como ya habíamos visto, el lenguaje de la “lucha” estaba presente en la ponencia de S. VARESE *loc. cit.*, p. 72.

68. No es nuestra intención aquí investigar la compleja problemática de la liberación, que sin duda había tenido alguna influencia (al menos en una forma “popularizada”) en el Encuentro de Iquitos.

para descubrir en ellos la presencia oculta del Señor, cuya energía salvadora ya está haciendo de su historia una Historia de Salvación.

Por este camino, el misionero podrá ir revelando la presencia del Señor en la historia, de suerte que esta presencia vaya tomando forma visible y se vaya constituyendo en comunidad cristiana, en Iglesia visible<sup>69</sup>.

Encontramos aquí tres temas distintos, aunque conexos entre sí. El **primero** es el de la inserción de la Iglesia y de los misioneros en la vida de un pueblo, "identificándose" con su cultura. El **segundo** es la consideración de la historia cultural de cada pueblo como "una historia de salvación". El **tercero** se refiere al aspecto "teleológico" del designio divino sobre las culturas: la "presencia oculta del Señor" en ellas encuentra su plenificación o cumplimiento dentro de la Iglesia, en la que esta presencia "vaya tomando forma visible". También podemos discernir en estos tres temas los diversos pasos en el proceso histórico de la evangelización de un pueblo, partiendo del acercamiento misionero y la inserción de su vida cultural, pasando por el discernimiento evangélico del sentido teológico de ésta, y llegando al anuncio explícito de la Buena Nueva y la expresión de la fe en las categorías y formas de esa cultura.

Lo más interesante (y extraño) es que la idea explícita de la "Iglesia encarnada" ocurre sólo en el título de esta sección, y no en los párrafos que siguen. Como ya habíamos observado cuando estudiamos el documento de Xicotepec, el vocabulario de la "encarnación" ocurre (tanto en ese Encuentro como en el de Melgar) no en el contexto de una exposición doctrinal sino en el de las "proyecciones pastorales". Se habla de una "encarnación" en la formulación del mensaje evangélico, en la liturgia y en la vida moral e institucional de la comunidad eclesial insertada en las diversas culturas. Algo semejante ocurre en Iquitos, pero en este caso encontramos un esfuerzoo por insertar la idea en la misma reflexión teológica. Esto se hace dedicado una sección de esa reflexión al tema de la "Iglesia encarnada". En esta sección la palabra **encarnación** se usa explícitamente sólo en referencia a Cristo mismo<sup>70</sup>, pero se propone su "camino" como el paradigma para la Iglesia, que prolonga o perpetúa su misión entre los pueblos<sup>71</sup>. Pero en otra sección de la reflexión doctrinal (en el último párrafo, casi como una recapitulación de todo lo que precede), Iquitos dice:

69. Iquitos, n. 27.

70. En esto, se sigue fielmente el lenguaje del Concilio, que habla de la *encarnación* de Cristo y de la *inserción* de la Iglesia en la vida cultural; cf. también E.N., n. 62.

71. Esta noción, al asumir una *analogía* teológica entre la misión de Cristo y la de la Iglesia, también sugiere el tema del "seguimiento de Cristo", muy fuerte en las corrientes recientes de la espiritualidad latinoamericana.

... la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidari-  
zándose con estos pueblos a la que ha sido enviada y encarnán-  
dose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus es-  
estructuras...<sup>72</sup>.

Aquí por vez primera encontramos una formulación que habla ex-  
plicitamente de la "encarnación" de la Iglesia en las culturas. ¿Qué sig-  
nificado tiene esta "encarnación de la Iglesia" en el Documento de Iquitos?

Ya hemos visto que el Documento se refiere bajo este lema a dos  
maneras en las que la Iglesia debe seguir el camino de Cristo: en su so-  
lidadaridad con los pobres y sufridos (No. 26) y en su inserción en la vida  
cultural de los diversos pueblos (No. 27). Habiendo comentado ya sobre  
el primer aspecto, consideraremos aquí el segundo, que es más complejo.  
Ya hemos observado que Iquitos asocia tres ideas distintas pero rela-  
cionadas en su exposición sobre este punto: a) la inserción de la Iglesia  
en la vida cultural de los diversos pueblos, hasta "identificarse" con ellos;  
b) la valoración teológica de la historia cultural de estos pueblos como  
una "Historia de Salvación"; y c) la culminación de esta valoración de las  
culturas a través de su participación plena en la vida eclesial. Examina-  
remos a continuación cada uno de estos puntos.

#### a) La inserción de la Iglesia en las diversas culturas

Este aspecto de la "encarnación de la Iglesia", a nuestro parecer,  
quiere subrayar dos puntos. El primero es la superación del lenguaje y  
de la actitud misionera de la "adaptación". El segundo es la valoración  
teológica del pluralismo cultural, el rechazo del "monoculturalismo" ecle-  
sial. Ambos son reacciones contra mentalidades misionológicas precon-  
ciliares que todavía perduran en algunos sectores eclesiales.

#### La "encarnación": reacción a la "adaptación"

La idea de que el concepto de la "encarnación" indica una supera-  
ción de la "adaptación" aparece clara en la primera ponencia pre-  
sentada en Iquitos, la de la historia Beatriz Toro Isaza<sup>73</sup>. En su análisis  
de la historia de las misiones en la Amazonía, ella distingue cuatro eta-  
pas: 1) la evangelización con una actitud de "conquista"; 2) la de la mi-  
sión como instrumento de "civilización" (típica de la era en que se erigie-  
ron las actuales jurisdicciones misionales); 3) la de la "adaptación" (ca-  
racterística de los primeros años del período posconciliar, hasta Melgar);  
y 4) la de la evangelización basada en la "encarnación" (el fruto de una  
toma de conciencia misionera actual, vinculada a un compromiso social)<sup>74</sup>.

72. *Iquitos*, n. 32.

73. "Análisis histórico", en *Antropología y teología en la acción misionera*, pp. 21-37.

74. *Ibid.*, pp. 25-27.

La historia describe la etapa de la “adaptación” así:

En esta etapa los misioneros se han visto en la necesidad de revisar sus métodos para renovarlos y adquirir una formación adecuada para su labor. Surge la preocupación por conocer los valores culturales de cada grupo para “tratar de descubrir la forma como Cristo está realizando ya el plan de salvación que engloba a todos los hombres”. La administración de los sacramentos vuelve a ser condicionada a una catequesis previa. Hay adaptaciones en algunas celebraciones litúrgicas y modificaciones en el plan pastoral. La acción civilizadora se convierte en promoción humana, tenida como un elemento pre-evangelizador <sup>75</sup>.

Ella atribuye al Concilio Vaticano II el “cambio definitivo” en la labor misionera producido por esta orientación, caracterizada por su “actitud de respeto” hacia las culturas <sup>76</sup>, una línea continuada por Melgar, donde ella percibe los comienzos de una “actitud de la encarnación”:

A lo largo de todo el Documento de Melgar, encontramos términos como: Encarnación, adaptación, integración, insertar y asumir. Sin embargo, parece que los usa indistintamente, dándole el sentido de adaptación... Sin embargo Melgar ha sido definitivo para la actitud del misionero en la cuarta etapa, o sea la de la encarnación como un proceso en el cual el misionero se despoja de (\*) su presencia de Cristo quien ya se encuentra en las culturas <sup>77</sup>.

Según Toro Isaza, la línea de la “adaptación” (o la “actitud de respeto”) tiene una limitación inherente: la vinculación de la fe y de la Iglesia con la cultura occidental. Dice:

El indígena acepta la presencia del misionero y empieza una mutua adaptación, que si bien desemboca en una integración ésta no logra ser recíproca sino unilateral porque en la práctica la Iglesia sigue ligada a una cultura y a una civilización: la occidental... <sup>78</sup>.

75. Ibid., p. 26; la cita interna es de Melgar, n. 8.

76. Ibid., p. 32.

77. Ibid., p. 33. Nos parece que faltan algunas palabras claves en el lugar indicado por el asterisco (\*) porque la oración en su forma citada no es inteligible. Sospechamos que el texto original había dicho algo así: “... el misionero se despoja de su *propia cultura* y reconoce la presencia de Cristo quien ya se encuentra en las culturas”. Pero tenemos que reconocer que nuestra reconstrucción del texto es puramente hipotética.

78. Ibid., p. 33.

Ella subraya dos áreas de particular dificultad: el surgimiento de un **clero nativo** y la integración del simbolismo autóctono en la **liturgia eucarística** <sup>79</sup>.

¿Cómo se caracteriza la línea de la “encarnación”? La descripción dada por la ponente no es tan clara:

La cuarta etapa es el producto de una angustia del misionero, que nace de una conciencia cada vez mayor de lo que implica su misión. Su mentalidad ha cambiado gracias a una constante reflexión sobre la realidad. Ya no le queda otra alternativa que seguir el camino de Cristo: el de la Encarnación. Únicamente en él se podrá dar el encuentro con el otro y con los otros. Si no hay encuentro no hay posibilidades de comunicación; sin comunicación no puede haber Revelación y, sin esta no puede haber Evangelización <sup>80</sup>.

Asimismo, las consecuencias de una actitud de “encarnación” se describen así:

El indígena se encuentra consigo mismo. Su cultura se torna para él la mejor manera de expresar su fe en un Cristo que se manifiesta a través de toda la realidad social de su comunidad. El dinamismo de su propio desarrollo empieza a cobrar sentido “liberador”, “salvador”. La autoconciencia que tenga de él lo llevará a transformarse y a transformar su sociedad. Se hará la síntesis entre las dos estructuras: la Ibérica y europea y la del indígena para formar una auténtica estructura latinoamericana.

En el encuentro entre el misionero y el indígena se hará manifiesto Cristo, se les revelará. En la medida en que lo reconozcan conscientemente, empezarán a ser CRISTIANOS con todo el contenido que esta palabra encierra, porque:

El cristiano conoce el Plan de Salvación.

El cristiano vive a Cristo en el proceso de humanización <sup>81</sup>.

Leemos todo esto y todavía no tenemos una idea clara de lo que caracteriza específicamente la etapa de la “encarnación”. Sin embargo, se

---

79. Ibid., pp. 33-34. Algunas propuestas referentes a estas áreas problemáticas serán presentadas en las “Proyecciones Pastorales” del Encuentro.

80. Ibid., p. 34.

81. Ibid., pp. 34-35. Observamos que el contraste entre la *adaptación* y la *encarnación* se expone no sólo en la ponencia de Toro Isaza sino también en la del “EQUIPO MISIONERO DE VAUPES” (MONS. BELARMINO CORRERA, NOEL OLAYA y BENJAMIN CARDONA), intitulada “Pastoral Misionera”, en *Antropología y Teología en la acción misionera*, pp. 117-133, esp. p. 124. Las ideas son casi iguales.

vislumbran algunos elementos indicativos de lo que se busca en la proposición de esta línea:

a) La superación de las limitaciones inherentes en la “etapa de la adaptación”, particularmente una actitud en la que se identifica la fe con la “cultura occidental”;

b) La superación de una actitud de mero “respeto” hacia las culturas nativas y el reconocimiento de su valor propio en el Plan de Salvación;

c) Un nuevo tipo de presencia del misionero entre los grupos nativos, caracterizada por el acercamiento, la solidaridad con sus problemas, la participación en su vida cultural, etc.;

d) Una espiritualidad o visión teológica basada en el seguimiento del camino trazado por Cristo en su encarnación en una cultura determinada (lo que da el nombre a esta línea”);

e) Una integración de la promoción humana en el mismo proceso evangelizador (no es una mera “pre-evangelización”);

f) Una participación del indígena mismo en el proceso de la evangelización: él también aporta mucho de su propia vida cultural;

g) La nueva expresión de la fe en las categorías y formas culturales de los pueblos evangelizados.

Todo esto nos permite apreciar algo de lo que se quiso decir en Iquitos sobre el sentido de “la Iglesia encarnada”<sup>82</sup>. Pero en Iquitos el concepto de la “encarnación” representa no sólo una reacción a las deficiencias de la “adaptación” sino también una reacción **teológica** al “monoculturalismo” en la Iglesia. Examinaremos este aspecto ahora.

### **La “encarnación”: reacción a una “monocultura” eclesial**

El énfasis en el **pluralismo cultural en la Iglesia** es un punto central en la visión teológica de Mons. Ruiz. Recordamos que su enfoque parte de las misiones trinitarias, considera la “revelación natural” manifiesta en la creación, culmina en la encarnación del Hijo de Dios, la que se prolonga visiblemente en la historia a través de la misión de la Iglesia. Esta comunidad es “sacramento de la encarnación”; ella:

... tiene la obligación de convertirse en un signo de verdad y de amor para todo el hombre y para toda la creación: realizar sacramentalmente lo que es y significa en la creación, en

---

82. Hubo un esfuerzo también en el Encuentro de internalizar en la conciencia de los participantes la idea de la “encarnación” como un nuevo enfoque misionero. Dos “mesas sobre la ponencia” consideraron las preguntas: “¿Cómo lograr una actitud de encarnación?” y “¿Cuáles son las exigencias de una acción pastoral de Encarnación?”. Las respuestas de los grupos mayormente reflejan las ideas resumidas aquí. Cf. *Antropología y teología en la acción misionera*, pp. 74-78 y 98-103.

las culturas, en el hombre, es decir la prolongación de la encarnación del Verbo<sup>83</sup>.

Ruiz luego explica las consecuencias concretas de esta misión: La Iglesia recibe la misión de Cristo de perpetuar su encarnación. Ella debe encarnarse en cada situación histórica, en cada cultura. Su tarea no es ante el pluralismo cultural, hacer una gran monocultura universal; muy por el contrario debe realizar en cierta forma en el mundo el Misterio Trinitario pues así como en la Trinidad hay riqueza de personas, así la Iglesia para cristificar al mundo, debe encarnarse en cada cultura, dinamizándola como Cristo dinamizó la historia humana. Así, agudiza el pluralismo cultural e imprime un movimiento liberador del hombre en la cultura y en el amor del Espíritu Santo, de cuya misión la Iglesia es el sacramento, hace posible y establece la comunidad auténtica en el pluralismo de personas y de culturas...<sup>84</sup>.

El argumento que Ruiz propone para fundamentar el pluralismo cultural en la Iglesia tiene **tres elementos** que fluyen el uno del otro. El primer elemento es **crisológico**: tal como Cristo en su encarnación se unió a una determinada cultura, así la Iglesia, enviada a todos los pueblos, debe insertarse en una pluralidad de culturas<sup>85</sup>. El segundo elemento es **trinitario**: tal como hay una pluralidad de personas en la divinidad, así también la pluralidad cultural existente en el mundo tiene un sentido positivo en la economía divina de la creación y salvación y se “dinamiza” por la “encarnación” de la Iglesia en cada cultura. El tercer elemento es **neumatológico**: tal como el Espíritu Santo es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo y, en la economía de la salvación, entre una pluralidad de personas humanas, así también la Iglesia, por su inserción en una diversidad de culturas, debe ser “sacramento” de la misión del Espíritu<sup>86</sup>. Aquí, a nuestro parecer, Ruiz pasa de una teología exclusivamente “encarnacional” a los umbrales de un enfoque “pascual”.

Este énfasis de Ruiz en el pluralismo cultural tiene dos consecuencias concretas para la actividad misionera de la Iglesia. La primera se refiere a la situación teológica de los pueblos, aun antes de su evangeli-

---

83. RUIZ, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 92.

84. *Ibid.*, pp. 92-93.

85. Es la analogía presentada en *Ad Gentes*, n. 10; suponemos que éste es el sentido que Ruiz quiere comunicar. Aquí y en las líneas que siguen intentamos resumir el argumento de Ruiz en nuestras propias palabras, esperando ser fieles a él.

86. Esta idea (insinuada por Ruiz y explicitada por nosotros) parece reflejar el pensar de H. MUHLEN en *Una Mística Persona* (Münster: 1963), citada por J. LOPEZ-GAY en *Lo Spirito Santo e la missione* (Roma: 1983), p. 76. Sin embargo no hay una indicación de una influencia de éste en el pensar de Ruiz.

zación, en el plan salvífico de Dios. En otras palabras, ¿cómo se insertan ellos en la “historia de la salvación”? La segunda consecuencia se refiere a la Iglesia local que nace de la evangelización en los diversos pueblos. ¿Expresarán estas Iglesias su fe común de un modo “monocultural” o más bien a través de un pluralismo de formas culturales? Debemos considerar en detalle ambos puntos, pero primeramente hay que esclarecer otro punto referente al concepto general de la “encarnación de la Iglesia en las culturas”, el de la “identificación” de la Iglesia con los diversos pueblos y culturas.

### Cómo se “identifica” la Iglesia con los pueblos?

El Documento de Iquitos, después de exponer la primera dimensión de una “Iglesia encarnada” —la solidaridad con los pobres y sufridos—, dice que ella “no puede cumplir plenamente su misión si sólo se identifica con un pueblo, con una cultura”<sup>87</sup>. No dice “si **no** se identifica” sino “si sólo se identifica”. Es una formulación que excluye una identificación absoluta pero que admite una identificación **relativa**; de algún modo se “identifica” con una cultura, pero ésto en sí mismo no expresa adecuadamente la misión de la Iglesia. ¿Cómo entender esta frase?

En primer lugar, la colocación de la frase parece ser significativa. Se encuentra entre dos temas: la solidaridad con los pobres (No. 26) y la valoración teológica de la diversidad cultural (No. 27). Posiblemente quiere decir que no basta aquella “identificación” implícita en lo que se dijo en el No. 26. En segundo lugar, inmediatamente después de decir “con un **pueblo**” se añade otra frase calificativa: “con una **cultura**”. En las teologías de la “liberación” la palabra **pueblo** es clave y tiene un significado particular: el “pueblo” son los pobres, los marginados, los explotados, etc. Desde esta perspectiva, se contempla a los indígenas en su condición económica y política, y no tanto en su identidad cultural. Pero en la misionología, con su característica perspectiva **ad gentes**, los “pueblos” (casi siempre en el plural) se aprecian particularmente desde una perspectiva cultural (sin excluir, por supuesto, los otros aspectos de su condición social). ¿Sería la formulación dada un esfuerzo por evitar el uso unívoco de la palabra “pueblo”? En tercer lugar, la colocación de la frase puede indicar una simple transición del aspecto “kenótico” de la “encarnación” misionera al aspecto cultural. Finalmente, debemos hacer una observación importante. Seguramente los participantes en el Encuentro, particularmente Mons. Ruiz y sus colaboradores del DMC, debían conocer los textos del Concilio que afirman que la Iglesia y su mensaje trascienden cualquier cultura particular, excluyendo así una identificación con ninguna<sup>88</sup>. La crítica de una Iglesia “monocultural” ha sido un tema en

87. *Iquitos*, n. 27. Nuestro comentario supone que la palabra “sólo” modifica el verbo y no la frase siguiente; v.g., “si se identifica con solo *un* pueblo (determinado)”.

88. Cf. GS 58 y AG 8; extrañamente, no podemos encontrar una referencia directa a estos textos en la documentación del DMC hasta el período en consideración aquí.

las deliberaciones del DMC desde Melgar<sup>89</sup> hasta Iquitos y nos parece que sería lógica y teológicamente inconsecuente rechazar una identificación de la Iglesia con la “civilización occidental” y aceptarla en el caso de las culturas indígenas. El sentido de esta identificación de que habla Iquitos sería una solidaridad con los pueblos y sus culturas, porque ninguno de éstos puede ser tenido como extraño a la Iglesia<sup>90</sup>, que entra en una comunión mutuamente enriquecedora con cada cultura<sup>91</sup>. Para Iquitos, la consideración teológica que subyace la relación de la Iglesia y de sus misioneros con las culturas es la manera en que éstas se insertan en la historia de la salvación, el tema que consideramos a continuación.

#### b) La inserción de los pueblos en la historia de salvación

El Documento de Iquitos dice que los misioneros no sólo deben insertarse en los pueblos según el modelo de Cristo, sino también “descubrir en ellos la presencia oculta del Señor, cuya energía salvadora ya está haciendo de su historia una Historia de Salvación”<sup>92</sup>. La idea no es totalmente nueva en la reflexión teológica del DMC pero debemos examinarla en el contexto de las ponencias teológicas de Mons. Ruiz y del P. Gutiérrez, ambos de los cuales la exponen, aunque con diferentes matices.

El Documento de Melgar, en un texto citado arriba, ya **abarcó el tema**:

La energía salvadora de la muerte y resurrección de Cristo, presente en la humanidad, hace de su devenir una historia de salvación en la que se insertan, en forma diversa, los diferentes grupos religiosos de la humanidad, entre los que se hallan también de algún modo los de nuestro continente<sup>93</sup>.

La dependencia textual de Iquitos de Melgar es evidente (ver la frase: “energía salvadora”, por ejemplo). Sin embargo, hay algunas diferencias. Melgar se refiere explícitamente al misterio pascual de Cristo; Iquitos habla de “la presencia oculta del Señor”, una formulación válida, aunque menos precisa. Melgar habla de la “inserción” de los diversos grupos humanos “en forma diversa” y “de algún modo” en la historia de la salvación; Iquitos es más directo en su afirmación: la historia de estos pueblos se hace una historia de salvación. ¿Afirma Iquitos algo distinto, o algo más de lo que afirmó Melgar? Veremos si las ponencias teológicas presentadas en el Encuentro ofrecen algunas luces.

Mons. Ruiz abarca el tema explícitamente. Su reflexión parte de la consideración de que el cristianismo no es meramente un conjunto de

---

89. *Melgar*, n. 8.

90. Cf. *Ad Gentes*, n. 8.

91. Cf. *Gaudium et spes*, n. 58.

92. *Iquitos*, n. 27.

93. *Melgar*, n. 8.

creencias y prácticas éticas, “no es una cultura, ni se identifica con ninguna”, no es una religión (en el sentido antropológico) entre otras. Es algo muy distinto:

El cristianismo es el movimiento de un Dios que se introduce por la Encarnación en la historia del género humano para darle un dinamismo escatológico y trascendente. El cristianismo es un **acontecimiento**, es una historia salvífica<sup>94</sup>.

A continuación, Ruiz desarrollo la idea desde su enfoque trinitario-creacional-encarnacional:

A través de la creación Dios se comunica al hombre; pero esa comunicación —revelación natural— es como el vestigio que de una persona deja el pintor en la técnica que usa en los temas preferidos de sus cuadros. La familia trinitaria escogió, además, otro camino: se hizo “acontecimiento” en el hijo y así la “palabra” eterna que expresa todo lo que es el Padre de quien procede y por quien es enviado, se hace hombre por obra del Espíritu Santo sin dejar de ser Dios. Y esta palabra humanizada, diluida en el mar del tiempo, reducida a una fecha del calendario, resuena en toda la historia del género humano al grado de que ya no exista ni puede existir, una historia natural de la humanidad; sino que debe ser, y es, una **historia** de salvación<sup>95</sup>.

La Iglesia, prolongación de la encarnación del Verbo en la historia, debe reconocer cómo las diversas culturas participan en esta historia de salvación, cómo Dios habla a través de ellas, “... debe entender las diversas culturas como palabra de Dios...”<sup>96</sup>. Ruiz busca fundamentar este concepto en la doctrina del Concilio:

Es una verdad fundamental que Dios quiere **eficazmente** la salvación de todos los hombres de todos los tiempos, de todas las razas, de todas las culturas. Lo cual significa que misericordiosamente ha actuado salvíficamente no solo en su pueblo escogido en orden a la preparación de su Divino Hijo: sino también en los pueblos que lo rodearon. Como también ahora actúa salvíficamente en los hombres y en las culturas que están al margen del cristianismo. (L. G. 16, 22).

Esta presencia actuante de Dios se manifiesta en las culturas de dos modos: A) Como valores religiosos preparatorios del cristianismo, como pedagogo hacia Cristo (L. G. 16; A. G. 3), en una especie de Antiguo Testamento dentro de cada cultura, y B). Como una acción ya salvífica aunque implícita (semillas

94. RUIZ, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 92.

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*, p. 93.

del Verbo), pero actuante en el seno de cada cultura (A. G. No. 9b). Es más, antes de que el Verbo se hiciera carne, estaba ya en el mundo como una luz que iluminó a todo hombre (G. S. 57). Por eso no es de extrañar que en el seno de algunas culturas se encuentren carismas místicos, ascéticos y contemplativos que la vida religiosa cristiana debe asumir enriqueciéndose (AG. 18b) <sup>97</sup>.

Finalmente, Mons. Ruiz demuestra que la asunción de elementos religiosos y culturales de los pueblos "gentiles" no es algo ajeno a la historia de salvación revelada en la Biblia. Ya en el Antiguo Testamento canónico vemos cómo los autores inspirados del pueblo elegido expresaron la experiencia privilegiada que tuvo Israel del acontecimiento salvífico y revelador de Yahvé, a través de elementos y formas sacados de los pueblos y religiones vecinos:

La **synkatábasis** o condescendencia de la revelación de Dios al hombre es un camino ilustrativo que no quiero dejar de mencionar de paso antes de terminar, aunque los ejemplos no sean los más significativos: la creación se los revela utilizando un poema litúrgico y aún con términos de reminiscencias... El Deuteronomio tiene en sus leyes de tipo casuístico marcada semejanza y dependencia con el código de Hammurabi. El "herem", bárbara costumbre bélica de incinerar las ciudades con sus habitantes, se convierte para Israel en un sacrificio de holocausto. La Circuncisión usada por otros varios pueblos como signo cultural, es para Israel un símbolo religioso que se proyecta en la historia salvífica hasta el nuevo testamento. ... La adivinación y agorería tiene su contrapartida en Samuel que da noticias a Saúl sobre los asnos perdidos... <sup>98</sup>.

Estos ejemplos no sólo demuestran cómo algunos elementos religiosos de las naciones se introdujeron en la revelación bíblica (se pueden aducir otros ejemplos del Nuevo Testamento también) sino también implican una **relación teológica** entre estas expresiones y el acontecimiento salvífico histórico en que Dios se revela <sup>99</sup>.

---

97. Ibid., pp. 93-94.

98. Ibid., pp. 96-97.

99. Cf. PIETRO ROSSANO. "The Lordship of Christ and Religious Pluralism", in: *Bulletin*, Secretariat pro non Christianis (Roma: 1980), No. 43: "The religions as such do not appear in antithesis with God's self-communication but as the providential means, the concrete and historical instruments of the God-man relationship in the Bible, even if it is evident that many of their elements require purification and transformation before being taken up. ... According to the biblical tradition, *there is therefore a bond and a theological relationship between religious expressions and the historical event of salvation*. Examples could be multiplied both for the Old and the New Testament. The conclusion we may draw is that the creating and

Intentaremos resumir el argumento de Ruiz. Observamos que su enfoque es netamente **teocéntrico** (más que antropocéntrico). No parte inductivamente de los datos antropológicos sobre los valores y expresiones religiosos que se hallan en las diversas culturas, sino del designio salvífico de Dios sobre toda la humanidad, una salvación que culmina en el acontecimiento de Cristo. Ya que Dios quiere eficazmente la salvación de todos (no sólo los individuos sino también los grupos humanos, los pueblos), El ordena providencialmente la historia de ellos a esa única salvación en Cristo. Dios actúa salvíficamente no sólo en Israel y en la Iglesia sino también entre los diversos pueblos. Así toda la humanidad participa, aunque de diversos modos, en la misma y universal historia de la salvación (esta **participación diferenciada** no se expresa explícitamente, sin embargo, es implícita en la referencia a una disposición particular en favor del pueblo escogido y en la orientación de toda esta reflexión hacia Cristo y su Iglesia). La acción salvífica de Dios en la historia de los pueblos es experimentada y expresada por ellos de diversos modos, que el creyente puede reconocer como una “pedagogía hacia Cristo” o como “semillas del Verbo”; manifestaciones de una presencia iluminadora de Dios en sus historias. Son como “una especie de Antiguo Testamento dentro de cada cultura”<sup>100</sup>. Así, en un sentido ( un sentido que seguramente tiene que ser precisado), se puede “entender las diversas culturas como palabra de Dios”.

### La Palabra de Dios en las culturas

Esta última idea encuentra su eco en aquella parte de las reflexiones teológicas de Iquitos que se había pasado a la **Introducción** de su Documento:

---

enlightening Word, present in history even before his Incarnation secretly prepares, sustains, purifies, and finally takes up what humanity achieves in ist laborious search for the absolute and for salvation”. (p. 26); el énfasis es nuestro.

100. Es posible que la idea de considerar la historia religiosa de los diversos pueblos indígenas como su propio “antiguo testamento” tuviera sus raíces en una conversación del autor de esta disertación con Mons. Ruiz en su sede episcopal en San Cristóbal Las Casas, México, en agosto de 1970. La idea surgió de una experiencia misionera concreta del autor, la de la formación de catequistas y diáconos aymaras en el Altiplano de Bolivia. Fue una reacción contra una catequesis que preparó al evangelizador nativo a explicar la historia de salvación de Israel a la luz de Cristo, pero que no le capacitó para comprender la situación histórica de su propio pueblo como una preparación evangélica. Ya en 1969, redactó sus reflexiones iniciales sobre “el antiguo testamento de los aymaras”, publicado en inglés: JOHN F. GORSKI, “The Old Testament of the Aymaras”, in: *Channel*, Vol. 8, No. 2 (Maryknoll, NY: 1970), pp. 7-10. Una exposición del mismo tema en castellano aparece en: JUAN F. GORSKI, *Las situaciones históricas como “contenido” del mensaje evangélico*, Ed. Paulinas (Bogotá: 1975), pp. 30-34. Es interesante observar que la primera reacción del Obispo fue cautelosa, casi negativa, pero durante la conversación ambos reconocieron que compartían una común preocupación y búsqueda misionológica.

... hemos tratado de descubrir la llamada de Dios que nos interpela a través de los hombres de la selva.

Cristo nació, murió y resucitó para todos y su mensaje de liberación no se limita a ninguna cultura específica, no está restringido por el espacio y el tiempo.

Por eso sentimos la angustiosa urgencia de reunirnos para descubrir la Palabra del Señor, que nos está hablando desde el fondo mismo de estas culturas nativas...<sup>101</sup>.

En primer lugar se habla de una "llamada de Dios que nos interpela" a través de los indígenas. Una "interpelación de Dios" puede ser entendida en un sentido ético; es un aspecto básico de una espiritualidad cristiana reconocer a Cristo mismo en sus hermanos necesitados<sup>102</sup>. También puede ser entendida en un sentido teológico, lo que parece encontrar una cierta justificación en los Documentos de la Conferencia de Medellín:

Esta evangelización debe estar en relación con los "signos de los tiempos". No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los "signos de los tiempos", que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un "lugar teológico" e interpelaciones de Dios<sup>103</sup>.

El concepto de "lugar teológico" significa una de las varias fuentes de las cuales la Iglesia saca su conocimiento teológico<sup>104</sup>. En Medellín, se extiende el sentido tradicional de este concepto para incluir a los "signos de los tiempos", fenómenos histórico-sociales que llaman la atención de la Iglesia sobre la manera en que el Dios revelado en Cristo está actuando salvíficamente en la historia<sup>105</sup>. Esta extensión no implica una negación o una minimización de la importancia del **contenido objetivo, cons-**

---

101. *Iquitos*, "Introducción", n. 1.

102. Cf. *Mateo* 25, 40.

103. *Medellín*, "Pastoral de élites", n. 13.

104. Los *lugares teológicos* "clásicos" son: el magisterio de la Iglesia que conserva y expone la revelación encontrada en las Sagradas Escrituras y la Tradición, los Padres de la Iglesia y los teólogos, la liturgia y el derecho canónico. Cf. K. RAHNER, *Theological Dictionary* (New York: 1965), pp. 264-265.

105. Medellín implícitamente hace la misma extensión cuando afirma que "Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis"; Cf. *Medellín*, "Catequesis", n. 6.

Para una aclaración del concepto de los "signos de los tiempos", ver el artículo de M.D. CHENU, "Les signes des temps", *Nouvelle Revue Théologique*, Tome 87, No. 1 (Janvier, 1965), pp. 29-39. He aquí su definición: "Ainsi son 'signes des temps' des phénomènes généralisés, enveloppant toute une sphère d'activités, et exprimant les besoins et les aspirations de l'humanité présente" (p. 33).

**titutivo y normativo** de la verdad revelada (por ejemplo, lo contenido en las Sagradas Escrituras y en la Tradición) recibida y transmitida por la Iglesia, sino más bien un énfasis necesario en la **actualización** de esta revelación/salvación en la historia<sup>106</sup>. Aquí podemos observar que las búsquedas teológicas de Medellín, de Iquitos y de Ruiz para expresar esta necesaria actualización de la Palabra de Dios en la historia socio-cultural del hombre, entran en un área de la epistemología y metodología teológica que pide muchas aclaraciones y profundizaciones, tal vez más que ellos mismos sospecharon.

Ahora debemos preguntar si es correcto o justificable teológicamente “entender las diversas culturas como **palabra de Dios**”, como dice Ruiz, o decir que descubrimos “la Palabra del Señor que nos está hablando desde el fondo mismo de estas culturas nativas”, como dice Iquitos en su **Introducción**. Inmediatamente nos salta a los ojos una diferencia ortográfica en las dos formulaciones: una dice **palabra** en minúscula (lo que implica un sentido más general) y la otra la escribe con una mayúscula (evidentemente refiriéndose a Cristo, el Verbo de Dios). Seguramente la revelación personalizada de Dios en su divino Verbo es ontológicamente la primera, que funda los demás usos del término: “palabra de Dios”, y de algún modo los explica<sup>107</sup>. Tal vez la referencia de Iquitos a la Palabra personal de Dios sea una manera de evitar el problema teológico implícito en el uso del término general “palabra de Dios”, lo que fácilmente podría ser entendido como una revelación en el sentido de un contenido objetivo de la fe. Ya que el Concilio habló de una presencia oculta del Verbo de Dios en la historia cultural de los pueblos (evocando el tema de las “semillas del Verbo” en A. G. 11, 15 y 18, refiriéndose a El como “la luz que ilumina a todos los hombres” en G. S. 57, o indicando la acción del Verbo creador en el mundo en D. V. 3), podemos reconocer una legitimidad en la formulación de Iquitos. Pero tenemos que observar que en estos casos el Concilio habla de una auto-manifestación misericordiosa y providencial de Dios para iluminar a aquellos que no han sido beneficiados del conocimiento de la palabra revelada a Israel y a la Iglesia, y no de una palabra que descubren los misioneros cristianos, como dice Iquitos. Pero si descartamos una posible interpretación equivocada, la que propondría una “revelación desde abajo” de algún modo contrapuesta a la revelación recibida y transmitida por la Iglesia, podemos reconocer otra interpretación válida. Pues los misioneros, conscientes de la palabra revelada en Cristo, pueden y deben descubrir signos de la acción iluminadora de Dios en el seno de las diversas culturas, reconocerla como

106. Según RAHNER, en la teología dogmática siempre hay una relación (a veces problemática) entre los aspectos *esencial* y *existencial* de la revelación divina, entre la relación esencial en que el hombre y su mundo se vinculan con Dios y la acción de Dios en la historia de la salvación; Cf. op. cit., “Dogmatic Theology”. p. 136.

107. Cf. LUIS ALONSO SCHOKEL, *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Ed. B.A.C. (Madrid: 1969), pp. 488-489.

una "preparación evangélica" (Cf. A.G. 2), y así despertar en esos pueblos un "deseo más vehemente de la verdad y de la caridad revelada por Dios" (A.G. 11). Y, como veremos en el estudio de lo que dice Iquitos a continuación, éste es el sentido expresado y deseado por el Encuentro. Igualmente, lo que dice Mons. Ruiz tiene que ser entendido en este mismo sentido. Su intención no es la de postular la suficiencia de una "revelación" a los pueblos que de algún modo quitaría o disminuiría la importancia, la necesidad o la urgencia de la actividad misionera, sino, al contrario, la de impulsar una evangelización que detectara en las culturas una "pedagogía hacia Cristo", como una acción de Dios misericordioso. Su intención es la de rechazar una equivocada actitud misionera que consideraría la situación de los pueblos previa a su evangelización como un factor totalmente negativo o como una "tábula rasa". Su postulado es que el descubrimiento de una "palabra de Dios" ya sembrada en el corazón de los hombres es y debe ser el punto de partida de la evangelización:

Se sigue de esto que el primer paso de la tarea misionera no es predicar un mensaje a quien nadie ha oído de él; sino investigar las culturas para descubrir lo que Dios está haciendo ya en el corazón del hombre...<sup>108</sup>.

Así, este discernimiento permitirá la formulación de una "Buena Nueva" insertada en la historia cultural de un pueblo, que es también una historia en que Dios es el protagonista principal. En este sentido es una "historia de salvación".

### **La historia humana como historia de salvación**

Antes de estudiar el concepto de "una sola historia" del P. Gutiérrez, podemos preguntar si lo que afirman Ruiz e Iquitos sobre la inserción de la historia de los diversos pueblos en la única Historia de Salvación es teológicamente válido. Nos referiremos a lo que enseña el ilustre teólogo Karl Rahner, quien trata explícitamente de esta cuestión en una obra reciente.

Intentaremos resumir brevemente la argumentación y las conclusiones de Rahner. Comienza con la proposición de que el hombre como sujeto y como persona es un ser histórico, precisamente en su apertura a lo que le trasciende. Esta trascendencia misma tiene una historia, no sólo la historia individual de una persona individual, sino también la historia de las unidades sociales, de los pueblos y de la raza humana total. Es una historia de la relación del hombre con el Dios quien se comunica a sí mismo, a través de las misiones del Espíritu Santo y del Verbo divino, para la salvación del hombre. Esta historia de salvación es, entonces, una historia de parte de Dios y también de parte del hombre. Cada acción salvífica y reveladora de Dios también implica una acción en que el hombre la acepta. Rahner concluye diciendo que el hecho de que la his-

---

108. RUIZ, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 94.

toría de salvación es **coexistente** con la entera historia de la raza humana (aunque no dice **idéntica**, porque en esta historia única hay también el pecado y el rechazo de Dios, y, entonces lo opuesto a la salvación), ya no presenta ningún problema hoy para la interpretación normal del Cristianismo. La historia del mundo, entonces, quiere decir la historia de la salvación: es la historia de la oferta de Dios y de la respuesta del hombre (la aceptación o el rechazo de esta oferta). Y esta historia universal de la salvación es a la vez la historia de la **revelación**, que tiene lugar dondequiera se tiene lugar la historia individual y colectiva de la raza humana, incluyendo la historia de las religiones. Sin embargo, Rahner insiste que en todo esto es necesario tener presente no sólo la **realidad del pecado** sino también la requerida **distinción** entre la historia **universal** de la revelación y la historia **especial**, cristiana de la revelación manifiesta en el Antiguo y Nuevo Testamento, la que tiene su propio valor y significado<sup>109</sup>.

De lo que hemos visto anteriormente, podemos concluir que tanto la ponencia de Mons. Ruiz como la formulación de Iquitos sobre la inserción de la historia cultural de los diversos pueblos en la historia de salvación concuerdan sustancialmente con la argumentación de Rahner y que se apoyan en intuiciones semejantes, si no iguales. Pero el aporte de Mons. Ruiz no fue la única contribución a la reflexión teológica de Iquitos. Aparte del aporte importante de los misioneros participantes en el Encuentro, en base a sus propias experiencias, preocupaciones, intuiciones y aspiraciones<sup>110</sup>, hubo otra influencia teológica en Iquitos, aquella contenida en la ponencia de Gustavo Gutiérrez. Veremos ahora si lo que él dijo sobre la unidad de la historia de salvación corresponde a lo considerado hasta ahora.

### “Una sola historia”

Para Gutiérrez, el concepto de “una sola historia” es clave y central en su visión teológica sobre la misión. Recordemos los aspectos sobresalientes de su enfoque, ya resumido en las páginas anteriores. De la visión conciliar sobre las misiones trinitarias, él concluye que “la salvación no es algo extramundo...; es una realidad intrahistórica”<sup>111</sup>. Esta idea conduce a su desarrollo del tema de “una sola historia”:

Lo anterior nos lleva a la confirmación de que en concreto, hay una sola historia. Toda existencia humana se define en última instancia frente al Padre. No hay dos historias, profana y sagrada separadas o “estrechamente ligadas”...<sup>112</sup>.

109. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Herder (Barcelona: 1979), particularmente las pp. 174-181.

110. Estos aportes de los participantes en las “mesas sobre las ponencias” revelan una orientación más “pastoral” que “teológica”. Ver *Antropología y teología en la acción misionera*, pp. 98-103.

111. GUTIERREZ, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 83.

112. *Ibid.*, pp. 83-84

Como ya hemos explicado anteriormente, en la visión de Gutiérrez la creación “es el primer acto salvífico” y “el acto creador es ligado, hasta la identidad, con el gesto que liberó a Israel de la esclavitud de Egipto (Cf. Isaías 51, 9-10)”,... “un acto político...”, el cual “es enfocado como una re-creación y como un acto salvífico”. Este movimiento de re-creación/salvación/liberación es llevado a su plenitud en “la obra de Cristo encarnado y resucitado y del Espíritu”. En consecuencia, el trabajo y la liberación política son actos salvíficos: “No son **toda** la salvación pero son ya la salvación”. Es en este sentido que Gutiérrez afirma: “La historia de la salvación es la entraña misma de la historia. Toda la historia es una historia salvífica”<sup>113</sup>.

Si comparamos el enfoque de Gutiérrez y con el de Ruiz vemos una afirmación común —casi idéntica pero no exactamente idéntica— sobre el carácter existencialmente salvífica de la humanidad. Pero también vemos que los puntos de interés, los énfasis y la argumentación teológica son muy diferentes. Para Gutiérrez, el punto de partida socio-histórico de su reflexión es una situación de injusticia socio-económica y política existente en América Latina. Aunque Ruiz se muestra muy sensible a esta realidad<sup>114</sup>, su punto de partida es una preocupación por la valoración evangélica de la historia cultural y religiosa de los pueblos indígenas (contextualizado en América Latina pero aplicable a otros continentes también). Para Gutiérrez, el objetivo de la acción misionera es la creación de un nuevo orden económico y político: una sociedad justa. Para Ruiz, es el nacimiento de la Iglesia entre las culturas indígenas para que estos pueblos puedan ser cristianos sin dejar de ser lo que son, expresando su fe a través de sus propios símbolos, formas y categorías culturales. Gutiérrez enfatiza el **valor salvífico del trabajo humano** y de los **proyectos liberadores** en la historia. Ruiz mira siempre la **acción misericordiosa y providencial de Dios** que habla al corazón de los pueblos en su historia cultural y religiosa. **Ambos** postulan una **acción salvífica de Dios en la historia que anticipa la acción misionera de la Iglesia**, la cual debe anunciar la Buena Nueva de esta presencia del Señor entre los pueblos para que ellos tomen conciencia de ella y acepten colaborar en el Plan de Dios. No obstante este postulado común, podemos preguntarnos si Gutiérrez y Ruiz dicen la misma cosa cuando afirman que la historia de la humanidad es una historia de salvación. ¿Es el antropocentrismo aparente de Gutiérrez sólo un matiz que enfatiza la dignidad y la responsabilidad histórica del hombre y la legítima autonomía de las realidades terrenas (en el sentido de G. S. 36), o más bien se opone al teocentrismo de Ruiz? Es difícil dar una respuesta firme a este interrogante

113. Ibid.; todas las citas son de la p. 84.

114. Cf. RUIZ, *ponencia citada, loc. cit.*, pp. 95, 96 y 97.

y a otros semejantes que surgen de una comparación de los dos enfoques<sup>115</sup>.

También podemos preguntarnos si el Documento de Iquitos, cuando dice que la energía salvadora del Señor hace de la historia de los diversos pueblos "una Historia de Salvación", abarca ambas perspectivas teológicas o si se identifica simplemente con una o la otra. Sabemos que un reportaje sobre Iquitos preparado con la ayuda del personal del DMC subraya varias citas de Gutiérrez que hablan de "una sola historia", en su resumen de la reflexión teológica del Encuentro<sup>116</sup>. Pero también vemos que el contenido fundamental, la argumentación teológica y la tonalidad general del párrafo de Iquitos que estamos examinando aquí (el que trata de la dimensión cultural de una "Iglesia encarnada") reflejan más bien una influencia de Mons. Ruiz. Se evita el lema "una sola historia" y se ofrece una formulación más neutral. ¿Se trata de una decisión concienzuda para evitar la identificación del Encuentro con una línea particular? Nos parece evidente que ambas perspectivas hayan tenido una cierta influencia en Iquitos, pero también nos parece claro que el Encuentro no ha querido adoptar una postura ideológica determinada. Su intención ha sido pastoral y no polémica; ha querido formular sus afirmaciones de tal modo que su ortodoxia apareciera "nítida"<sup>117</sup>.

La intención teológico-pastoral de Iquitos se la puede resumir en la afirmación de que en la historia cultural de los pueblos se descubre una "presencia oculta del Señor" y es ésta que hace de ella una "historia de salvación". La intención no es la de hacer de esta afirmación el "punto final" de su reflexión. No se trata de una "glorificación" del estado actual de las culturas (ni de su historia previa) sino de un reconocimiento de su valor teológico en el Plan de Dios. Como veremos a continuación, Iquitos ve la historia cultural de los pueblos orientada a su plena inserción en la Iglesia visible, mediante una evangelización explícita.

### c) Las culturas, el anuncio evangélico y la Iglesia

Las dos primeras partes de la sección del marco doctrinal de Iquitos trataron de dos aspectos de una "Iglesia encarnada": la solidaridad con

115. Debemos observar que desde el tiempo de Iquitos (1971), que coincide con la época en que se comenzó la popularización de las "teologías de la liberación", la tesis de *una sola historia* ha ido adquiriendo un contenido conceptual y un cargo simbólico (tanto para sus proponentes como para sus opositores) que van más allá de lo afirmado en la ponencia de Gutiérrez. Uno de los críticos de esta tesis, BUENAVENTURA KLOPPENBURG, ve en ella varios errores doctrinales (actuales o posibles) referentes a la negación del misterio del pecado operante en el mundo, a la minimización o distorsión de la misión específica de la Iglesia, etc. Cf. *Iglesia Popular*, Ed. Paulinas (Bogotá: 1977), pp. 87-91. No vemos que esta crítica se aplica con exactitud a lo que se dijo en Iquitos, ni en las ponencias ni en el Documento del Encuentro.

116. Cf. *Pro Mundi Vita*, No. 52 (1974), p. 26.

117. Cf. RUIZ, *carta citada, loc. cit.*, p. 149.

los pobres y la valoración evangélica de la historia cultural de los pueblos. Esta tercera parte fluye de la segunda y trata de los pasos en el proceso de la evangelización que parten del discernimiento de la presencia del Señor entre los pueblos y que culmina en la inserción de éstos en la Iglesia visible. El texto dice:

Por este camino, el misionero podrá ir revelando la presencia del Señor en la historia, de suerte que esta presencia vaya tomando forma visible y se vaya constituyendo en comunidad cristiana, en Iglesia visible<sup>118</sup>.

El texto mismo es muy conciso en su formulación y será necesario referirnos a los textos conciliares en los que se inspira y a algunas partes de la ponencia de Mons. Ruiz que tratan de la misma temática para comprender mejor su sentido.

Aunque Iquitos no cita al Concilio en este contexto, el uso de ciertas palabras y frases claves nos permite discernir con relativa facilidad las fuentes que parecen inspirar la formulación dada. Estas son las siguientes: **camino, revelar la presencia del Señor, comunidad cristiana e Iglesia visible**. Nuestra tarea es doblemente fácil porque uno de los textos principales referentes a estas ideas ya se había citado al comienzo de este número (Nº 27) del Documento, v. g. **Lumen Gentium**, Nº 8, cuando se presentó el “camino de Cristo” como un paradigma para guiar la fidelidad de la “Iglesia encarnada”. Este número de la Constitución sobre la Iglesia se refiere a todos los elementos claves mencionados arriba, como también establece un lazo con el tema tratado inmediatamente antes (v. g., la valoración de las culturas y religiones). La Iglesia llamada a seguir el **camino** de Cristo, la Iglesia “peregrina”, es la que “**revela** fielmente en el mundo el misterio de Cristo, aunque entre penumbras, hasta que al fin de los tiempos se descubra con todo esplendor”, en las palabras del quinto y último párrafo de ese número. El primer párrafo comienza con una referencia a la Iglesia como “comunidad de fe, esperanza y de caridad” y recalca su carácter **visible**. Y en el tercer párrafo se encuentra un reconocimiento de que fuera de esta Iglesia visible, “pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica”. Así vemos que el texto citado de Iquitos refleja el contenido doctrinal, la tonalidad y aún el vocabulario encontrados en el Nº 8 de **Lumen Gentium**.

Asimismo, podemos encontrar el eco de algunos textos del Decreto Misionero del Concilio en la cita de Iquitos que estudiamos. Por ejemplo, la frase que dice que “esta presencia [va] tomando forma visible” —una idea que implica un movimiento histórico en que los pueblos vayan alcanzando su plena participación en el plano de la salvación mediante la actividad misionera— puede ser leída a la luz de estas palabras:

---

118. *Iquitos*, n. 27.

...La misión, pues de la Iglesia se realiza mediante la actividad por la cual, obediente al mandato de Cristo y movido por la caridad del Espíritu Santo, se hace plena y actualmente presente a todas las personas y pueblos para conducirlos a la fe, la libertad y a la paz de Cristo por el ejemplo de la vida y de la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia, de forma que se les descubra el camino libre y seguro para la plena participación del misterio de Cristo<sup>119</sup>.

Otro texto del *Ad Gentes* expone la idea de la "revelación de la presencia del Señor en la historia" que hace el misionero:

La actividad misional tiene también una conexión íntima con la misma naturaleza humana y con sus aspiraciones. Porque manifestando a Cristo, la Iglesia descubre la verdad genuina de su vocación total, porque Cristo es el principio y el modelo de esta humanidad renovada, llena de amor fraterno, de sinceridad y de espíritu pacífico, a la que todos aspiran<sup>120</sup>.

Aún otro texto del mismo Decreto describe la constitución de las comunidades cristianas engendradas por el Espíritu Santo y suscitadas por la acción evangelizadora de sus colaboradores, los misioneros, como un proceso que revela la presencia de Dios en la historia:

Los misioneros..., cooperadores de Dios..., susciten tales comunidades de fieles que, viviendo conforme a la vocación a la que han sido llamados..., ejerciten las funciones que Dios les ha confiado, sacerdotal, profética y real. De esta forma, la comunidad cristiana se hace signo de la presencia de Dios en el mundo...<sup>121</sup>.

Aunque el Nº 27 del Documento de Iquitos no cita estos textos conciliares directamente, creemos que éstos inspiran su contenido (al menos implícitamente) y nos ayudan a comprender el sentido de la formulación tan breve y concisa.

La ponencia de Mons. Ruiz también nos ayuda a llegar a una comprensión más clara del pensamiento de Iquitos. Ruiz expone una visión global de un proceso de evangelización que parte del descubrimiento de una presencia oculta del Señor en la historia cultural de los pueblos (ya considerado arriba), que pasa por el anuncio de una Buena Nueva contextualizada, llega a la constitución de una Iglesia local con sus propias expresiones culturales de la fe y que culmina en el envío de sus propios misioneros a otras áreas.

---

119. *Ad Gentes*, n. 5; este número fue citado por Gutiérrez en relación al tema de otro párrafo: el camino de la pobreza.

120. *Ibid.*, n. 8. La palabra *descubre* traduce el latín: *revelet*.

121. *Ibid.*, n. 15.

La presencia oculta del Señor en la historia cultural de cada pueblo es el punto de partida teológico para su evangelización. El anuncio de que Dios no ha estado lejos de un pueblo en su historia ya es una "Buena Nueva":

Se sigue de esto que el primer paso en la tarea misionera no es predicar un mensaje a quien nada ha oído de él, sino investigar las culturas para descubrir lo que Dios ya está haciendo y diciendo en el corazón del hombre. Esta investigación, por una fuerte motivación teológica, debe ser llevada a cabo seria, científicamente para que sus datos sean luego analizados con mirada teológica a fin de descubrir lo que Dios ha hecho (Ad G. 11b, c) ("Nova et vetera")<sup>122</sup>.

Vemos que esta acción y presencia de Dios entre las culturas entra en el "contenido" del mensaje evangélico. No es **todo** el mensaje; es el mensaje en su aspecto de novedad, de actualización. Es un mensaje cuyo sentido se esclarece a la luz de la tradición del Evangelio recibida, formulada y anunciada por la Iglesia desde antiguo. Es un mensaje a la vez **nuevo** y **antiguo**, como se insinúa en el paréntesis al final del párrafo ("Nova et vetera"). La evangelización no comienza desde la predicación de un mensaje que puede ser válido y verdadero pero que es a la vez ahistórico, carente de sentido para quien no conoce todavía a Cristo. Como dice Ruiz en una página anterior, esto sólo resulta en el sincretismo, una "religión de sandwich"<sup>123</sup>. La formulación de un kerygma actualizado que hable a los hombres en su situación histórica particular es fundamentalmente una tarea teológica, pero es una tarea que se enriquece del aporte de las ciencias sociales. Como ya habíamos observado anteriormente, Ruiz había enfatizado durante su presidencia del DMC la importancia de la antropología cultural (aunque no nombra esta ciencia particular en este contexto, pensamos que se refiere a ella). La antropología puede proporcionar al misionero datos valiosos para el conocimiento de una cultura, datos frecuentemente no percibidos por el observador casual. Pero el antropólogo sólo puede observar, catalogar, comparar y analizar los fenómenos externos de una cultura. No es capaz, dentro de los límites de su metodología científica, de interpretar un fenómeno cultural particular como un signo que expresa la experiencia que un pueblo ha tenido del Dios viviente en su historia. Pero el misionero es (o mejor, debe ser) capaz de analizar los mismos datos con una mirada teológica y detectar en ellos una preparación evangélica.

Ruiz luego describe las dimensiones y las exigencias de un mensaje misionero situado en la vida cultural de un pueblo:

El mensaje cristiano es una "Buena Nueva". Por eso debe responder a las preocupaciones, a los problemas, a los interro-

122. Ruiz, *ponencia citada*, loc. cit., p. 94.

123. Ibid., p. 90.

gantes del hombre que vive en una cultura distinta —y muy distinta en nuestro caso— de la cultura del misionero. Por otra parte esto nos hace pensar que no podemos hablar de un mensaje” como cosa totalmente hecha, que vamos a llevar sino de un descubrir, junto con el misionado, en común reflexión con él, aquellos aspectos, aquellas verdades que el Señor quiere explicitar o acentuar. Es una “Buena Nueva” que debe responder a sus problemas, no a los problemas de quien vive en la cultura del misionero. Por otra parte esta “Buena Nueva” aparecerá al misionado como una afirmación de su personalidad, sentirá que ser cristiano no equivale a de ser lo que es. Captará que el cristianismo dinamiza su cultura y lo libra de sus temores y opresiones culturales (A. G. 9b; 11c; L. G. 17)<sup>124</sup>.

Aquí nos parece importante distinguir las afirmaciones fundamentales de Mons. Ruiz de sus categorías mentales. El obispo desea un mensaje que hable al corazón de los hombres de una cultura particular, un mensaje que dé sentido a su vida, que “dinamice” su cultura y la purifique, la libere. Reacciona contra un mensaje formulado de tal modo que tenga sentido únicamente en la cultura del misionero. Quiere que las personas evangelizadas participen activamente en el proceso de elucidar los elementos más significativos e interpelantes del mensaje, siempre sometiendo a “lo que el Señor quiere” (un criterio que excluye un mensaje parcializado o incompleto, pero que más bien supone la acentuación de algunos elementos). Todo esto está muy bien. Pero en su manera de expresarse, Mons. Ruiz cae inconscientemente (así nos parece) en el uso de categorías mentales prestadas de la antropología y que son inadecuadas para la reflexión teológica como un modelo para describir el mensaje evangélico. Veamos cómo él definió la “cultura” en una página anterior:

Entiendo aquí la cultura en el sentido antropológico: La respuesta que un grupo humano da a los interrogantes y problemática que le plantea lo trascendente (como quiera que sea llamado), los otros grupos que lo circundan y el ambiente físico-geográfico en que se desarrolla su vida. Todo este bagaje, transmitido de una generación a otra es lo que se llama cultura<sup>125</sup>.

El describir el mensaje cristiano como una “respuesta a las preocupaciones, a los problemas, a los interrogantes del hombre” puede expresar un aspecto de la realidad (ya que el Evangelio sí da sentido a todo lo humano) pero no la agota, y aún puede conducir a ciertas distorsiones. Pues es la acción salvífica y reveladora de Dios en la historia, culminada en el acontecimiento de Cristo, la que da al mensaje cristiano su conte-

124. *Ibid.*, p. 94.

125. *Ibid.*, p. 10. Cabe observar que esta es una definición de la cultura entre varias, que depende de cierta visión filosófica funcionalista, pero no la discutiremos aquí.

nido y forma fundamental, no una problemática humana determinada. Ruiz reconoce esto claramente en su visión teológica global, y algo de la claridad de esta visión se pierde en el modo en que él se expresa aquí.

Pero el Evangelio se da a conocer no sólo con palabras sino también con el **testimonio**, como Ruiz explica a continuación:

Un papel importante de la Iglesia misionera es su testimonio. El misionero, encarnándose culturalmente a sí mismo, sin negar de su propia cultura, es el inquietante reactor que impulsa a "preguntarnos" en posición de respeto y aceptación de la persona con todos sus condicionamientos. Este testimonio no será plenamente eficaz si la acción misionera no se ejerce en el seno de la comunidad cristiana de donde el misionero ha salido, a fin de que se libre de todo tipo de antitestimonios, de toda conveniencia consciente o inconsciente con la opresión y la injusticia...<sup>126</sup>.

Aquí haremos sólo dos observaciones. En primer lugar, Ruiz observa sabiamente que la "encarnación" del misionero no supone la pérdida de su propia cultura (la que es existencialmente imposible en casi todos los casos, a pesar del romanticismo de algunos que la proponen o exigen). Respecto al mismo tema, Ruiz ya había observado que también los misioneros nacionales son "extranjeros" a las culturas nativas<sup>127</sup>. El segundo punto que destacamos es la responsabilidad de los misioneros en la concientización de las Iglesias locales de donde han salido (v g., las situadas en el "Primer Mundo" o en la "sociedad nacional") sobre su posible complicidad en las injusticias sufridas por los indígenas y sobre su responsabilidad en la promoción de los cambios necesarios. Esta dimensión de la actividad misionera fue algo nuevo en 1971; desde ese entonces varios Institutos misioneros la han asumido como un aspecto integrante de su apostolado. Es la primera mención de la "problemática social" como tal en la ponencia de Ruiz.

A continuación Ruiz enfatiza que la actualización de la Buena Nueva y el testimonio misionero están al servicio de la acción de Dios que suscita la **conversión**:

Y Dios seguirá haciendo su obra..., el hombre oír su voz y sin opresión de ningún género, en el acto sublime de aceptación de aquel "Dios desconocido" orientará su vida hacia él. Se convertirá<sup>128</sup>.

126. Ibid., pp. 94-95. En la versión publicada, la palabra "convivencia" ha sido corregido a "convivencia"; desde Iquitos esta idea será enfatizada por Ruiz.

127. Ibid., p. 90.

128. Ibid., p. 95.

Es evidente el énfasis puesto por Ruiz sobre la importancia de la conversión en el proceso de la evangelización<sup>129</sup>. Nuestro único comentario será sobre la frase: “sin opresión de ningún género”. Qué quiere decir Ruiz con esta frase? En su Decreto misionero el Concilio había insistido en la libertad de la conversión, diciendo que “La Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue, o se induzca o se atraiga por medios indiscretos a abrazar la fe...”<sup>130</sup>. Ruiz quiere aplicar este principio no sólo a los individuos sino también a los pueblos, las culturas. Anteriormente en su ponencia había insistido en la aplicación de la enseñanza conciliar sobre la dignidad humana y la libertad religiosa a la evangelización de las culturas<sup>131</sup>. Así él afirma que:

... la cultura —poseída por todo grupo étnico determinado— fruto del relacionamiento humano, nos merece tanto o más respeto que la misma persona humana... El respeto a la cultura nos exige abstenernos de todo cambio hecho desde afuera y sin el consentimiento plenamente libre de la comunidad: tanto más cuanto que los cambios —aún en lo aparentemente secundario— son causa de una reacción en cadena de modificaciones subsiguientes.

... si la dignidad de que están revestidas las culturas nos impide el atropello aún en lo que es secundario dentro de las mismas, con mucha más razón nos exige el respeto a la religión que es parte esencial y aglutinante de las culturas aborígenes...<sup>132</sup>.

Ruiz reconoce que este planteamiento puede aparecer “conflictivo”<sup>133</sup>; parece contradecir de algún modo el objetivo de la actividad misionera, al menos en su concepción tradicional, en la que se identifica la conversión a Cristo con la conversión a un cristianismo monocultural y con el abandono de la cosmovisión religiosa ancestral de un pueblo. El obispo expone su dilema en una serie de preguntas:

Sustituir la mitología por el cristianismo, no es destruir lo más nuclear de una cultura? En qué consiste entonces la acción misionera? Misionar es únicamente contemplar con los brazos cruzados una cultura dando tan sólo con la propia vida, un ejemplo, un testimonio? Es construir arqueológicamente una

129. En el desarrollo de su descripción de las etapas en el proceso de evangelización, Ruiz sigue el esquema del *Ad Gentes* (la valoración de las culturas, nn. 8-10; el testimonio, nn. 11-12; la conversión, n. 13; la comunidad cristiana, nn. 15-20).

130. *Ad Gentes*, n. 13.

131. Cf. *Dignitatis humanae*; Ruiz cita esp. los nn. 2 y 30.

132. RUIZ, *ponencia citada, loc. cit.*, pp. 90-91.

133. *Ibid.*, p. 90.

cultura devolviéndole su primitivo esplendor? Todo esto no nos suena a evangelizar!<sup>134</sup>.

Es el esfuerzo por reconciliar los dos aspectos, aparentemente conflictivos, de esta problemática —el respeto por las experiencias y expresiones religioso-culturales propias de los pueblos y la necesidad de evangelizarlos— lo que motiva la búsqueda teológica de Ruiz ya expuesta en las páginas anteriores. Una fidelidad a la economía de la salvación revelada en Cristo, en la que se valoran teológicamente las diversas culturas como una “preparación evangélica”, es lo que hará posible una evangelización “sin opresión de ningún género”.

Finalmente, Ruiz describe el fruto de esta evangelización: el nacimiento de la Iglesia entre las diversas culturas:

Entonces surgirá una Iglesia verdaderamente encarnada, una Iglesia, por decirlo así autoctonizada: “por sus formas, por sus miembros, por la presentación misma del contenido cristiano y por sus proyecciones futuras. Las necesidades mismas, locales o regionales, de las comunidades indígenas irán dictando los pasos que habrán de seguirse en estos senderos de encarnación, de todo lo que sea compatible con el Evangelio: formas de participación local, adaptaciones en la vida religiosa en los diferentes estados de vida, etc., y el coronamiento de todo: la dirección de las comunidades cristianas indígenas, en comunión con la Iglesia Universal y con el Papa, en manos de laicos, religiosos, sacerdotes y pastores autóctonos, que inclusive pueden colaborar como misioneros de otras áreas indígenas o de otras partes del mundo. Estas nuevas fisionomías de las Iglesias locales que están en la penumbra, llegarán a revelarse en colores, que no harán sino embellecer el rostro esplendoroso de la Iglesia de Jesucristo<sup>135</sup>.

Casi sería redundante hacer un comentario sobre esta visión de Ruiz, llena de esperanza y de entusiasmo misionero. Los rasgos de una Iglesia “encarnada” o “autoctonizada” en la descripción de Ruiz corresponden fundamentalmente a los presentados en el *Ad Gentes* (nn. 15-21) en su visión de las “Iglesias jóvenes”. Ya hemos explicado nuestras reservas acerca de las “necesidades” de la comunidad como criterio (único) para la acomodación de la vida cristiana a una cultura, y no es necesario repetir las aquí; además Ruiz mismo manifiesta que la “compatibilidad con el Evangelio” queda como un criterio indispensable. Sólo queremos

134. *Ibid.*, p. 91.

135. *Ibid.*, p. 95. La cita introducida en la segunda línea (se supone que las comillas de cierre, omitidas aquí, se pondrían al final de todo) es de *Pastoral Indigenista en México*, col. *Iglesia Nueva*, n. 5. (p. ó n.) 6; supuestamente sería la ponencia de Ruiz en Xicotepec. Se citan A.G. 6 y 21 y G.S. 23.

recalcar un aspecto casi inesperado en su visión de la Iglesia local autotónica: su necesaria apertura a la **responsabilidad misionera universal**. Entre toda la documentación de Iquitos, la mención de la dimensión universal de la misión ocurre únicamente en la ponencia de Ruiz. Pero esto no es de extrañar; es un aspecto fundamental de su visión misionológica.

Ruiz concluye de todo lo anterior que la Iglesia, “encarnada” en diversas culturas, dejará de ser “monocultural”:

Como consecuencia de todo se desprende no sólo un pluralismo cultural dentro de la Iglesia (L. G. 23a), sino también un pluralismo en las formulaciones de la fe, con un engaste muy distinto del lenguaje escolástico, con una connotación dogmática diferente a la que poseemos...<sup>136</sup>

A continuación, dentro de un paréntesis que no citamos, el obispo observa que este pluralismo ya fue evidente durante el Concilio, donde la teología occidental se enriqueció de los aportes de las Iglesias orientales, como también en la Iglesia primitiva. Podemos observar que este “pluralismo” en la Iglesia también es no sólo tolerado por el Concilio sino también es valorado por él, particularmente en el contexto de sus afirmaciones sobre la “variedad” que ya se manifiesta o que debe manifestarse en las diversas Iglesias particulares<sup>137</sup>. Asimismo, la Exhortación Apostólica del Papa Paulo VI sobre la Evangelización favorece esta diversidad, aún en las formulaciones teológicas, reconociendo la delicada problemática implícita en la tensión entre la pluriformidad cultural en las expresiones de la fe y la conservación de la integridad de su contenido y la unidad eclesial<sup>138</sup>.

Así vemos que la formulación concisa del Documento de Iquitos sobre la manera en que la presencia del Señor en la historia de los pueblos vaya tomando forma visible en la Iglesia, implica un contenido teológico muy amplio y muy rico. En una breve oración se sugieren las dimensiones de todo un proceso de evangelización. Hemos buscado investigar sus implicaciones mediante un estudio de los textos conciliares en que se basa y de la ponencia de Mons. Ruiz, que seguramente la ha influenciado. Si hemos dado mucha importancia a ésta, es porque nuestro estudio no se limita a lo que dijo Iquitos sino también considera la evolución de la reflexión teológica en el DMC.

136. *Ibid.*, p. 95.

137. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 37; *Lumen gentium*, nn. 13 y 23; *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 2 y 3; *Unitatis redintegratio*, nn. 4, 16 y 17; *Ad gentes* nn. 19 y 22.

138. Cf. *Evangelii nuntiandi*, nn. 62 y 63.

### 7.2.3. Iglesia transformante

La tercera parte de la reflexión teológica en el Documento de Iquitos se dedica a la problemática socio-económica y política. El hilo conductor de la parte anterior sobre la "Iglesia encarnada" fue el tema de la presencia salvífica del Señor en la historia. Dentro de ese contexto, no se consideró explícitamente el misterio del pecado que también está operante en la historia humana. Aquí se presentan el pecado (particularmente es sus manifestaciones sociales) y otros factores humanos que "limitan" la eficacia salvífica del Señor en la historia. La reflexión sobre la "Iglesia transformante" pasa de esta realidad a sus implicaciones para la misión de la Iglesia, y se divide en dos números correspondientes a estos aspectos.

La primera parte de esta sección presenta una reflexión general dentro de la cual se sitúa la misión eclesial:

Pero, puesto que la presencia y eficacia salvífica del Señor se ve limitada, en su realización, por las finitudes de la condición humana, por la deficiencia de nuestra libertad, por el pecado, que se cristaliza en estructuras opresoras y desintegradoras de las personas y comunidades, la comunidad cristiana se mantiene en búsqueda constante de fidelidad al Señor. La luz de la fe nos manifiesta así como fuerza que critica y transforma, que libera permanentemente tanto a la Iglesia misma, como a la sociedad en la que es fermento. "Así, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres... no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios" (A. G. 9)<sup>139</sup>.

Ya hemos observado varias veces que en la reflexión teológico-pastoral del DMC desde sus comienzos, se ve una atención a dos aspectos principales y globales de la situación social de los pueblos: su identidad e historia cultural y las condiciones socio-económicas y políticas en que viven. En la sección previa, el No. 27 se refirió directamente al aspecto cultural y aquí el N° 28 se refiere al aspecto "social". Asimismo vemos que el No. 26, que trató de la solidaridad con los pobres, sirve para contextualizar esta dimensión.

La aserción principal en la primera oración del párrafo en consideración (el N° 28), y de la cual dependen las frases modificadoras, es que "la comunidad cristiana se mantiene en búsqueda constante de fidelidad a su Señor". En los párrafos anteriores ya se estableció el paradigma para la Iglesia misionera: el seguimiento del camino del Señor. Fiel a su Señor, la Iglesia busca mediante su actividad misionera que los hombres se entreguen a él libre y conscientemente y colaboren con su designio de salvación. La misión de la Iglesia se sitúa concretamente en

---

139. *Iquitos*. n. 28.

una historia en que están presentes y operantes dos realidades: la energía salvífica del Señor y la fuerza destructora del pecado. Por consiguiente, se ve que la misión de la Iglesia tiene dos aspectos, el de ser “profeta” (la palabra no se usa aquí en el Documento) y el de ser “fermento” liberador y transformante. Como “profeta” la Iglesia cumple su misión de dos maneras: **anunciando** dónde y cómo está obrando el Señor en la historia (un aspecto subrayado explícitamente en la sección anterior sobre el valor evangélico de la historia cultural, pero no enfatizado aquí, aunque esté presente implícitamente la idea de una acción de Dios promotora de la dignidad humana), y **denunciando** (o en las palabras de Iquitos, **criticando**) dónde y cómo se manifiesta el pecado. El aspecto de “fermento transformante” recalca que la Iglesia no sólo es el “signo” del designio de Dios sobre los hombres sino también el “instrumento” que colabora eficazmente con él en la realización de su plan. Lo que hemos expuesto aquí parece ser el “marco doctrinal” implícito en la reflexión de Iquitos sobre la misión de la Iglesia frente a una situación social injusta. Muchos de los conceptos y palabras usados son nuestros, y no los del Documento, pero representan el pensamiento generalizado en la Iglesia latinoamericana durante los últimos quince años, e Iquitos también se sitúa dentro de este contexto eclesial y conceptual.

Iquitos sitúa el misterio del pecado en referencia a dos aspectos del proceso de la evangelización: su punto de partida y su objetivo histórico. El punto de partida histórico de la acción misionera<sup>140</sup> puede ser considerado desde una perspectiva positiva: como la experiencia que un grupo humano ha tenido de Dios en su historia, consciente o inconscientemente, la cual puede ser interpretada como una “preparación evangélica”. Esta fue la perspectiva de la sección anterior (No. 27). Pero también puede ser considerado como un sistema social opuesto al designio de Dios, y por lo tanto llamado a la transformación, o como un condicionamiento social que impide la respuesta libre y consciente del hombre a Dios. Tradicionalmente en la historia de la actividad misionera, se dirigió la atención del misionero al sistema **religioso** no cristiano establecido en una cultura (y, por tanto, se buscó la “extirpación de las idolatrías” o el aislamiento de los catecúmenos del ambiente de “paganismo” que condicionaba negativamente su acogida del Evangelio). En el contexto latinoamericano reciente, vemos un “celo misionero” semejante dirigido contra sistemas socio-económicos y políticos que causan o apoyan estructuralmente graves injusticias y que interfieren con la libertad y la conciencia crítica de las personas. Pensamos que podemos leer en este sentido la primera cláusula del No. 28 de Iquitos:

... la presencia y eficacia salvífica del Señor se ve limitada, en su realización, por las finitudes de la condición humana, por la deficiencia de nuestra libertad, por el pecado, que se

140. Cuando se dice “histórico” aquí, se implica la contextualización *social* del Evangelizado; no se niega la importancia que tiene la historia personal del individuo evangelizado; no se la considera explícitamente aquí.

cristaliza en estructuras opresoras y desintegradoras de las personas y comunidades...

Es significativo que Iquitos no considera solamente el pecado "que se cristaliza en estructuras opresoras" sino también "las finitudes de la condición humana" y "la deficiencia de nuestra libertad". Frecuentemente, la literatura sobre la "liberación" toma en cuenta sólo el llamado "pecado social". Cuando dice "la deficiencia de nuestra libertad" no es claro si esto se refiere a una debilidad inherente en la situación existencial del hombre, sujeto al pecado y a la corrupción, o más bien a lo que resulta de ciertas condiciones sociales.

Iquitos también se refiere a lo que podemos llamar el "objetivo histórico de la evangelización": lo que se busca como el resultado de la actividad misionera. El No. 27 ya habló del objetivo teológico fundamental: el nacimiento de la Iglesia entre los diversos pueblos y culturas. Aquí parece insinuar otro objetivo histórico: la transformación de la sociedad. En este caso la influencia de la ponencia de Gustavo Gutiérrez es evidente<sup>141</sup>, como también la de otras corrientes popularizadas. ¿Se propone este objetivo como una **condición previa** para la realización de la evangelización? ¿Se lo propone como el fruto de la evangelización y de la conversión? Nos parece que se puede responder afirmativamente a ambas preguntas, que desde cierta perspectiva no son mutuamente contradictorias. Con respecto a la primera, se puede observar que la actividad misionera en su realización histórica, al promover la dignidad humana, crea condiciones favorables al ejercicio de la libertad y al despertar de la conciencia humana, y así suscita la conversión por la cual los hombres inician su participación en el Evangelio. No es todavía una "nueva sociedad" pero ya es un anticipo de ella: una experiencia de la dignidad y de la libertad de los hijos de Dios.

Si el primer punto de interés de Iquitos en su reflexión sobre la "Iglesia transformante" es el de crear una situación en la que "la presencia y eficacia del Señor" no sea obstaculizada por ciertos condicionamientos sociales, su mayor énfasis parece ser puesto en la "construcción de una nueva sociedad". La segunda oración del párrafo No. 28 contiene lo que aparentemente es la aserción central de esta parte: "La luz de la fe nos manifiesta así como fuerza que critica y transforma, que libera permanentemente tanto a la Iglesia misma, como la sociedad en la que es fermento"<sup>142</sup>. Se dedica todo el número siguiente al desarrollo de este tema:

Constituye, pues, la fe cristiana, que se va viviendo en la vida humana total, una energía que se va comunicando a la sociedad humana (cfr. GS 42), criticando y transformando su eco-

141. GUTIERREZ, *ponencia citada, loc. cit.*, esp. pp. 84-86.

142. Consideraremos primeramente lo que se refiere a la transformación de la sociedad y posteriormente lo que se refiere a la Iglesia misma.

nomía, su cultura, su política, de manera que estas estructuras vayan permitiendo la constitución de una sociedad de hermanos unidos en un solo cuerpo, por un mismo Espíritu como hijos de un solo Padre (Ef. 4, 4s)<sup>143</sup>.

Unas páginas atrás, ya hemos intentado exponer el marco teológico global dentro del cual se sitúa la doble misión de la Iglesia frente a la problemática social, descrita en Iquitos como la de **criticar** y de **transformar**; no lo repetiremos aquí. El texto conciliar citado aquí afirma lo siguiente:

La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden político, económico o social: el fin que le asignó es de orden religioso. Con todo, de esta misión religiosa emanan un encargo, una luz y unas fuerzas que pueden servir para establecer y consolidar según la ley divina la comunidad humana... Pues la eficacia que la Iglesia puede aportar al mundo de hoy consiste precisamente en esa fe y caridad convertidas en fuerzas vitales: no en ninguna especie de poderío exterior, que se haya de ejercitar por medios humanos...<sup>144</sup>.

La parte de esta cita de la *Gaudium et spes* que tiene una referencia directa a lo que dice Iquitos es aquella que se refiere a la "luz" y las "fuerzas" que emanan de la misión propiamente religiosa de la Iglesia y que "pueden servir para establecer y consolidar... la comunidad humana". Igualmente, la idea de que esta comunidad sea "una sociedad de hermanos unidos" (en las palabras de Iquitos) se encuentra reflejada en otras partes de ese texto que no citamos aquí. Pero la idea de que la Iglesia tenga una misión de "criticar" y "transformar" el orden económico y político no se apoya directamente en este texto<sup>145</sup>. Sólo se podría decir que cualquier presencia (por palabra, testimonio o acción) de la Iglesia o de los fieles en estos campos fluye de su misión religiosa y tiene que ser fiel a ella. La inspiración de esta idea procede más bien de otras fuentes, entre las cuales ya hemos señalado la ponencia del P. Gutiérrez. Según él, "el anuncio de la palabra... pasa hoy necesariamente por la denuncia de la injusticia..."<sup>146</sup> y "liberar políticamente... es ya salvar"<sup>147</sup>.

143. *Iquitos*, n. 29.

144. *Gaudium et spes*, n. 42.

145. Iquitos tampoco atribuye esta idea al texto citado (ver la ubicación de la cita). El hecho de que esta idea no se encuentra en el n. 42 de la G.S. no quiere decir que no puede ser justificada a la luz de otras partes de la Constitución Pastoral, del *Apostolicom actuositatem* (sobre los laicos) o de otros documentos posteriores del Magisterio eclesiástico sobre la misión de la Iglesia en el campo temporal. No es nuestra intención examinar toda esta documentación aquí.

146. GUTIERREZ, *ponencia citada, loc cit.*, p. 86.

147. *Ibid.*, p. 84. Es interesante observar que Gutiérrez habla en su ponencia de la transformación de la *naturaleza* pero no de la sociedad. Habla de la "construcción de una sociedad justa" pero no dice directamente que ésta es una tarea eclesial.

Todavía no hemos comentado sobre la frase de Iquitos que dice que “la luz de la fe [es] una fuerza que critica y transforma, que libera... a la Iglesia misma”, y no sólo a la sociedad<sup>148</sup>. Es muy probable que esta idea se base en el texto de la **Lumen gentium** que dice que:

... la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa que al mismo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación<sup>149</sup>.

El Concilio también admite que los creyentes, por ciertos descuidos o defectos en la cualidad de su testimonio en el mundo, “en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan”<sup>150</sup>. Es la fidelidad a Dios y a su plan de salvación la que pide de la Iglesia una continua purificación —lo que implica una auto-crítica transformante y liberadora, para usar las palabras de Iquitos— para que ella sea un signo siempre más transparente del designio divino y su instrumento siempre más fiel. Pero esta idea también refleja un tono de **autocrítica intraeclesial** que se ha manifestado de diversas maneras dentro del Encuentro mismo. Por ejemplo, Gutiérrez dijo en las penúltimas líneas de su ponencia:

La Iglesia hoy, ligada de mil maneras consciente o inconscientemente al orden injusto opresor, se liberará ella misma de todo aquello que le impide ser auténticamente fiel al Evangelio<sup>151</sup>.

Varias páginas atrás citamos un texto casi paralelo de Mons. Ruiz sobre la necesidad de liberar a la comunidad cristiana de donde salen los misioneros de sus antitestimonios en cuestiones de justicia<sup>152</sup>. Así mismo, un punto central de su ponencia había sido la crítica de una “monocultura” eclesiástica, un tema que ya había surgido en Melgar<sup>153</sup>. La intención de estas críticas fue teología y pastoral, en el sentido de lo ya enunciado por el Concilio: la purificación de la Iglesia para que se vistiera de una mayor libertad evangélica frente a “los poderes de este mundo” y para que promoviera la penetración del Evangelio en las diversas culturas.

Pero estas no fueron las únicas críticas escuchadas en Iquitos. También se escucharon duras críticas sociológicas sobre la Misión misma en sus realizaciones históricas en la Amazonía. Se acusó a la Misión de

148. *Iquitos*, n. 28.

149. *Lumen gentium*, n. 8 (ya citado en *Iquitos*, n. 26).

150. *Gaudium et spes*, n. 19.

151. GUTIERREZ, *ponencia citada*, loc. cit., p. 86.

152. RUIZ, *ponencia citada*, loc. cit., p. 95.

153. *Melgar*, n. 4.

“ser un instrumento más de la sociedad dominante y colonialista”<sup>154</sup>, y de transformarse, “a pesar suyo, en una productora de proletarios sumisos, poco conscientes, obedientes que son absorbidos por las sociedades clasistas latinoamericanas dentro de un sistema de explotación perfectamente articulado”<sup>155</sup>. El antropólogo que lanzó estas críticas contra la Misión recordó el planteamiento del simposium de Barbados (celebrado dos meses antes de Iquitos), en que “algunos latinoamericanos señalaron que lo mejor para las poblaciones indígenas es la suspensión de toda actividad misionera”<sup>156</sup>. El mismo no estaba de acuerdo con esta conclusión, pero no porque juzgaba falso el análisis en que se basaba. Más bien pensaba que esta medida “radical y revolucionaria” sólo contribuiría a empeorar la situación de los indígenas vinculados a las misiones. A su vez propuso no una “purificación” evangélica de la actividad misionera sino más bien una “introversión diametral” de sus relaciones socio-políticas: dejar de ser el cómplice de un orden social injusto y convertirse en protagonista o aliado de un movimiento liberacionista popular<sup>157</sup>.

Vemos que el Documento de Iquitos no acoge ni la tonalidad, ni los criterios analíticos (si no marxistas, al menos pro- o para-marxistas)<sup>158</sup>, ni la perspectiva ideológica, ni las conclusiones socio-políticas de esta crítica sociológica de la Iglesia en su actuación misionera. La intención y la perspectiva de Iquitos son propiamente pastorales. Pero tenemos que reconocer que Iquitos había criticado a los misioneros por su cooperación histórica en la “desintegración” de los pueblos amazónicos y por su “subestima de las culturas nativas”<sup>159</sup>, matizando esta crítica con el reconocimiento de lo que hicieron algunos misioneros en la defensa de los indígenas<sup>160</sup>. Sabemos que este tema fue la ocasión de algunas tensiones sentidas entre los participantes en el Encuentro<sup>161</sup>.

Lo que vemos en Iquitos es el brote de un fenómeno que florecería durante los años siguientes, no sólo en el campo de la actividad misionera sino también entre otros sectores de la Iglesia latinoamericana

154. STEFANO VARESE. *ponencia citada, loc. cit.*, p. 64.

155. *Ibid.*, p. 70.

156. *Ibid.*, p. 71. Este simposio de Barbados fue auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias y el “Programa para Combatir el Racismo” en enero de 1971. Una veintena de personas, en su mayoría antropólogos, analizó la situación de los pueblos indígenas de las zonas tropicales del continente y emitió una *Declaración*, que criticó la actuación de los Estados, de las misiones religiosas y de los antropólogos mismos. Esta *Declaración* tuvo un cierto impacto en el DMC en el período que estudiamos aquí; Cf. *Pro Mundi Vita*, N° 52 (1974), pp. 27-28.

157. VARESE, pp. 71-72.

158. *Ibid.*; ver por ejemplo las pp. 64 y 70.

159. Cf. *Iquitos*, n. 22.

160. *Ibid.*, n. 23.

161. Cf. RUIZ, *carta citada* (abril 5, 1971), *loc. cit.*, pp. 148-149.

que buscan la renovación pastoral: la **autocrítica de la Iglesia** en sus miembros, en sus instituciones y en sus modelos teológicos y pastorales. Es una autocrítica en que se entremezclan varias motivaciones: el deseo sincero y evangélico de buscar una purificación de la Iglesia en sus miembros, en sus estructuras y en sus modos de acción para que ésta sea más fiel a Dios, a su designio salvífico y a la misión que él había confiado a ella; el deseo de que la Iglesia se revista de una mayor libertad evangélica en las cuestiones sociales; el deseo de superar una uniformidad en las expresiones doctrinales, litúrgicas y vivenciales de la fe para favorecer la penetración del Evangelio en las diversas culturas; el deseo vago, posiblemente sin mucha claridad teológica, de promover un **aggiornamento** posconciliar en la Iglesia; un sentimiento de desencanto con el "elemento humano" en la administración eclesiástica, o una reacción contra su aparente obstinación, lentitud o indiferencia en áreas donde la necesidad de ciertos cambios es sentida; la influencia de corrientes sociales contemporáneas que espontáneamente cuestionan cualquier "institución", "estructura" o "establecimiento"; el condicionamiento de ciertas ideologías sociales que postulan que la autoridad eclesiástica sólo se interesa en mantenerse en una situación privilegiada; o, finalmente, la influencia de ciertas corrientes teológicas popularizadas que conducen a actitudes anti-jerárquicas (p.e., la oposición entre una "Iglesia institucional" y una llamada "Iglesia popular", entre la Iglesia y el Reino de Dios, entre el magisterio del Papa y de los obispos y el de los teólogos, etc.<sup>162</sup>). Lo que vemos expresado en el Documento de Iquitos (y en las ponencias de Ruiz y de Gutiérrez) es una intención y una motivación fundamentalmente evangélica y pastoral. ¿Pero podemos excluir la posibilidad de que, al menos entre algunos de los participantes en el Encuentro, intervienen algunos de los otros factores mencionados?

La autocrítica de la Iglesia puede resultar en diferentes efectos, algunos de ellos deseados y otros, no. El efecto principal deseado es la purificación de la Iglesia para que ella sea la servidora más fiel de su divino Maestro, el testigo más elocuente y creíble de su Evangelio, y la evangelizadora más competente de los hombres vivientes en sus diversos ambientes y situaciones de vida. En este sentido, la autocrítica es una tarea permanente e indispensable en la vida y en la misión de la Iglesia. Pero, no raras veces, hay otros efectos no deseados (algunos de ellos tal vez existencialmente inevitables, pero controlables con la ayuda de una atención pastoral discerniente y un profundo sentido de comunión ecle-

---

162. Cabe observar que hay ciertos esfuerzos de investigación histórico-bíblico-teológico que válidamente examinan desde un nuevo ángulo ciertas cuestiones doctrinales, que proponen interrogantes críticos sujetos a una mayor profundización y aclaración, etc. Debido a la acedada difusión de informaciones a todos los niveles (y a otros factores), ciertas búsquedas académicamente serias y sanas llegan a ser distorsionadas en sus popularizaciones. Sin embargo, hay que admitir la existencia de otros planteamientos teológicos francamente erróneos.

sial), que resultan en que los agentes pastorales y los fieles en general se desorienten. Surgen interrogantes fundamentales sobre la misma identidad de la Iglesia y el sentido de su misión. Estos no son meramente cuestiones teóricas; afectan profundamente la vida de los misioneros. Por este motivo el tema de la "identidad apostólica" de la Iglesia y de sus ministros y miembros se convertirá en un tema central de la reflexión teológico-pastoral del DMC en la gestión de 1975-1979.

Antes de cerrar este comentario —ya muy extenso— de la reflexión de Iquitos sobre el tema de la "Iglesia transformante", cabe hacer una observación breve sobre la cita conciliar con el cual el No. 28 del Documento termina:

Así, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres... no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios (AG 9).

A primera vista nos pareció extraña la selección de este texto porque su contenido no se refiere a la problemática socio-económica y política sino más bien a los valores religioso-culturales. Las palabras omitidas en la cita (indicadas por los puntos suspensivos) son precisamente: "... en los propios ritos y en las culturas de los pueblos...". Por qué, entonces, se emplea este texto en este contexto?

Podemos aducir tres posibilidades. La primera se deduce de las palabras que anteceden inmediatamente en el texto de **Ad Gentes 9**, que se refieren a la manera en que la acción misionera colabora en la victoria de Cristo sobre el pecado:

La actividad misionera es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salud. ... la actividad misionera hace presente a Cristo autor de la salvación. Libera de contactos malignos todo cuanto de verdad y de gracia se hallaba entre las gentes como presencia velada de Dios y lo restituye a su Autor, Cristo, que derroca el imperio del diablo y aparta la multiforme malicia de los pecados...

Ya que el tema de la liberación del pecado y de sus efectos y manifestaciones sociales es central en el No. 28 de Iquitos, las palabras citadas arriba son muy apropiadas para orientar la reflexión. ¿Se citaron en un anteproyecto del Documento para ser luego eliminadas por motivos de brevedad? Nos parece irónico que las palabras omitidas serían las más pertinentes al tema considerado<sup>163</sup>.

163. Es posible que la referencia a la relación entre la historia humana y la historia de la salud expuesta en este texto haya inspirado, al menos en parte, las ideas de Mons. Ruiz sobre este tema; confesamos que no lo habíamos percibido antes.

La segunda posibilidad es aún más remota. Observamos que hay un cierto paralelismo entre las palabras del *Ad Gentes* citados aquí —“...cuanto de bueno se halla sembrado... en los hombres... no perece, ... etc.”— y estas palabras de número de la Constitución Pastoral citadas al comienzo del próximo párrafo de Iquitos:

... cuánto de verdadero, bueno y justo se encuentra en las variadísimas asociaciones que el hombre ha fundado y no cesa de fundar, el Concilio lo mira con el mayor respeto<sup>164</sup>.

Este texto se refiere a la problemática social (el tema principal de la reflexión sobre la “Iglesia transformante”) pero aparte de esto, no tiene una relación directa con la argumentación encontrada en el texto de Iquitos. Aquí podemos observar que la reflexión teológica del DMC se ha inspirado históricamente no sólo en los textos conciliares más directamente pertinentes a “cuestiones misionológicas” (v. g. ciertas partes de la *Lumen gentium*, de *Ad gentes* y *Nostra aetate*) sino también en la *Gaudium et spes*. Esto se debe no sólo al alto grado de conciencia social existente en la Iglesia latinoamericana, ni tampoco solamente al hecho de que las poblaciones culturalmente distintas del continente (particularmente los indígenas) sufren de variadas injusticias sociales, sino también porque el DMC ha encontrado en la *Gaudium et spes* algunas orientaciones teológicas muy valiosas y enriquecedoras para la reflexión misionológica.

La tercera posibilidad para explicar la selección del texto mencionado —y una que no podemos excluir *a priori*— es que Iquitos hubiera querido recalcar la dimensión escatológica del efecto socialmente transformante de la actividad misionera. El tema del No. 9 del *Ad gentes* es precisamente el carácter escatológico de la actividad misionera. Podemos interpretar lo que dice Iquitos sobre la manera en que la Iglesia “crítica, transforma y libera” la realidad social marcada del pecado en el mismo sentido en que el Decreto habla de aquella purificación que es una condición para su “elevación y consumación para gloria de Dios”, sin distorsionar el sentido ni de lo que dice Iquitos ni de lo que dice el Concilio.

Toda esta reflexión de Iquitos sobre la “Iglesia transformante” evidentemente corresponde a aquella parte del análisis de la “Situación del hombre amazónico” que se refiere a la problemática socio-económica y política, tal como sobre la “Iglesia encarnada” se refiere al aspecto de la diversidad cultural. Ahora examinaremos la última parte de la reflexión teológico-pastoral que corresponde a la unidad cultural del área.

---

164. *Gaudium et spes*, n. 42.

#### 7.2.4. Iglesia en búsqueda de la unidad

Como ya habíamos observado anteriormente, en el análisis realizado en el Encuentro de Iquitos sobre la situación cultural de la cuenca amazónica, se resaltaron dos fenómenos interconexos entre sí: el **pluralismo** de los pueblos nativos y la **unidad** que éstos tienen como un “área cultural”<sup>165</sup>. Esta cuarta sección de la reflexión teológico-pastoral del Documento se dedica a este segundo aspecto. El objetivo de la reflexión actual es doble: el de **interpretar teológicamente** esta unidad cultural y el de **orientar y coordinar la acción misionera** de tal modo que promoviera esta unidad.

Iquitos considera la unidad cultural del área amazónica no sólo como un fenómeno geográfico o antropológico sino también como un hecho cargado de sentido teológico. Dice el Documento:

El pueblo que habita en la Hoya Amazónica posee cierta personalidad propia, con características comunes, que se manifiestan como signos de la voluntad unificadora de Dios en esta área<sup>166</sup>.

Se llama la atención de la Iglesia no sólo a las raíces históricas de esa unidad, ni tampoco solamente a su configuración actual, sino también se la describe como un germen que debe ser cultivado para que crezca: es una “unión que Dios ha depositado germinalmente en esta geografía”<sup>167</sup>.

¿Existe alguna fundamentación doctrinal para corroborar esta intuición de Iquitos sobre la valoración teológica de la unidad cultural existente en una región determinada? Intentaremos investigar esta problemática brevemente sin entrar en un estudio profundo sobre el tema y sin ofrecer referencias documentales detalladas. Sabemos que existen fundamentos teológicos para valorar la situación de los **pueblos particulares** en la economía de la salvación y también para afirmar la vocación escatológica de **todos los pueblos** a la plena unidad en Cristo. Con respecto al primer aspecto, podemos señalar el puesto singular ocupado por el pueblo de Israel en la historia de la salvación y de revelación que lo distingue teológicamente de los otros pueblos. Pero también sabemos que en la “historia general” de la salvación ningún pueblo ha sido excluido del amor y de la providencia de Dios. No intentaremos proponer aquí una argumentación teológica sobre este punto; creemos que basta recordar las múltiples veces que el Decreto misional del Concilio ha urgido a los misioneros a valorar a los distintos pueblos y grupos humanos desde una perspectiva teológica<sup>168</sup>. Asimismo, el Concilio ha enseñado

165. Cf. *Iquitos*, nn. 4, 5 y 13.

166. *Ibid.*, n. 30.

167. *Ibid.*, n. 31

168. Cf. *Ad Gentes*, nn. 9, 10, 11, 15, 16, 18, 19, 21, 22

que todos los hombres y pueblos están llamados a la unidad del nuevo Pueblo de Dios<sup>169</sup>. Pero aquí la cuestión propuesta trata de una agrupación intermedia, entre los pueblos particulares y la universalidad del género humano: la unidad de un "área cultural" determinada.

En cuanto sepamos, esta cuestión ha sido tratado como un tema más pastoral que teológico. Sin embargo, podemos señalar algunas pistas de reflexión sobre este tema. En primer lugar, podemos considerar el hecho de que la Iglesia, a lo largo de su historia, ha visto la conveniencia o la necesidad de establecer algunas estructuras intermedias entre las Iglesias locales y la Iglesia universal: v.g., las provincias eclesiales, los sínodos o concilios regionales y las actuales Conferencias Episcopales. Estas, al prestar un servicio de coordinación **pastoral**, también parecen tener un sentido **teológico** como signos e instrumentos de la comunión eclesial en todos sus niveles<sup>170</sup>. Asimismo, podemos pensar en los esfuerzos hechos en varios momentos históricos de atribuir una valoración teológica particular a algunas agrupaciones culturales que de hecho no eran universales: v.g., al mundo cultural greco-romano, a la "cristiandad occidental" o a las diversas naciones. Sin embargo, esta línea de investigación no parece ser muy fecunda<sup>171</sup>. Más recientemente, encontramos dos casos interesantes de reflexión teológico-pastoral que tal vez sirvan para iluminar la discusión. La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) ha considerado significativa la relativa unidad cultural de ese continente, y la relación especial entre esa "cultura general" y la fe católica<sup>172</sup>. ¿Se la valora únicamente como un fenómeno socio-histórico que favorece o que estimula la evangelización actual (y aún en este caso, se reconocería en él una disposición de la Providencia divina), o se le atribuye también un sentido teológico explícito? Al menos un texto da una interpretación teológica directa, diciendo que "América Latina que desde los orígenes de la Evangelización selló una Alianza con el Señor, tiene que renovarla ahora..."<sup>173</sup>. El otro caso, también del año 1979, fue la valoración de la unidad cultural de

169. Cf., por ejemplo, *Lumen Gentium*, nn. 1, 7, 9, 13, etc.

170. Cf. la reflexión al comienzo de *Christus Dominus*, n. 36. Cabe observar que el carácter y la competencia doctrinales de las Conferencias Episcopales no han sido precisados completamente en la teología actual. Cf. CIC (1983), cc. 447-459.

171. Las dificultades yacen en las pretensiones universalistas e implicaciones etnocentristas de aquellas visiones históricas que han identificado al Evangelio o a la Iglesia con una "macro-cultura" determinada con una "monocultura" (en las palabras de Ruiz), y en el aislamiento de las Iglesias un estado de la comunión universal o de su subordinación a los intereses de un estado u otra agrupación social en el caso de las teorías "nacionalistas" (Cf. EN, nn. 62-64).

172. Cf. *Puebla.*, nn. 1, 4, 7, 200, 412, 413, 445, 1028, 1047, 1099 y 1300.

173. *Ibid.* n. 200.

los pueblos eslavos hecha por el Papa Juan Pablo II<sup>174</sup>. Ninguna de las pistas exploradas aquí parece conducir directamente a la solución de nuestro problema.

Tal vez el problema no sea tan complicado. No cabe duda que la Iglesia debe prestar una especial atención **pastoral y misionera** a la situación de "cada gran territorio socio-cultural", la cual implica una nueva investigación teológica<sup>175</sup>. La reflexión realizada en Iquitos sobre el sentido teológico de un "área cultural" determinada evidentemente responde a esta orientación conciliar. La idea de que la unidad cultural observada en la cuenca amazónica sea interpretada como un signo "de la voluntad unificadora de Dios" se apoya en dos verdades doctrinales fundamentales: la de la providencia divina y la del efecto reconciliador y unificador del misterio de salvación. No es extraño percibir en la interrelación de varios de estos pueblos una disposición de la providencia. Es muy interesante ver que Iquitos subraya aquí el aspecto **unificador** de la salvación. Es una idea que es central en toda la cristología del Nuevo Testamento, pero no surge de por sí del tema de la **encarnación** expuesta anteriormente en la reflexión teológica del Encuentro. Este tema recalca más bien la solidaridad con una situación socio-cultural determinada<sup>176</sup>. El énfasis en la reconciliación o unificación de los hombres y de los pueblos supone más bien una cristología **pascual**. Sería superfluo demostrar que el Nuevo Testamento atribuya esta comunión de los hombres entre sí y con Dios a los efectos de la muerte y la resurrección de Jesús y a su envío del Espíritu. Esta orientación pascual ya estaba presente en Melgar, cuyo Documento afirma que "Cristo... ejerce su señorío por medio de su Espíritu, por El enviado, que penetra todo el universo y lo impulsa... hacia su plenitud"<sup>177</sup>. Pero aquí el carácter pascual de la reflexión es sólo implícito; lo significativo es su paso de la valoración de sólo la **identidad** cultural de cada pueblo a la de la **comunidad** con otros pueblos, aunque ésta sea limitada a una misma área cultural. Tanto la dimensión pascual como la valoración de la identidad cultural dentro de una perspectiva de una comunión universal será desarrollada durante la gestión de 1975-1979 del DMC.

No obstante las implicaciones teológicas de este enfoque de Iquitos, el interés principal del Encuentro parece ser el de fundamentar los juicios y proyecciones pastorales contenidos en los párrafos siguientes. El documento observa que esta unidad deseada por Dios se ve rota por

---

174. Homilía en la Catedral de Gniezno, Polonia (3 de junio de 1979), en: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. II, primera parte, Lib. Vaticana, pp. 1399-1406.

175. Cf. *Ad Gentes*, n. 22.

176. Cf. *Ad Gentes*, n. 10.

177. *Melgar*, n. 9. Melgar enfatiza la dimensión *eclesial* de esta plenitud y no tanto sus aspectos de la comunión entre los hombres y pueblos.

factores impuestos por las sociedades nacionales y que no está bien servida por la forma actual en que la Iglesia ejerce su misión. Por eso, Iquitos proyecta una forma de "encarnación" eclesial que sirva para apoyar y fomentar esa unidad.

Iquitos hace el siguiente juicio sobre la forma en que la unidad cultural del área se ve amenazada:

Sin embargo, esa unidad, que debería estar dentro de un proceso de activación, se ve actualmente rota por divisiones económicas que convierten a la selva del Alto Amazonas en un sector marginado y explotado por la respectiva sociedad nacional<sup>178</sup>.

Esta situación generalizada en el ambiente social repercute en la acción misionera de la Iglesia. Asimismo, algunos factores intraeclesiales contribuyen a intensificar la división del área. Continúa el texto del Documento:

La Iglesia se ve involuntariamente condicionada por este contexto histórico, apareciendo fragmentada en demarcaciones que dan la impresión de ser apéndices de la respectiva Iglesia nacional. En consecuencia, se desarrolla una acción pastoral orientada con diferentes criterios, que más conducen a intensificar la división que a ser fermento de aquella unión que Dios ha depositado germinalmente en esta geografía<sup>179</sup>.

En este párrafo se entremezclan diferentes ideas. Los Encuentros de Melgar y de Caracas<sup>180</sup> ya habían pedido una revisión de las actuales estructuras de las circunscripciones misionales (v.g., las Prelaturas y Vicariatos Apostólicos), sugiriendo que éstas sean elevadas a la categoría de diócesis. ¿Es ésta la "fragmentación" a que se refiere este párrafo? No se ve tan claramente cómo las diferentes orientaciones pastorales sean la **consecuencia** de este tipo de estructuración, a menos que se refiera al hecho de que estas jurisdicciones están encargadas a diferentes Institutos misioneros, cada uno con sus propias características. De todas maneras, Iquitos desea que la Iglesia sea "fermento" de la unión de esta área, una unión, "depositada germinalmente" por Dios mismo.

El Encuentro cree que la "encarnación" de la Iglesia en las culturas amazónicas contribuirá al fortalecimiento de esta unidad, como vemos en las últimas palabras de su reflexión teológica:

Por eso, la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus

178. *Iquitos*, n. 30. Las rupturas en las relaciones económicas tradicionales han sido descritas y analizadas en el n. 20.

179. *Ibid.*, n. 31.

180. *Melgar*, n. 50 y *Caracas*, n. 39.

estructuras, y, dándose a sí mismas estructuras de mayor unidad se propone ser fermento de aquella cristiana comunión que se realiza en la caridad<sup>181</sup>.

Este párrafo recapitula los temas de las reflexiones anteriores y ofrece una introducción a las siguientes “proyecciones pastorales”. El tema del **envío** a los pueblos refleja el contenido de la primera sección: la “Iglesia misionera”. El de la **solidaridad en la encarnación** se refiere a la segunda sección: la “Iglesia encarnada”. La descripción de la Iglesia como “fermento de comunión” recoge verbalmente un tema de la tercera sección: la “Iglesia transformante”. Mientras se enfatiza una Iglesia puesta al servicio de la unidad del área amazónica, se implica también una apertura a la comunión universal al hablar de “aquella cristiana comunión que se realiza en la caridad”<sup>182</sup>. Las dimensiones concretas de la “solidaridad encarnacional”, v.g., en los ritos, ministros y estructuras de la Iglesia “que se hace amazónica”, se desarrollarán en la tercera y última parte del Documento: “Proyecciones pastorales”.

### 7.3. Las proyecciones pastorales de Iquitos

La última parte del Documento de Iquitos presenta sus “proyecciones pastorales” sobre la orientación de la acción misionera futura en la Amazonia. Esta parte se divide en dos secciones relativamente extensas: la “Organización Regional” y la “Pastoral de Conjunto”. La primera trata de los cambios estructurales en la Iglesia propuestas para promover la renovación misionera ya insinuada en las reflexiones teológico-pastorales ya descritas y examinadas en la parte anterior de nuestro estudio. La segunda proyecta algunas líneas concretas de acción pastoral que buscan traducir a la realidad la visión ya expuesta. Ambas partes nos ayudan a apreciar algunas de las implicaciones particulares del enfoque del Encuentro.

#### 7.3.1. La “Organización Regional”

Ya vimos que Iquitos había dado mucha importancia a la unidad cultural de la cuenca amazónica. Aquí el Encuentro propone una superestructura grandiosa para coordinar el apostolado en esa zona: un “Consejo Pastoral Regional”:

Dada la unidad socio-etnológica de la Amazonia y en orden a una pastoral coordinada, es necesaria la unificación de esfuerzos a través de un Consejo Pastoral Regional que represente a los misioneros de la Región Amazónica de cada país y de todos los Vicariatos y Prefecturas<sup>183</sup>.

181. *Iquitos*, n. 32.

182. El contenido fundamental de este párrafo tiene un cierto paralelismo con el de los nn. 15 y 19 del *Ad gentes*.

183. *Iquitos*, n. 33.

Este "Consejo Regional del Alto Amazonas" sería compuesto por dos personas de cada país, un obispo y un misionero, y su Obispo Presidente debería ser el miembro de la Comisión Episcopal del DMC responsable del área amazónica<sup>184</sup>. Asimismo, "se sugiere iniciar los trámites correspondiente para la constitución de la Conferencia Episcopal Amazónica"<sup>185</sup>. Sería nombrado un Secretario Ejecutivo permanente con funciones de coordinación (al interior del Consejo y entre las jurisdicciones misionales del área), de animación pastoral (litúrgica, catequética y social) y de formación teológico-pastoral y espiritual del personal misionero, mediante informaciones, cursos especializados y la posible creación de un Instituto Regional<sup>186</sup>. Este Secretario sería asesorado "por un equipo de expertos calificados en teología, pastoral, pedagogía, antropología, sociología, salud, etc." que le colaborarían en las áreas de planificación, de formación y de la orientación de programas y proyectos misioneros locales<sup>187</sup>. Asimismo, cada jurisdicción nombraría un delegado local para vincular ésta con el Consejo Regional y con los delegados de otros Vicariatos, para proporcionar informaciones locales al Secretario Ejecutivo y para promover actividades locales de acuerdo con su Ordinario<sup>188</sup>. Finalmente, el Consejo mantendría coordinación con las Comisiones Episcopales de cada país para apoyarlas en sus relaciones con "organismos nacionales" encargadas de la solución de problemas socio-económicos en las áreas de misión<sup>189</sup>.

Es un hecho histórico que este sueño organizativo de Iquitos nunca se tradujo a la realidad. Se proyectó una superestructura muy idealista en sus objetivos y actividades, mejor equipada que cualquier Conferencia Episcopal de la zona. Uno apenas puede imaginar el monto de su presupuesto operativo. Su Secretario Ejecutivo hubiera sido como un "zar" en sus atribuciones y poderes, a pesar de su subordinación estructural a una "mesa directiva" compuesta (sólo en parte) de obispos (no se explica si éstos tendrían la misma autoridad de los misioneros miembros del consejo). Es un poco difícil reconciliar el plan propuesto con las palabras pronunciadas en el Encuentro por el primer Presidente del DMC, Mons. Valencia, quien advirtió sobre el "peligro de la tecnocracia" y el "equivoco" de hacer "depender la eficacia de la evangelización del acierto en la estructuración"<sup>190</sup>. Finalmente, podemos observar que si el Conci-

184. Ibid., n. 34. En ese tiempo, el DMC todavía no había atribuido a los miembros de su Comisión Episcopal, funciones de representación de las grandes regiones "geo-culturales" del continente, tal como hizo a partir del año 1972.

185. Ibid.; el énfasis es nuestro.

186. Ibid., n. 35.

187. Ibid., n. 36.

188. Ibid., n. 37.

189. Ibid., n. 38.

190. MONS. GERARDO VALENCIA CANO, "Estructuras para tierras de misión", en *Antropología y teología en la acción misionera*, p. 138.

lio había considerado la posibilidad de Conferencias Episcopales regionales internacionales<sup>191</sup>, es poco probable que habría contemplado la creación de una Conferencia compuesta de porciones de otras Conferencias ya existentes.

¿De dónde surgió esta idea de un Consejo Regional del Alto Amazonas? Un estudio de la documentación del Encuentro revela lo siguiente. Uno de los ponentes, el liturgólogo José Camps, propuso al final de su presentación “la creación inmediata de una ‘Conferencia Episcopal’ de la zona amazónica... con su comisión de liturgia” que ofreciera las bases jurídicas para regular y asesorar las experimentaciones y adaptaciones en esta materia, “en la línea de desbloquear la fijeza en los nuevos ritos”<sup>192</sup>. El contexto sugiere que la creación de la comisión litúrgica fuera el objetivo deseado, y que la Conferencia Episcopal sería una pre-condición para ésa. Entonces se propuso para la discusión de los participantes una pregunta sobre la oportunidad de crear esa comisión<sup>193</sup>. Sólo uno de los grupos de estudio repitió la idea de la Conferencia<sup>194</sup>; otros sugirieron que esa comisión dependiera del CELAM o que bastaría crear un equipo técnico<sup>195</sup>. En la última etapa previa a la elaboración del Documento, se reiteró la propuesta de una Conferencia Episcopal regional, la idea de la comisión litúrgica habiendo pasado a un segundo plano, y se sugirió como un paso inmediato “la formación de un Consejo Regional integrado al Departamento de Misiones del CELAM” para “adelantar la integración pastoral de toda la zona amazónica”<sup>196</sup>. Así parece que la idea de un Consejo Regional surgió como un proyecto más factible a corto plazo que la constitución de una nueva Conferencia Episcopal Regional, la cual por su naturaleza requeriría mucho más tiempo para que fuera aceptada por las Conferencias existentes y aprobada por la Santa Sede. De esta manera, la idea de una comisión litúrgica regional parece haber engendrado el concepto de un Consejo Regional del Alto Amazonas. Veremos que la cuestión de la “encarnación litúrgica” también será un tema candente de la segunda sección de las “proyecciones pastorales”, que estudiaremos ahora.

### 7.3.2. “Pastoral de Conjunto”

Con este título se presentan las grandes líneas de acción pastoral propuestas en Iquitos. Esta segunda sección de las proyecciones pastorales del Encuentro incluye cinco partes: 1) la solidaridad con los grupos marginados; 2) laicos en la misión; 3) la religiosa en la misión;

191. Cf. *Christus Dominus*, nn. 37 y 38.

192. JOSE CAMPS ALEU, “Existencias de una ilturgia encarnada en las culturas”, en *Antropología y teología en la acción misionera*, p. 111.

193. Cf. “Mesas sobre la ponencia”, *ibid.*, pp. 112-116.

194. *Ibid.*, p. 116 (Mesa n. 5).

195. *Ibid.*, pp. 112-116, *passim*.

196. “Proyección pastoral de la misión: Apuntes al Documento”, *ibid.*, pp. 141- 144.

4) el clero nativo; y 5) pastoral litúrgica y experimentaciones. Examinaremos los contenidos principales de estas partes ahora.

La primera orientación fundamental propuesta por Iquitos es la **solidaridad con los grupos marginados**. Estos son los grupos humanos marginados no sólo de la sociedad sino también “de la acción pastoral por múltiples causas”. La “situación desesperada” de estos grupos hace a los misioneros “tomar conciencia del carácter liberador de [su] pastoral misionera”<sup>197</sup>. Profesan una solidaridad preferencial, pero no exclusiva, con los pueblos nativos:

Dentro de estos grupos, nos solidarizamos de manera especial con la suerte de los indígenas, y especialmente con aquellas minorías étnicas que, a pesar de constituir un potencial humano de América Latina, están en acelerado proceso de desintegración.<sup>198</sup>

Debemos observar que los pueblos indígenas no se consideran tanto como un “objeto de compasión” como un “potencial humano” capaz de enriquecer a la sociedad más amplia con sus aportes culturales humanizantes; éste es un acento típico en el enfoque del DMC desde sus comienzos<sup>199</sup>.

Cuáles son las características concretas de esta “solidaridad” de los misioneros con los grupos marginados? El documento dice que ella implica:

1. Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural).
2. Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige nuestra inserción en su proceso histórico.
3. Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera.
4. Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos.
5. La Iglesia misionera, local, nacional, latinoamericana debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y se conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo<sup>200</sup>.

---

197. *Iquitos*, n. 39

198. *Ibid.*

199. Cf. *Melgar*, n. 3.

200. *Iquitos*, n. 39.

Vemos que esta solidaridad se realiza principalmente en dos áreas: la valoración de las culturas (puntos 1 y 2) y la transformación de una sociedad injusta (puntos 4 y 5). Así se reflejan los dos aspectos de la situación de los evangelizados constantemente enfatizados por el DMC y se recogen dos temas centrales de la reflexión teológica de Iquitos: la Iglesia “encarnada” y “transformante”. La autenticidad de esta solidaridad también requiere una actitud purificadora intraeclesial: una “evaluación autocrítica”; observamos que esta autocrítica se dirige a los **misioneros** mismos y a las formas concretas de **acción misionera**, y no a la **Iglesia** como tal (punto 3). Asimismo, observamos que la denuncia de la injusticia debe ser **serena** y que los protagonistas de los cambios sociales deben ser los grupos nativos mismos<sup>201</sup>. Es aparente un esfuerzo de matices de estas formulaciones.

La preocupación de los misioneros no se limita a sus contactos directos con los pueblos selváticos. Ya que muchas de las injusticias existentes en la zona puede atribuirse a las políticas económicas e indigenistas de la “sociedad nacional”, se busca promover una labor de concientización también a ese nivel para lograr los cambios necesarios. Los misioneros no buscan una autonomía ni el aislamiento de los grupos culturales nativos sino más bien “un sano pluralismo de culturas” y la inserción de esos pueblos “dentro de la dinámica del desarrollo nacional”, sin los cuales no “puede darse una auténtica unidad nacional”<sup>202</sup>. Finalmente, los misioneros recalcan “los valores auténticos y la potencialidad humana del hombre amazónico”: sus tipos propios de vida familiar, de liderazgo social y de propiedad comunitaria y su sentido de responsabilidad y de libertad<sup>203</sup>. Ya hemos observado arriba la importancia que tiene este tema en la reflexión misionera latinoamericana.

Después de presentar las dimensiones de la “solidaridad” de los misioneros con los pueblos amazónicos —la que constituye una orientación fundamental para toda la pastoral—, Iquitos considera algunos aspectos concretos referentes a los agentes de la acción misionera. Se llama la atención particularmente a tres categorías de personas: los laicos, las religiosas y el clero nativo.

Primero se considera el papel evangelizador de los **laicos en la misión**. El documento aprecia con agrado la responsabilidad que ya han asumido los laicos autóctonos en la actividad misionera de la Iglesia. Asimismo, observa que su papel evangelizador se hace más definido cuando se va unido con una participación en el desarrollo integral de sus comunidades. Urge su capacitación continua mediante encuentros, cursos y el asesoramiento de sus labores pastorales. Finalmente describe la

---

201. Cabe observar que el lenguaje y el tono empleado aquí reflejan más el enfoque de Gutiérrez que el de Varese.

202. *Iquitos*, n. 40.

203. *Ibid.*, n. 41.

participación del laico en la pastoral como “fundamental”, recalcando que el autóctono no sólo se ha probado capaz de aprender las necesidades comunitarias de orden religioso, sino que es también la persona “más indicada para impulsar la evangelización dentro de su comunidad”<sup>204</sup>.

En segundo lugar, se considera el papel de la religiosa en la misión. Se describe su inserción en la pastoral del conjunto como “de vital importancia”, ya que como mujer, tiene cualidades y capacidades que enriquecen la acción misionera de un modo particular. Se pide que la religiosa sea tomada en cuenta en la planificación y evaluación pastoral y en la distribución de los ministerios. Se describe su inserción en la pastoral como una que debe ser caracterizada por la “corresponsabilidad y no de dependencia vertical”. Se observa que una “pastoral de encarnación” exige la estabilidad de la religión en su sitio de trabajo, para que su labor evangelizadora no sufra los trastornos ocasionados por el cambio de personal. Finalmente, se encomienda a las Superiores religiosas la capacitación y renovación continuas de las hermanas misioneras<sup>205</sup>.

En tercer lugar, Iquitos llama la atención a la urgencia de constituir el clero nativo en las comunidades indígenas. Citamos el texto del Documento:

Ha sido preocupación de la Iglesia la formación del clero nativo. Su ausencia se ha considerado como una manifestación de inmadurez que puede tener origen en causas diversas: consideramos que una de ellas reside en la actual forma de vida Presbiterial y en la formación que a ella conduce. En consecuencia, nos parece urgente que se tenga en cuenta el número 45 del documento final del Encuentro de Melgar sobre la pluralidad de formas de vida sacerdotal.

Recomendamos que este problema se estudie a fondo con el fin de que los pasos que se hayan dado, correspondan al ambiente y mentalidad de las culturas de esta región<sup>206</sup>.

Es evidente que la preocupación por la formación del clero nativo es una inquietud sentida no sólo entre los sectores misioneros de América Latina sino también al nivel de la Santa Sede. Las grandes “encíclicas misioneras” de este siglo insisten en este punto<sup>207</sup>, como también lo hace el Concilio Vaticano II<sup>208</sup>. Es también evidente que la falta del clero nativo entre las poblaciones indígenas es un fenómeno generalizado hasta

204. *Ibid.*, n. 42.

205. *Ibid.*, n. 43.

206. *Ibid.*, n. 44.

207. Cf. BENEDICTO XV, *Maximum Illud* (30 noviembre, 1919), n. 5; PIO XI, *Rerum Ecclesiae* (28 febrero, 1926), nn. 11-13; PIO XII, *Evangelii Praecones* (2 junio, 1951), n. 20; y JUAN XXIII, *Principis Pastorum* (28 noviembre, 1959), n. 2.

208. Cf. *Ad Gentes*, n. 16.

hoy<sup>209</sup> y que se debe a “causas diversas”. Iquitos, como Melgar, se refiere particularmente a una de ellas: “la actual forma de vida presbiterial y la formación que a ella conduce”. ¿Precisamente qué quiere decir esta frase tan sucinta?

El texto de Iquitos nos refiere a otro de Melgar sobre “la pluralidad de formas de vida sacerdotal”. Entre estas “formas de vida” acomodadas a las diversas culturas se insinúan discretamente la problemática del celibato sacerdotal<sup>210</sup>. Ni Melgar ni Iquitos se atreven a introducir la cuestión directamente —evidentemente en una atención a la delicadeza con la cual se debe tratar este punto dentro de la Iglesia romana— sino indirectamente, tal vez para enfatizar que el problema fundamental no es el del celibato como tal sino más bien el de la posibilidad de admitir una diversidad cultural en las formas estructurales y disciplinarias referentes al estado presbiterial y su ejercicio. Por eso se habla no sólo de la **forma** de vida presbiterial sino también de la **formación** que a ella conduce. El problema del sacerdote indígena es análogo al problema que

---

209. Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Visión Pastoral de América Latina, Libro auxiliar N° 4*, Ed. CELAM (Bogotá: 1978); ver el aporte del DMC: “Panorama misionero de América Latina”, p. 307

210. *Melgar*, n. 45. Dice el texto: “Dada la situación actual de las áreas misioneras, las exigencias actuales de la comunidad eclesial y las perspectivas que se abren para el futuro, hay una inquietud que plantea la cuestión de una pluralidad de *formas de vida presbiterial*. De cualquier manera, se siente la necesidad de presbíteros suficientes que presidan y coordinen estas comunidades eclesiales y celebren en ellas la Eucaristía; presbíteros que surjan del seno mismo de dichas comunidades, que ejerzan en ellas un liderazgo, para los cuales es necesario otro tipo de exigencias y otro estímulo de vida presbiterial”. Una nota en este texto nos refiere a otro anterior (n. 4), que dice: “Muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural del occidente, tanto en la expresión de sus dogmas, como en su disciplina e instituciones.... La disciplina de los sacramentos y formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conservan básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y culturas diferentes. El tipo de ministros, su formación y estilo de vida uniformes no tienen suficientemente en cuenta la peculiar configuración social de las diferentes comunidades, y dificultan la promoción de vocaciones autóctonas. Así se obstaculiza el desarrollo normal de las mismas comunidades”. Y una nota ligada a este texto observa que, según una encuesta del DMC los Superiores misionales opinan que “la falta de vocaciones autóctonas se debe principalmente a razones de índole intelectual... y de orden afectivo como celibato, ausencia de familia, etc...”. Así, de un modo muy indirecto y muy discreto, Melgar introduce el problema del *celibato* para los sacerdotes indígenas. No es el único problema, ni el fundamental (la preocupación básica es la de encontrar formas en que los presbíteros nativos pueden conservar su identidad cultural), pero está presente.

El contenido de las siguientes páginas y de sus notas respectivas demostrará que Iquitos también, con mucha probabilidad, quiso establecer un marco dentro del cual se puede insertar la problemática del celibato sin mencionarla explícitamente.

siente cualquier indígena en una situación en la que la evangelización no toma en cuenta su cultura: ¿cómo ser cristiano sin dejar de ser lo que es? <sup>211</sup>. Si el celibato no es el problema fundamental considerado aquí, y si no se lo menciona explícitamente en el texto, ¿tenemos nosotros el derecho de insinuar que esta cuestión se halle implícitamente en lo que dijo Iquitos? No podemos afirmarlo categóricamente, pero tenemos razones para fundamentar nuestra sospecha. La documentación contemporánea del DMC demuestra que la cuestión de un "sacerdocio uxorado" estaba presente como una inquietud durante ese tiempo <sup>212</sup>. Una confirmación más fuerte consiste en el hecho de que la cuestión fue planteada en Iquitos mismo en la etapa previa a la preparación del Documento <sup>213</sup>. Tenemos que recordar que hasta el Sínodo de 1971 la cuestión fue más "abierta" de lo que es ahora <sup>214</sup>. Y, a pesar de la decisión pro-

211. Un documento preparado por el DMC poco después del Encuentro de Iquitos puede iluminar nuestra comprensión de esta problemática. Se intitula *Sacerdocio Indígena*: es una "Petición formulada por el Departamento de Misiones a nombre de las Iglesias Misioneras de América Latina, presentada al CELAM con ocasión del Sínodo". Se publicó como "Apéndice 2" en *La pastoral en las misiones de América Latina* (el libro que presenta los Documentos finales de Melgar, Caracas e Iquitos), en las pp. 87-92. No lleva fecha, pero tiene que ser datado entre abril y octubre de 1971. Después de analizar el problema (la falta casi absoluta de clero indígena; la inadaptación y la escasez del clero "extranjero"; la necesidad de la Eucaristía; etc.), el documento expresa una "opción": "lo que está en juego cuando hablamos de un sacerdocio autóctono, de un sacerdocio encarnado, no [es] una toma de posición en torno a si es o no es celibatario. Lo que se juega en esto es la misión misma de la Iglesia, que debe optar por cumplir su misión liberadora del hombre y de las culturas, encarnándose en ellas...., o por actuar como extranjera y occidentalizante imponiendo al hombre aborigen como condición, para ser cristiano, dejar de ser él mismo para vivir un cristian[ism]o con moldes culturales extranjeros y en el que él mismo se sienta vivir como extranjero...." (p. 91).
212. En el párrafo que sigue el citado en la nota anterior, el documento sobre el Sacerdocio Indígena dice: "La acción de Dios en las culturas y el descubrimiento de los valores en ellas contenidos, que representa para un pueblo dada su historia salvífica, son los que determinarán si el valor cristiano del celibato es percibido por la comunidad, o si habrá que seguir aquella divina pedagogía que los lleve gradualmente a percibirlo, pasando antes por etapas de sacerdocio uxorado. Aquí sobre todo es donde se realiza la palabra del Señor a los Apóstoles cuando contemplaron el esplendor de la vida celibataria: 'No todos captan esta palabra' (Mt. 19, 11)." (p. 92, *loc. cit.*).
213. En los "Apuntes al Documento", encontramos estas palabras: "Convencidos de que el sacerdocio nativo afianzará la implantación de la Iglesia local y basados en el conocimiento de la cultura e idiosincracia de nuestros grupos de misión, pedimos la elaboración de un sistema nuevo de formación sacerdotal para nativos sin el compromiso del celibato"; en *Antropología y teología en la acción misionera*, p. 145.
214. La cuestión fue planteada explícitamente en ese Sínodo y sometida al sufragio de los Padres sinodales. Se propusieron dos cuestiones básicas. A la formulación: "Lex caelibatus sacerdotalis in Ecclesia Latina vigens integre servari debet", 168 de los 202 Padres votaron *placet*. Sobre la ordenación de hombres casados (la cuestión planteada aquí), la opción que excluiría esa posibilidad totalmente recibió 107 votos y la que dejaría

nunciada por ese Sínodo, y confirmada explícitamente por el Papa Pablo VI, sobre la conservación de la disciplina actual del celibato sacerdotal, algunas Conferencias Episcopales de países latinoamericanos volvieron a expresar una inquietud sobre esta cuestión antes de Puebla<sup>215</sup>. Asimismo, sin mencionar la cuestión del celibato, el CELAM en 1975 incluyó en su **Plan Global de Actividades** un estudio sobre “la diversificación del Ministerio Presbiterial” y pidió al DMC participar en él, aparentemente reconociendo la validez de la problemática general planteada por Iquitos<sup>216</sup>.

Después de presentar su inquietud general sobre la diversificación de “formas de vida sacerdotal”, y después de pedir que este problema sea estudiado a fondo, Iquitos formula la siguiente observación sobre los misioneros (implícitamente sacerdotes, en este contexto) que vienen de otros ambientes culturales:

Mientras que no exista un clero autóctono, la presencia del misionero, que llega desde afuera, sigue siendo necesaria.

Pero solo será válida si asume una actitud de encarnación<sup>217</sup>.

Este juicio tan categórico evidentemente refleja la intensidad de las convicciones sentidas en el Encuentro sobre la importancia de una

---

al criterio del Papa, 87. De todas maneras, Pablo VI explícitamente confirmó la vigencia de la disciplina actual el 30 de noviembre de 1971. Cf. AAS 63 (1971), pp. 917, 918 y 897.

215. Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Aportes de las Conferencias Episcopales, Libro Auxiliar 3*, Ed. CELAM (Bogotá: 1978). La Conferencia del Brasil dijo lo siguiente en el n. 98 de su aporte: “Considerando a carencia de presbíteros e a necessidade espiritual das pequenas comunidades, examine-se a possibilidade de ordenação presbiterial de homens casados, que se recomendam por sua vida crista e liderança apostólica na sua propia comunidade” (p. 29). El Episcopado de Bolivia expresó una inquietud semejante pero con una formulación más discreta: “Por la continuidad del ministerio sacerdotal y de la celebración eucarística en las comunidades apartadas se había pensado en la conveniencia de estudiar la ordenación de hombres casados. Pero, sabiendo que el Santo Padre se reserva totalmente este asunto, no se insistió más en eso, dejando solamente la inquietud”. (p. 67).

216. Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO —CELAM—, *Plan Global de Actividades: 1975-1978* (Bogotá: 1975). Se propuso como el “Objetivo específico” N° 7.16: “Favorecer la realización, diversificación y multiplicación de los agentes de pastoral, así como la capacitación de los mismos” (p. 23). Para la realización de un aspecto particular de este objetivo, se propuso el “medio específico (i)”: “Estudiar la diversificación del Ministerio Presbiterial”. Su “Programación se describió así: “EL DEVYM [Dpto. de Vocaciones y Ministerios] en colaboración con Misiones y el E. de Ref. [Equipo de Reflexión] iniciará estudio a nivel de expertos” (p. 25). Debido al hecho de que la preparación de la Conferencia de Puebla exigió la atención prioritaria de todos los Departamentos en 1977 y 1978, este estudio nunca se llevó a cabo; Cf. *Informe del DMC* presentado a la XVII Asamblea del CELAM (diciembre de 1978), p. 6.

217. *Iquitos*, n. 44.

línea de “encarnación” y sobre la necesidad de que las fuerzas humanas y las orientaciones concretas de la Iglesia sean coordinadas eficazmente dentro de una “pastoral de conjunto”. Es cierto que la autenticidad de las formas concretas de la actividad misionera tiene que ser juzgada a la luz de una doble fidelidad: una fidelidad a la economía en la cual el Dios viviente se revela y salva al hombre, y una fidelidad al hombre viviente situado en un contexto socio-histórico determinado y llamado desde allí a participar en el plan divino. Iquitos buscó explorar las dimensiones de esta fidelidad y expresarlas en referencia al misterio de la encarnación. Se entusiasmó con este enfoque y, hasta cierto punto, lo absolutizó. Observamos —con una cierta nota de ironía, pero no con malicia— que mientras que Iquitos rectamente valora con simpatía la situación socio-histórica de los pueblos evangelizados, no parece aplicar el mismo criterio a la condición existencial de muchos evangelizadores “no actualizados” en la línea de la encarnación”; que mientras que recomienda una pedagogía gradual para llevar a aquellos a la plenitud del Evangelio, no parece reconocer que una pedagogía semejante es necesaria para llevar a éstos a la debida renovación posconciliar; que mientras que reconoce el aporte de las culturas indígenas a la Iglesia, no parece valorar el posible aporte dialogal de los “tradicionalistas” a la aclaración, la profundización, la purificación y el enriquecimiento de un enfoque evangelizador; y que mientras busca una “pluralidad de formas de vida sacerdotal” el clero nativo, no parece admitirla entre los misioneros extranjeros.

Si la acomodación de las formas de vida presbiteral a la diversas culturas es una cuestión muy compleja y delicada —pero no por tanto desatendible— en la actividad misionera, también lo es la adecuación de las formas litúrgicas a los diferentes ambientes culturales. Iquitos ahora pasa a la presentación de sus proyecciones referentes a este punto.

La última parte de las “Proyecciones pastorales” referentes a la “pastoral de conjunto” lleva el título: **Pastoral Litúrgica y Experimentaciones**. Esta parte comienza con una observación crítica sobre la situación de la vida litúrgica en las comunidades amazónicas, la compara con su visión de lo que debe ser, presenta su proyección del camino por el cual la evangelización debe conducir a una liturgia “encarnada” en las diversas culturas nativas y, finalmente, sugiere algunas estructuras eclesiales para orientar este proceso.

Antes de estudiar lo que dice el Documento mismo, debemos señalar la influencia que había ejercido en esta parte, la ponencia del P. José Camps Aleu sobre las “Exigencias de una liturgia encarnada en las culturas”<sup>218</sup>. El ponente “da por supuesto que hay que llegar a una liturgia encarnada en cada cultura” y “da por conocida la justificación teológica de este principio, expuesta en diversos documentos de la Igle-

218. Ya citada en la nota (192); *loc. cit.*, pp. 105-111.

sía”, limitándose “a algunos planteamientos de carácter práctico aplicables a cualquier cultura.<sup>219</sup> Estos “planteamientos” consisten en tres “presupuestos” y tres “criterios”, expuestos concisamente en los subtítulos que introducen las partes respectivas de su ponencia. Los “presupuestos”, definidos como “las condiciones mínimas” que deben ser verificadas “antes de celebrar una acto litúrgico”<sup>220</sup>, son los siguientes:

1. “No puede haber Liturgia donde no hay justicia”<sup>221</sup>.
2. “No puede haber Liturgia donde no hay fe”<sup>222</sup>.
3. “No puede haber Liturgia donde no hay Iglesia”<sup>223</sup>.

Los tres “criterios” (el concepto no se define) son estos:

1. “No hay que adaptar la Liturgia, sino crear una Liturgia nueva”<sup>224</sup>;
2. “La creación de una Liturgia encarnada será obra del pueblo y no del misionero”<sup>225</sup>;
3. “La misión del evangelizador es desencadenar el proceso y prestarle ayuda”<sup>226</sup>.

Ya que estos planteamientos se presentan en una forma bastante clara, será relativamente fácil reconocer dónde y cómo estos han influido en las formulaciones expuestas en el Documento, sin que tengamos que citar repetidamente el texto de Camps. De todas maneras, parece que son estas afirmaciones tajantes, más que la argumentación que las subyace, las que han tenido el mayor impacto en el Encuentro.

Pasaremos ahora al estudio de lo que dice el Documento. Se parte de una observación del estado de la vida litúrgica en las comunidades amazónicas, evidentemente desde la perspectiva de los “presupuestos de Camps:

Causa angustia constatar el hecho de que los signos sacramentales no son para muchos expresiones de fe, sino más bien actos ininteligibles que ninguna relación tiene con la vida del individuo o de la comunidad.

Esta situación, la uniformidad ritual, o una simplificación a lo esencial dando libertad al misionero para que adopte y escoja él los signos culturales más adecuados, no es ir al fon-

219. Ibid., p. 105.

220. Ibid.

221. Ibid.; la exposición del punto continúa en la p. 106.

222. Ibid., p. 106; la exposición sigue en la p. 107.

223. Ibid., p. 107; la exposición sigue en la p. 108.

224. Ibid., p. 108; la exposición sigue en la p. 109.

225. Ibid., p. 109; la exposición sigue en la p. 110.

226. Ibid., p. 110; la exposición sigue en la p. 111.

del problema que radica en la ausencia de la evangelización, en la inexistencia de una comunidad eclesial, o en la presencia de una comunidad "cristiana" en estado de injusticia. La liturgia, en estas circunstancias está en tensión o sencillamente en contradicción consigo misma (Véase la nota al final del Documento)<sup>227</sup>.

En la constatación inicial sobre una liturgia que para muchos carece de sentido, se observa un tono pastoral, crítico pero bastante sereno. Confesamos que es un poco difícil comprender la estructura gramatical de la segunda oración, que vincula elementos dispares —“Esta situación, la uniformidad ritual, o una simplificación...”— con la frase verbal: “... no es ir al fondo del problema...”. Lo que sigue refleja casi exactamente las ideas de Camps, con sólo una leve inversión de los términos (v. g., la “injusticia” se aparece en el tercero, no en primer lugar). Asimismo, mientras que Camps habla de una falta de fe, Iquitos habla de una “ausencia de evangelización”, y en vez de decir tajantemente que “no puede haber liturgia”, dice que ella “está en tensión o... en contradicción consigo misma”. Al asumir básicamente el pensamiento de Camps, el Documento lo matiza.

Sería muy tentador entrar directamente a un comentario crítico sobre las varias implicaciones de este párrafo, pero tal vez sea mejor procurar situarnos primero en el contexto de los participantes en el Encuentro. Algunos habrían encontrado a comunidades habituadas a la contraproducente rutina de una “sacramentalización” no siempre precedida o acompañada de una evangelización adecuada. Otros habrían experimentado la frustración de intentar una comunicación de la fe a grupos recién evangelizados a través de formas litúrgicas poco adaptadas a sus lenguas o culturas. Estos misioneros también saben que la liturgia cristiana supone la fe y la conversión, vivida en una comunidad eclesial, con

---

227. Iquitos, n. 45. La *Nota de Redacción* al final del Documento se refiere a una crítica recibida (aparentemente después del Encuentro pero antes de la publicación del texto) y la respuesta dada por el Presidente del DMC a ella. Un misionero capuchino de Colombia pidió la supresión de las líneas que comienzan con las palabras “...en la presencia de una comunidad ‘cristiana’ en estado de injusticia...” hasta el fin del párrafo. El fraile observa que ya que los primeros cristianos celebraron la fe con cánticos en medio de las persecuciones, “una comunidad en estado de opresión y de injusticia y aún de esclavitud puede celebrar su fe y la liberación con alegría”. Después se presenta la respuesta de Mons. Ruiz quien “explicó en qué sentido ha de entenderse una ‘comunidad cristiana en estado de injusticia’. Esto es, se contempla el caso de una comunidad que está en convivencia con la injusticia o por el apoyo explícito o por silencio de complicidad. En otras palabras, una comunidad ‘cristiana’ que ella misma se encuentra en estado de injusticia. En esa situación la liturgia está en contradicción consigo misma. Cuando el caso es el de una sociedad injusta contra la cual la comunidad cristiana protesta o por la cual es oprimida, la celebración es una denuncia y un anuncio profético de liberación.

la participación consciente y activa de los fieles<sup>228</sup>. Se encuentran en una situación en la que las normas doctrinales no concuerdan con la realidad experimentada. Reaccionan, haciendo un análisis crítico de esta situación y buscando soluciones que van hasta la raíz del problema. En esta situación, la tentación de un "purismo" pastoral se siente con fuerza. Es muy fácil olvidarse del criterio sano enunciado por la Conferencia de Medellín:

Los hombres adhieren a la fe y participan en la Iglesia en diversos niveles. No se ha de suponer fácilmente la existencia de la fe detrás de cualquier expresión religiosa aparentemente cristiana. Tampoco ha de negarse arbitrariamente el carácter de verdadera adhesión creyente y de participación eclesial real, aún cuando débil, a toda expresión que manifieste elementos espúreos o motivaciones temporales, aún egoistas. En efecto, la fe, como acto de humanidad peregrina en el tiempo, se ve mezclada en la imperfección de motivaciones mixtas<sup>229</sup>.

Al proponer este criterio, Medellín no niega la necesidad de superar las motivaciones inauténticas ni la urgencia de una re-evangelización interpelante<sup>230</sup>, sino más bien implícitamente pide que aquella actitud que debe asumir la Iglesia misionera en la comprensión de las religiones no cristianas, sea aplicada también al problemático contexto socio-histórico y religioso de América Latina en el que muchos grupos humanos están ya "cristianizados" sin ser plenamente evangelizados (son muy pocos los grupos indígenas que no entran al menos en contacto con esta problemática, si no se insertan en ella de algún modo). Pero aquí estamos estudiando Iquitos y no Medellín, y regresamos al punto que estábamos considerando. Es la observación de que el sentido de urgencia apostólica no raras veces conlleva consigo una cierta radicalidad de perspectiva: al enfatizar un aspecto importante de una problemática, el misionero puede olvidarse temporalmente de otros aspectos igualmente importantes. De todas maneras, nos parece justo situar nuestras críticas de Documento —y algunas son necesarias— delante de este telón de fondo de las experiencias e inquietudes de los misioneros.

El texto mismo de Iquitos (en su referencia a la Nota al final del Documento) admite que lo que dice sobre la liturgia en "una comunidad 'cristiana' en estado de injusticia" puede ocasionar críticas. El problema no está en comprender mal lo que dice (como sugiere la explicación dada por Mons. Ruiz en esa Nota), sino en aceptar lo que dice. Si la fe y la **comunidad** eclesial se suponen como condiciones teológicamente necesarias para la celebración de la liturgia, particularmen-

228. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 9-11, etc.

229. Medellín, "Pastoral Popular", n. 6.

230. *Ibid.*, nn. 7 y 8.

te a la luz de la doctrina del Concilio<sup>231</sup>, la insistencia en la **justicia** parece ser condicionada por el contexto latinoamericano contemporáneo. Esta también puede ser justificada teológicamente. Camps lo hace invocando la enseñanza bíblica sobre la primicia de la justicia sobre las prácticas meramente rituales<sup>232</sup>. Sin embargo, ¿es válido llegar a la conclusión de que “no puede haber liturgia donde no hay justicia”? Examinaremos el argumento de Camps para comprender mejor el sentido de lo que dice Iquitos:

En una situación de opresión y explotación sistemática, en la que participen o de la que sea agente (aun de buena fe o inconscientemente) la Iglesia visible, no es posible la liturgia.

Porque la liturgia celebra la liberación integral de los hombres en Cristo. Donde este proceso de liberación no actúa no hay nada que celebrar.

Los textos bíblicos son claros y abundantes... [aquí el ponente cita: Mt. 9,13; 12, 7; Os. 6, 6; Is. 1, 12-17; Jn. 4, 23; y I Cor. 11, 20-21].

Habrá que esperar el establecimiento de una sociedad nueva de justicia y libertad, fruto de un cambio radical del sistema socio-económico para celebrar esta liturgia? No, porque el culto cristiano no se funda en la justicia del hombre sino en la de Cristo. Pero esta no es “celebrable” por un grupo humano si no está actuando en él, es decir, si no ha iniciado, cuando menos el proceso de encarnación histórica en los hombres que van a celebrarla.

Evidentemente, en una situación estructuralmente injusta, la liturgia se convierte en un constante clamor profético de contestación de la sociedad<sup>233</sup>.

El argumento parece buscar responder más a los sentimientos generalizados de los misioneros en favor de la justicia social que a los requerimientos inherentes a un discurso teológico (o lógico). ¿Cuáles son los signos concretos de una Iglesia en convivencia con un sistema social injusto, o de una en la que un “proceso de liberación” está actuando? Si al hablar de la “Iglesia visible”, se quiere decir la institución jerárquica de la Iglesia, ¿se toman las denuncias de las injusticias hechas por los últimos Papas, numerosas Conferencias Episcopales y tantos obispos como un signo de complicidad o más bien de compromiso con la li-

231. Camps. dice: *Iglesia*; Iquitos dice: *comunidad eclesial*. Podemos detectar aquí algún reflejo de la valoración contemporánea de las “comunidades de base” en la Iglesia latinoamericana. Al valorar la contextualización local de la liturgia, ¿se tomó plenamente en cuenta que ella es el acto de toda la Iglesia?

232. CAMPS, *ponencia citada*, loc. cit., p. 106.

233. Ibid., pp. 105-106.

beración integral del hombre? O si se refiere más bien a una comunidad eclesial local, ¿se requiere que ésta se identifique con un movimiento liberacionista determinado? ¿Basta que algunas personas o categorías de personas dentro de una comunidad sean agentes, cómplices o beneficiarios de un sistema opresivo o explotador (¿los “publicanos” de hoy?), para que ésta sea considerada en “estado de injusticia”? Hay algunos presupuestos teológicos y objetivos pastorales válidos en la argumentación de Camps (y por derivación, de Iquitos): v.g., que la dignidad humana exige ciertas transformaciones sociales estructurales y aún radicales, que existen lazos muy fuertes entre la evangelización y la liberación integral del hombre, y que la conversión que se supone en la vivencia cristiana y particularmente en su “cumbre”, la celebración litúrgica, debe producir frutos de justicia y de caridad fraternas. ¿Pero fluye necesariamente su conclusión concreta de estos presupuestos? ¿No pueden fluir otras conclusiones de éstos? Sin embargo, se recibe la impresión de que si uno no acepta la conclusión, tal cual, implícitamente rechazaría también a los presupuestos cayendo así en algún error doctrinal o culpa moral<sup>234</sup>. Y, aunque esto no se propone directamente aquí, podemos discernir una posible instrumentalización de la liturgia para fines políticos determinados y ambivalentes, aunque bien intencionados.

El segundo párrafo de esta parte presenta la visión de Iquitos sobre la manera en que las expresiones litúrgicas fluyen de la “encarnación” de la fe cristiana en una cultura. Aquí también vemos la influencia de Camps. El texto dice:

Para el caso, pues de las culturas nativas en proceso de evangelización no hay más camino verdadero para la liturgia, que el de una fe cristiana encarnada en la cultura, que encuentra sus propios medios de expresión en símbolos culturales que revelan al mismo tiempo la personalidad de cada grupo humano y su propia vivencia de la fe con **dimensiones y aspectos del misterio cristiano desconocidos hasta el momento**, por tratarse de una **experiencia cristiana que nunca se ha dado porque es fruto del encuentro entre el hecho salvador y una situación humana nueva**<sup>235</sup>.

234. Podemos observar un fenómeno que ocurre a veces en los encuentros pastorales. El ambiente mismo de la convivencia fraternal en la oración y en la vida común, una dinámica grupal en la que se comparten inquietudes e ideales semejantes, la confianza puesta en los ponentes, etc. conducen hacia la asunción de adhesiones casi unánimes a propuestas idealistas, pero tal vez no plenamente pensadas. El énfasis en un aspecto válido e interpelante de la fe (pero sin considerar otros aspectos importantes), la suscitación de un sentido de culpabilidad y la fuerza psicológicamente atractiva de una idea nueva pueden combinarse en tal contexto para tener un impacto poderoso en los participantes.

235. *Iquitos*, n. 46. Las palabras subrayadas son sacadas textualmente de la ponencia de Camps, *loc cit.*, pp. 107-108. La referencia a la “personalidad” del grupo refleja el lenguaje de Ruiz, cf. *ponencia citada, loc. cit.* p. 94.

Lo que percibimos aquí es una interacción entre el anuncio del Evangelio y su aceptación en un grupo humano. Se enfatiza el **segundo** de estos elementos: la manera **original** en que esa comunidad recibe, asimila y re-expresa el mensaje evangélico. Camps no habla expresamente de la evangelización (Iquitos, sí); habla más bien del **hecho salvador histórico** y de la adhesión de fe de los misionados, sin recalcar la mediación histórica de la Iglesia evangelizadora. Pero Camps subraya una dimensión no expresada en el Documento: el carácter **pascual** del hecho salvador:

La fe es fundamentalmente la aceptación de un hecho histórico que tiene que ver con todo hombre y con toda cultura: La resurrección del Hijo de Dios hecho hombre para la salvación de toda la humanidad <sup>236</sup>.

Es este hecho pascual lo que se celebra en la liturgia:

lo que el cristiano celebra en la liturgia es ni más ni menos que la resurrección salvadora de Cristo y su personal participación en ella. Mientras el hombre no haya comprendido y aceptado esto no hay posibilidad de liturgia <sup>237</sup>.

Aquí se recalca que la Pascua de Cristo no es sólo un hecho histórico sino también un **misterio** en que **participan** los hombres por la fe. El texto de Iquitos refleja todo esto sólo débilmente: habla del "misterio cristiano" sin mencionar la Pascua y, usando las palabras de Camps, del "encuentro entre el hecho salvador y una situación humana nueva". La idea de que el Evangelio sea expresado de nuevo a través de los símbolos culturales del grupo evangelizado no parece contradecir lo que dicen el **Ad Gentes**, la **Evangelii Nuntiandi** u otros textos eclesiales ya citados arriba en otros contextos. Sin embargo, hay una dificultad con la manera en que se enfatiza la **novedad** y **originalidad** de estas expresiones. Dice Iquitos (citando a Camps) que en este proceso se revelan "**dimensiones y aspectos del misterio cristiano desconocidos hasta el momento**". No hay problema si se entiende que lo nuevo es **cómo un grupo determinado participa** en el misterio de Cristo; esto evidentemente no se ha conocido antes. Pero hay un problema, si se infiere que se **añade algo nuevo al mismo contenido** del misterio revelado una vez para siempre y plenamente en Cristo <sup>238</sup>. En este énfasis dado al aporte de la experiencia del misterio cristiano actualizada en un grupo cultural, pareciera que se minimiza el aporte de la Iglesia evangelizadora mediante los misioneros. Esta minimización no parece ser inconsciente sino más bien intencional, como veremos al estudiar lo que sigue.

236. CAMPS, *ponencia citada, loc. cit.*, p. 107

237. *Ibid*

238. Cf. *Dei Verbum*, n. 4.

El tercer párrafo de esta parte indica que el objetivo deseado por Iquitos no es la **adaptación** de una liturgia ya existente sino la creación de un nuevo sistema litúrgico”, y que los agentes en este proceso no son los misioneros sino los miembros de la comunidad nativa. Dice el texto:

El evangelizador, no adapta la liturgia, no selecciona los símbolos rituales, ni mucho menos crea él la liturgia de la comunidad. Son los creyentes quienes, al interrelacionarse comunitariamente, reinterpretan colectivamente su sistema religioso tradicional a la luz del hecho salvador de Cristo, formulan su profesión de fe y su propia teología. Ello permitirá desembocar en la creación de un nuevo sistema litúrgico. Al misionero le corresponde desencadenar este proceso con una evangelización encarnada y asistir a la comunidad en actitud de verdadero diálogo en el cual comunique la vivencia de la fe y vele por la fuerza de sus expresiones <sup>239</sup>.

Nos parece que la Sagrada Congregación para el Culto Divino estaría plenamente de acuerdo con la **primera** oración, tal como está expresada, pero con una intención muy distinta de la de Iquitos: la de enfatizar que sólo la autoridad eclesiástica competente puede determinar la forma de la liturgia <sup>240</sup>. La idea de Iquitos, más bien, es que este tipo de cambio —sólo una **adaptación** y realizado por extranjeros— no es suficientemente radical, no va “al fondo del problema”, como dijo anteriormente en el No. 45. Ya vimos anteriormente que en Iquitos la **encarnación** se distingue de la **adaptación**. Aquí vemos otro tema del Encuentro: la participación de los pueblos indígenas mismos en la evangelización <sup>241</sup>. Aparte de las consideraciones jurídicas, ¿cómo debemos evaluar la propuesta de que son “los creyentes” quienes son los responsables de la profesión de la fe y la creación de una nueva liturgia? Dejamos la respuesta a un liturgólogo latinoamericano competente en esta materia y quien ha buscado promover una liturgia acomodada a las diversas culturas. El P. Alvaro Botero, Secretario Ejecutivo del Departamento de Liturgia del CELAM, se dirigió directamente a **este planteamiento de Iquitos** en un curso coordinado por el DMC en 1974:

239. Iquitos, n. 47.

240. Cf. el Documento *Liturgicae instaurationes* de ese Dicasterio fechado en 5 de septiembre de 1970, nn. 1 y 2; publicado en: AAS 62 (1970), pp. 692-704. El P. Comps citó este Documento al final de su ponencia, refiriéndose a las normas según las cuales las Conferencias Episcopales podrían solicitar ciertas experimentaciones.

241. Este tema es más evidente en las varias ponencias (de Ruiz, de Camps, etc.) y en las “proyecciones pastorales” que en la parte del Documento en que se exponen las reflexiones teológicas, donde el sujeto de la actividad misionera es la *Iglesia* o los *misioneros*.

La adaptación litúrgica deberá ser obra de todo el pueblo de Dios con el servicio orientador y eficaz de la autoridad eclesiástica, especialmente la Sede Apostólica, las Conferencias Episcopales y los Obispos (cf. SC 22 y 39-44. AG 21).

Es fácil afirmar que la liturgia la hace el pueblo, y es evidente si se trata de las acciones litúrgicas en sí, pero al tratarse de diversas formas de celebración, de la reglamentación litúrgica y de las adaptaciones locales, es utópico afirmar que una "liturgia encarnada será obra del pueblo y no del misionero [cita CAMPS, *loc. cit.*, p. 109 y este número de Iquitos]. Utopía no sólo en orden de la fe, si se acepta en una obediencia de fe la constitución jerárquica de la Iglesia, sino también utopía práctica si se analiza la situación de los pueblos y de los diversos estados de las culturas.

Pero esto no excluye, al contrario exige, una constante y viva labor conjunta entre la jerarquía y el pueblo, entre el misionero que lleva el Evangelio y el pueblo que lo acoge y lo encarna para ir traduciendo una liturgia viva y expresión de la comunidad.

Se requiere, por tanto, un constante movimiento de flujo y reflujo entre la base y la cúpula. Y además, dada la situación actual, el proceso histórico vivido por la Iglesia y por nuestros pueblos, dada la importancia, complejidad y trascendencia del problema, no puede menos de recurrirse a la colaboración de expertos en antropología, en liturgia, en pastoral, etc. Así lo pidió también Melgar No. 39 e Iquitos No. 48, y así lo prevé la legislación litúrgica vigente que analizaremos posteriormente<sup>242</sup>.

Iquitos también reconoce la complejidad del problema, pero no exactamente en la misma manera que Botero. Quiere impulsar la creación de nuevas liturgias no sólo porque expresarían mejor la fe en las comunidades mismas sino porque ofrecerían un aporte a la vitalidad de toda la Iglesia. Así dice la última oración del número del Documento que estudiamos aquí:

La configuración de una nueva liturgia, expresión de la comunidad, es algo que sentimos como aportación que el Señor quiere dar por nuestra mediación, a la Iglesia universal. Ello significa balbuceos iniciales, una mentalidad nueva y riesgos constantes<sup>243</sup>.

242. P. ALVARO BOTERO, "Liturgia y valores de las culturas nativas" en *Antropología y teología misionera* (Documentación del curso para misioneros coordinado por el DMC y tenido en Caracas, del 23 de julio hasta el 17 de agosto de 1974), Ed. Paulinas (Bogotá: 1975), p. 186.

243. *Iquitos*, n. 47.

Aquí aparece algo que faltaba en los párrafos anteriores: una referencia explícita a la Iglesia universal. Iquitos reconoce un aporte “desde abajo para arriba” pero no toma en cuenta suficientemente el valor que aportan a las Iglesias jóvenes, las experiencias y expresiones del misterio cristiano que ya pertenecen al patrimonio de la Iglesia universal. El Concilio nos recuerda que ambas dimensiones deben ser tomadas en cuenta en la actividad misionera:

Consérvase la íntima unión de las Iglesias jóvenes con toda la Iglesia, cuyos elementos tradicionales deben asociar a la propia cultura, para aumentar con efluvio mutuo de fuerzas la vida del Cuerpo místico<sup>244</sup>.

Si Iquitos no afirma esta mutualidad de relaciones, tampoco la niega. Su inquietud es trazar un camino para el futuro; en este afán, tal vez se ha olvidado de que éste necesariamente tiene que estar en continuidad con el camino ya recorrido por la Iglesia, a pesar de las escabrosidades que aparecen en él, debido a las deficiencias y fallas históricas de sus miembros.

¿Debemos considerar a Iquitos tan audaz en sus planteamientos sobre la liturgia que el Encuentro se halla en un “estado de rebeldía” contra las normas vigentes en la Iglesia? A la luz del último párrafo de esta parte, nuestra respuesta tiene que ser negativa. Evidentemente, muchos de los participantes hubieran deseado algunas modificaciones mayores (y tal vez drásticas) en las normas litúrgicas de la Iglesia, dando mucha más libertad para las iniciativas locales. Sin embargo, el Encuentro mismo respeta la legislación vigente y busca los modos más aptos para encauzar las reformas deseadas por los canales establecidos por la autoridad eclesiástica. Así dice el Documento:

De aquí que sea necesaria una Comisión Litúrgica que, a nivel de región, preste, con los criterios expresados, una asistencia a los misioneros que faciliten las experiencias, asesore el laborioso proceso, intercomunique las experiencias, tramite ante la Santa Sede las debidas autorizaciones y obtenga la aceptación de las nuevas formas litúrgicas respaldándolas con su autoridad y con la garantía de una vigilancia en la seriedad del trabajo, liberándolo así de toda sospecha de arbitrariedad o de mero afán de novedades<sup>245</sup>.

Habíamos visto al inicio de nuestro estudio de las “proyecciones pastorales” de Iquitos que la idea de un “Consejo Regional del Alto Amazonas” probablemente nació de la búsqueda de una estructura eclesial que podría amparar a una Comisión Litúrgica a nivel regional. Aquí, al final del mismo estudio, otra vez nos encontramos con esa Comisión.

244. *Ad Gentes*, n. 19.

245. *Iquitos*, n. 48.

Se proyecta aquí como una estructura ideada para servir de "puente" entre los misioneros (si no son éstos sino las comunidades nativas quienes son responsables de los cambios litúrgicos, su mención aquí no es consecuente con el contenido del No. 47) y la Santa Sede. En su apuro de llegar a una estructura eclesial para promover la renovación litúrgica y para tramitar las debidas autorizaciones, Iquitos evidentemente no había consultado a la legislación pertinente. Pues la Santa Sede no concede las facultades de realizar experimentos en esta materia a las Comisiones Litúrgicas como tal, sino más bien a las Conferencias Episcopales<sup>246</sup>. Aquí también se reflejan las deficiencias del enfoque eclesiológico que se manifiesta en esta parte del Documento.

#### 7.4. El "Epílogo" de Iquitos

En sus palabras finales, el Encuentro recapitula su objetivo principal y sus fuentes inspiradoras, señalando las limitaciones inherentes en el Documento mismo, cuya importancia es subordinada a la acción pastoral. El **Epílogo** dice:

No hemos pretendido en estas páginas recopilar todas nuestras preocupaciones misioneras; sino poner de relieve las bases de una renovada acción pastoral que son exigidas por nuestra realidad y que se desprenden de los nuevos enfoques dados por los documentos del Concilio Vaticano Segundo, de Medellín y de Melgar, como más clara y urgentemente aplicables a esta zona.

Juzgamos que la importancia de todo esto se revelará más bien en nuestra acción pastoral concreta, que en nuestros pronunciamientos teológicos-pastorales<sup>247</sup>.

Vemos que el objetivo principal había sido el de "poner las bases de una renovada acción pastoral" en la Amazonia. Las orientaciones para esta acción se sacan de dos fuentes: "nuestra realidad" y los documentos eclesiales recientes. Es interesante observar que ésta es la primera vez que se nombra a Medellín en el Documento; nunca se citó en el texto (y Melgar se citó una sola vez, al hablar del clero nativo). Aun las citas explícitas del Concilio han sido pocas (cinco). No se menciona el papel decisivo que han ejercido las diversas ponencias, tanto en el análisis de la realidad socio-cultural como en las reflexiones teológicas y en las proyecciones pastorales; sin ellas hubiera sido muy difícil comprender el sentido y las implicaciones de varias afirmaciones en el texto. Tal vez ellas inspiraron su contenido más que los "documentos".

---

246. Cf. *Liturgicae instaurationes*, n. 12 (citado arriba).

247. *Iquitos*, n. 49.

### 7.5. Una recapitulación de las orientaciones de Iquitos

Habiendo examinado en detalle el texto del Documento a la luz de las ponencias y las deliberaciones del Encuentro, y antes de proceder al estudio a las reflexiones posteriores del DMC, intentaremos una breve recapitulación de sus aspectos sobresalientes.

Iquitos partió de un análisis **socio-cultural** de la realidad de la región amazónica, particularmente la situación de los pueblos nativos. El análisis de la situación **cultural** resultó en la acentuación de dos fenómenos generales ligados entre sí: el **pluralismo** de los grupos humanos y la **unidad del "área cultural"** amazónica. El análisis de la realidad **socio-económica** y **política** describió la situación de desintegración, de dependencia, de explotación y de marginación sufridas por los grupos nativos en sus contactos con la "sociedad nacional". El análisis **histórico** buscó identificar a los responsables de estas injusticias y, entre otros, **crítico a los misioneros** que habían menospreciado las culturas nativas y contribuido a su desintegración. Observamos que una atención a la identidad y diversidad de las culturas indígenas ha sido un elemento constante en la reflexión del DMC pero la valoración explícita de la unidad de una área cultural es un énfasis nuevo. Asimismo, una atención a la situación socio-económica de los evangelizados ha sido otra constante pero la acentuación de la dimensión política, y la crítica explícita de los misioneros son elementos nuevos. Estos aspectos del análisis social realizado en el Encuentro encontraron su eco en las reflexiones teológicas y las proyecciones pastorales de Iquitos y, hasta cierto punto, determinaron la selección y la organización de los temas doctrinales.

La **reflexión teológica** de Iquitos se organizó en base a un **esquema eclesiológico**, recalcando cuatro "notas" de la Iglesia, que es o debe ser **misionera, encarnada, transformante** y **"en búsqueda de la unidad"**. Las tres últimas notas reflejan aspectos particulares de la situación analizada previamente. La reflexión sobre la "Iglesia encarnada" se refiere (en parte) a la valoración del **pluralismo cultural**. Aquella sobre la "Iglesia transformante", a la relación entre la actividad misionera y la **situación social** y a la **purificación de la Iglesia misma**. La última, a la valoración de la **unidad del área cultural**. No obstante su esquema eclesiológico, la reflexión doctrinal abarca varios aspectos de la cristología y de la teología de la salvación y de la revelación.

El tema de la "Iglesia misionera", expuesto muy breve y concisamente en dos oraciones, parece tener varias funciones. En primer lugar, al afirmar que la Iglesia es, por su naturaleza, misionera, se establece un lazo con un tema central del Concilio y de los Encuentros de Ambato, Melgar y Caracas. Asimismo, parece contrastar la diferencia entre una Iglesia que concienzudamente es misionera y una "Iglesia no misionera", y también enfatizar que la actividad misionera no es meramente una acción opcional de la cual la Iglesia puede prescindir. La segunda oración, que sitúa la misión de la Iglesia dentro de las misio-

nes trinitarias, también refleja el enfoque misionológico del *Ad Gentes* y de Melgar. Hemos visto cómo las dos ponencias teológicas presentadas en el Encuentro, la de Mons. Samuel Ruiz y la del P. Gustavo Gutiérrez, partieron del mismo principio trinitario y, empleando elementos temáticos idénticos (creación, encarnación, historia de salvación y misión eclesial), desarrollaron dos visiones misionológicas bastante diferentes, aunque no mutuamente contradictorias.

El tema de la "Iglesia encarnada" primeramente establece el paradigma cristológico que debe guiar la acción evangelizadora de la Iglesia: el de seguir el mismo camino que recorrió Cristo en su encarnación. De este principio derivan dos aspectos concretos de la "encarnación de la Iglesia" (un concepto nunca aclarado explícitamente en el Documento). El primero es la solidaridad de la Iglesia misionera con los pobres y sufridos y refleja un tema central de Gutiérrez. El segundo trata de la inserción de la Iglesia y de los misioneros en las diferentes culturas y refleja la temática fundamental de Ruiz. Este segundo aspecto de la "encarnación" eclesial es el punto más desarrollado teológicamente. Se presentan los elementos de la pedagogía revelada en el designio salvador de Dios que establecen las pautas para la actividad misionera. A la "presencia oculta del Señor" en la historia de las culturas, corresponde una acción discernidora de la Iglesia, que descubre en esa historia cultural una "Historia de Salvación". Hemos visto que este tema apareció en las ponencias de Ruiz y de Gutiérrez, pero con esquemas conceptuales y matices muy diferentes. La presencia del Señor en la historia de los pueblos es la base de una "Buena Nueva" contextualizada, a partir de la cual los misioneros van revelando las dimensiones del misterio salvífico. Finalmente, esta presencia toma forma visible por la inserción de los pueblos en la Iglesia visible, en una comunidad con sus propias expresiones culturales de la fe. Hemos visto que la formulación encontrada en el texto de Iquitos fue tan concisa que tuvimos que recurrir a la ponencia de Ruiz para poder apreciar la riqueza de su contenido.

El tercer tema en la reflexión teológica —el de La "Iglesia transformante"— comienza con una consideración sobre las maneras en que las finitudes de la condición humana y el pecado (concretamente en sus manifestaciones sociales) limitan la eficacia salvífica del Señor en la historia. En esta realidad también la Iglesia busca ser fiel al Señor. Ella busca promover aquellas condiciones que favorezcan la participación libre y consciente de los hombres en el designio divino y contribuir, como profeta y fermento, a la constitución de una sociedad más justa y fraterna. La fuerza transformante es la de la fe, que a la vez ilumina y critica. Se transforma no sólo la sociedad sino también la Iglesia misma. De este modo discreto se introduce en la reflexión teológica de Iquitos el tema de la autocrítica de la Iglesia. Es un tema ya introducido indirectamente en la crítica de la actuación histórica de algunos misioneros que hubieran menospreciado las culturas nativas y sido cómplices en la desintegración de ellas. Esta crítica fue más directa en algunas ponen-

cias, o en los sentidos ya mencionados o en el cuestionamiento del "monoculturalismo" en la Iglesia. Aunque la intención manifiesta en esta crítica fue una purificación evangélica de la Iglesia que le diera una mayor libertad frente a los poderes terrenos y que le impulsara a una acción misionera más fiel al designio del Señor, es posible que algunas otras motivaciones oriundas de ciertas corrientes sociológicas y teológicas contemporáneas se hayan mezclado con ésta. Un resultado de este cuestionamiento de la Iglesia sería la atención dada por el DMC en la gestión de 1975-1979 al tema de la "identidad apostólica" de los evangelizadores.

El cuarto y último tema teológico —"la Iglesia en búsqueda de la unidad"— trata de la valoración teológico-pastoral de la unidad del área cultural amazónica. Al afirmar que la atención evangélica a las culturas implica una valoración no sólo de la identidad e historia de los grupos particulares sino también de la **comunidad** de los diversos pueblos entre sí, se introduce implícitamente una dimensión del **misterio pascual**. Pero la reflexión no llegó a explicitar este punto, quedándose más bien dentro de un enfoque "encarnacionalista" que impulsara a la Iglesia a "hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos" y "encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus estructuras", esperando que la misma unidad estructural de la Iglesia en esa región conduciría a la comunidad deseada. Este último tema también sirve para introducir la tercera sección del Documento.

Esta última sección presenta las **proyecciones pastorales** del Encuentro, divididas en dos partes: la **organización regional** y la **pastoral de conjunto**. Para la organización de la pastoral en la zona se sugiere la creación de una superestructura coordinadora: "el Consejo Regional del Alto Amazonas". Este Consejo prácticamente estaría dotado de las atribuciones de una Conferencia Episcopal regional y buscaría la creación de ésta. Esta estructuración regional parece responder principalmente a tres consideraciones: la impresión de que las jurisdicciones misionales del área sean meros "apéndices de la respectiva Iglesia nacional", la necesidad de contar con una estructura eclesial capacitada para promover una renovación de la pastoral misionera en la zona (la que incluiría algunas experimentaciones, particularmente en la liturgia) y, más básicamente, una atención a la misma unidad de esa área cultural.

Bajo el título "Pastoral de Conjunto" se agrupan varias orientaciones generales y específicas. Primeramente se señalan las implicaciones de la **solidaridad** de los misioneros con los grupos marginados, particularmente con los indígenas. Luego se presentan algunas orientaciones específicas referentes a tres categorías de agentes pastorales: los **laicos**, las **religiosas** y el **clero nativo**. Al considerar este último tema, se urge una "pluralidad de formas de vida sacerdotal", lo que introduce indirecta y directamente (no de un modo explícito) la problemática delicada del celibato presbiteral. Finalmente, se expresa la inquietud del Encuentro de promover **experimentaciones** que conduzcan a una "**liturgia en**

**carnada**". Aquí vimos la influencia que hubiera tenido la ponencia del liturgista José Camps. La complejidad de estos dos temas exigió un comentario nuestro más detallado y extenso.

Aquí podemos observar otra vez que las diversas sugerencias de los Encuentros del DMC de orden estructural habían tenido un impacto histórico menos exitoso de sus orientaciones teológico pastorales. Recordamos que Ambato, Melgar y Caracas habían pedido el reconocimiento jurídico del carácter misional de ciertas zonas del continente, solicitando una revisión de las estructuras eclesíásticas existentes y surgido la creación de un Instituto continental de Pastoral Misionera. Ninguna de estas ideas se tradujo a la realidad. Asimismo, la propuesta de Iquitos sobre la creación de un "Consejo Regional del Alto Amazonas" con su respectiva Comisión Litúrgica no tuvo más éxito. Una de las razones que puede explicar esto es la posibilidad de que los participantes en estos Encuentros tuvieron más éxito en convencerse a sí mismos sobre la idoneidad de estas estructuras que en convencer a otros sectores y niveles de la Iglesia. Otra posible razón fue el no haber aislado las sugerencias más practicables en el contexto eclesial existente (e.g. la creación de un Instituto de Pastoral Misionera) de las solicitudes referentes a cambios jurídicos más radicales. Asimismo, se da la impresión de que se pensó que la modificación de las estructuras de por sí resultaría en una Iglesia más misionera. Es cierto que los Encuentros de Ambato, Melgar y Caracas dieron mucha importancia a la mentalización de toda la Iglesia sobre la problemática misionera, pero en Iquitos se da la impresión de que los misioneros estaban convenciéndose a sí mismos y no a los demás. Durante la gestión de 1975-1979, el DMC daría menos importancia a las propuestas de reforma estructural y más énfasis a la concientización misionera de toda la Iglesia latinoamericana a base de una visión teológica más clara y más profunda.

#### 7.6. Observaciones sobre la teología expuesta en Iquitos

Ya que nuestro estudio trata principalmente del enfoque teológico del DMC, revisaremos brevemente el "marco doctrinal" de Iquitos. Primeramente consideraremos el contexto de una reflexión y sus rasgos generales y luego examinaremos algunos aspectos particulares.

Iquitos se situó en un contexto temporal, ambiental y eclesial particular. Ya habían pasado más de cinco años desde el Concilio Vaticano Segundo y casi tres desde el Encuentro de Melgar y la Conferencia de Medellín. En Melgar, la influencia del Concilio fue clara, sustanciosa y decisiva. En Iquitos, en cambio, esta influencia fue ya más remota e indirecta, a excepción notable de la orientación conciliar presente en la ponencia de Mons, Ruiz. Se observan no pocos elementos de la reflexión teológica de Melgar (también gracias al aporte de Ruiz) reflejados en el texto de Iquitos, pero casi nunca se citan explícitamente. Y aunque algunos de los temas y marcos conceptuales característicos de Medellín (pero también típicos del ambiente eclesial contemporáneo) se recogen

en Iquitos —e.g., la liberación y la pastoral de conjunto—, no se ve una dependencia directa en textos particulares.

Ya hemos observado anteriormente que la reflexión del DMC desde sus comienzos se nutrían de dos fuentes principales: la doctrina conciliar y las corrientes teológico-pastorales contemporáneas de América Latina. En Iquitos, el balance se inclina hacia la segunda. Parece que las ponencias presentadas en el Encuentro mismo tuvieron una influencia más fuerte que la de los documentos eclesiales anteriores, aún los del Episcopado Latinoamericano y los del DMC mismo. ¿Sería esto porque las ponencias correspondieron más exactamente a las inquietudes y las búsquedas inmediatas de los misioneros?

Los participantes en Iquitos contemplaron una realidad humana y pastoral inquietante. Vieron a los pueblos indígenas amazónicos, ricos en sus valores y organismos culturales amenazados no sólo en su integridad cultural sino también en su misma sobrevivencia biológica por las acciones y políticas explotadoras de las respectivas “sociedades nacionales”. Reconocieron que algunas formas de acción misionera contribuían a esta situación. Buscaron, entonces, una orientación teológica directamente pertinente a esta situación multidimensional. Desearon proponer un enfoque que valorara tanto la identidad cultural de los diversos pueblos amazónicos como también la unidad de esa área cultural, y que impulsara una acción evangelizadora cuyo fruto sería no sólo la transformación de un orden social opresivo sino también la purificación interna de la Iglesia. Las ponencias presentadas en el Encuentro contribuyeron no sólo a establecer los parámetros conceptuales dentro de los cuales esta realidad fuera descrita y analizada sino también a proponer una visión de lo que debería ser el programa de acción de la Iglesia misionera en esa zona.

Encontramos, entonces, en Iquitos un enfoque teológico **bipolar**, centrado en la **Iglesia que evangeliza** y en la **situación de los pueblos evangelizados**. Vemos que el esquema organizativo en su reflexión es **eclesiológico**, pero no **eclesiocéntrico**. Hubiera sido eclesiocéntrico si comenzaba desde la Iglesia y se terminaba otra vez en ella. Comienza más bien del designio salvífico de Dios y responde a la situación de los pueblos (el fin escatológico de la misión es discernible en algunos textos pero no se enfatiza tanto; se acentúa más lo histórico que lo teológico). Pero el carácter eclesiológico del esquema es evidente. Todas las reflexiones se agrupan bajo cuatro subtítulos que describen lo que la Iglesia evangelizadora de la Amazonia debe ser: **misionera, encarnada, transformante y en búsqueda de unidad**. Como ya observamos antes, las tres últimas “notas” corresponden a las características sobresalientes de los pueblos amazónicos. Así la eclesiología de Iquitos fue configurada concretamente (pero no sustancialmente) por su análisis de la situación humana. No se presenta una eclesiología completa en el Documento; tampoco es libre de ciertas deficiencias. Estas se detectan más claramente en las “proyecciones pastorales” del Encuentro (particularmente las referentes

a la liturgia) que en su reflexión teológica. En nuestro análisis del texto ya señalamos algunas de esas deficiencias o ambigüedades: una visión "purista" de la Iglesia que incluye a los justos pero excluye a los pecadores, una posible instrumentalización política de la Iglesia y de la liturgia, y una posible exageración de la localidad de la Iglesia (una dimensión indispensable) hasta el punto de menospreciar su universalidad. Pero estas deficiencias (muchas de ellas sólo insinuadas y no patentes en el texto) no quitan de la eclesiología fundamental de Iquitos su consistencia con la doctrina conciliar, como ya hemos demostrado en el análisis del texto. Esta eclesiología de Iquitos también supone una visión teológica más completa, como veremos en los párrafos siguientes.

La preocupación central de Iquitos fue la de motivar una acción misionera que sería fiel al designio de Dios revelado en el "camino de Cristo" y fiel a la situación concreta y a la vocación de los pueblos amazónicos. El Encuentro no pretendió trazar las líneas de una síntesis misionológica completa (tal como la de Melgar) sino más bien buscó iluminar ciertos puntos particulares en su reflexión teológica. Sin embargo, podemos decir que Iquitos **dio por supuesta la teología de la misión** introducida y desarrollada por el Concilio y luego re-expresada por Melgar. Podemos ver una referencia de ésta (tal vez suficientemente clara) en el primer punto de su "marco doctrinal": la **Iglesia misionera**. Es el único punto no directamente referido a algún aspecto de la realidad amazónica y es el más breve y conciso de todos. Tal vez lo que más fácilmente puede explicar la misma existencia de un punto tan breve y "no funcional" al mismo inicio de la reflexión teológica es esa referencia implícita a una visión misionológica global. Pero una visión sólo "dada por supuesta" en un Encuentro, por fundamental que sea, fácilmente puede ser olvidada, privada de sus fuerza orientadora o relativizada con respecto a lo que se afirma explícitamente en un Documento.

La **crístología** de Iquitos parece estar "en función" de su eclesiología, tal como ésta está "en función" de los desafíos concretos de la acción misionera. Esta crístología fluye de la teología de las misiones trinitarias presentada en el **Ad Gentes**: "Como Cristo fue enviado por el Padre, así la Iglesia es enviada a todos los pueblos" (Nº 25). En la evangelización, "la Iglesia ha de recorrer el mismo camino de Cristo" en su encarnación, en su solidaridad kenótica con los pobres y en su asunción de una cultura determinada (Nos. 26 y 27). Aunque el Documento (menos fuertemente que algunas de las ponencias) hace una referencia pasajera a la muerte y resurrección de Jesús, el misterio pascual cede su centralidad a la encarnación. La encarnación de Cristo parece ser valorada de un modo particular no tanto porque se la considera objetivamente el misterio central de la fe cristiana como por su fuerza simbólica de motivar una renovación de la pastoral misionera, como veremos ahora.

Si hay un tema central en la reflexión teológico-pastoral de Iquitos, es el de la encarnación. Y se trata más directamente de la "encarnación de la Iglesia" que la de Cristo. El hecho de que los Encuentros previos

este tema no se apareció en las reflexiones doctrinales sino más bien en las proyecciones pastorales es indicativo de esta intención. Casi todas las ponencias se refirieron a una **pastoral de encarnación** como el modelo de una renovada actividad misionera. Este modelo deriva su nombre e inspiración de la encarnación de Cristo y su contenido concreto de su contraste con otros modelos anteriores, particularmente el de la “adaptación”. La “encarnación” de la Iglesia exige la superación de una actitud de mero “respeto” a las culturas nativas desde una perspectiva occidental. Busca una Iglesia ya no identificada con una “monocultura universal”, y que asumirá una verdadera pluriformidad cultural en sus expresiones de la fe. Pide una nueva forma de presencia misionera entre los pueblos, en que los misioneros se insertan en su vida cultural y se solidarizan con ellos en su liberación integral. Implica la plena participación de los indígenas en el proceso de su propia evangelización, aportando de sus riquezas culturales a la vitalidad de toda la Iglesia. Así vemos que este modelo se inspira en la encarnación de Cristo pero se refiere más directamente a la Iglesia y a los misioneros. Bajo este lema se agrupan los diversos rasgos de la deseada renovación misionera. Como en el caso de otros “slogans”, su valor simbólico puede ser mayor que la claridad de su contenido conceptual.

En Iquitos se presentan también unos elementos de una **teología de la salvación y de la revelación**. La misión teológica de la **salvación** presentada en Melgar es más completa que la de Iquitos. Este depende de aquel Documento y subraya tres elementos principales: 1) la “presencia oculta” del Señor en la historia cultural de los pueblos (un tema conciliar); 2) la inserción de esta historia (o estas historias) dentro de la última historia de la salvación; y 3) la misión reveladora de la Iglesia que discierne y anuncia esta presencia divina entre los pueblos, llevándose a éstos a su plena participación en la Iglesia visible. El aspecto más problemático en la teología es el segundo. En nuestro análisis observamos la necesidad de tener claros ciertos puntos: 1) la historia de la salvación es **coexistente** con la historia humana (en general y de los grupos particulares pero **no se identifica** simplemente con ella; 2) ya que en la historia se manifiesta no sólo la participación de los hombres y pueblos en el designio salvífico de Dios sino también el misterio del pecado, hay que reconocer esta realidad; y 3) dentro de la **historia general** de la salvación se opera una historia especial, manifiesta en el Antiguo y Nuevo Testamento y que tiene un valor propio —constitutivo y normativo— en relación a toda esta historia. Hemos visto que el texto de Iquitos (ilustrado por la ponencia de Ruiz, que parece haberlo inspirado) contiene estos elementos al menos implícitamente. Con respecto a la teología de la revelación expresada en Iquitos, hemos visto que ésta va más allá de Melgar cuando se afirma que los misioneros descubren “la Palabra del Señor... hablando del fondo mismo de estas culturas nativas”. En nuestro análisis vimos que esta afirmación es capaz de varias interpretaciones válidas (una referencia a las “semillas del Verbo”, una interpelación moral, o un reconocimiento de que en su historia, Dios

misericordiosamente ha hablado al corazón de los pueblos), con tal que se tenga claro el carácter objetivo, constitutivo y normativo de la palabra de Dios revelada en Cristo y se evite la idea de una "revelación desde abajo" independiente de esa. Lo que dice Iquitos (aquí y en otras partes) puede ser convalidado teológicamente. Sin embargo, subsiste un problema. Sus formulaciones frecuentemente no son suficientemente claras para excluir ciertas interpretaciones equivocadas, particularmente si uno no tiene en cuenta los presupuestos fundamentales de la teología católica que "se dan por supuesto" en el Documento.

Finalmente en esta recapitulación del enfoque teológico de Iquitos debemos señalar la importancia de un tema "latente" que apareció de diversas maneras en el Encuentro: el de la crítica interna de la Iglesia. Ya vimos en nuestro análisis que el Concilio mismo había hablado de la necesidad de una purificación constante en la Iglesia peregrina para que ella fuera un testigo más fiel de Dios y de su designio salvífico en el mundo (LG 8 y GS 19). Asimismo, Melgar observó cómo el peso de la herencia socio-cultural del occidente con la cual se carga la Iglesia impide su inserción en diversas culturas (Nº 4). En Iquitos, esa crítica se expresó de diversos modos y se introdujo otra dimensión: la connivencia de la Iglesia o de los misioneros con un orden social injusto. Aunque el tono del Documento mismo es sereno, el de varias ponencias es más agudo. Tal vez lo más significativo en esta crítica no es tanto su preocupación válida por la purificación evangélica de la Iglesia como su introducción de una actitud que cuestiona la validez de las expresiones históricas de la fe, relativizando su contenido o su carácter normativo, y que comienza a contraponer una Iglesia "jerárquica e institucional" a otra que surge "desde el pueblo". Esta actitud afecta negativamente la misma capacidad de los misioneros (y de otros) de "pensar con la Iglesia" y de tener presente lo que "se da por supuesto" en ciertas formulaciones teológico-pastoral no tan precisas. Admitamos que no podemos encontrar en el Documento mismo una manifestación clara de esta actitud, pero seríamos ingenuos si negáramos categóricamente que ella estuviera presente en la mente de algunos participantes en el Encuentro, condicionados por algunos participantes en el Encuentro, (con respecto a los análisis meramente sociológicos de la realidad humana y pastoral, la acusación de que los misioneros fueran culpables de la desintegración de las culturas nativas, el tono políticamente comprometedor de algunas afirmaciones y la imposibilidad de una celebración litúrgica donde hay injusticias) se puede explicar, al menos en parte, la reacción de algunos de esta actitud. De todas maneras, el DMC en su gestión de 1975-1979 tendría que prestar atención a este fenómeno de la autocrítica de la Iglesia y a sus consecuencias concretas.

Podríamos añadir alguna observación sobre la influencia de la antropología cultural y de la nueva "teología de la liberación" en el enfoque teológico-pastoral de Iquitos. Pero preferimos reservar nuestro examen del primer punto hasta el próximo capítulo de nuestro estudio, que trata del periodo de 1972-1974, en que el aporte de la antropología al

enfoque del Departamento se ve más claramente. Además, en Iquitos esta influencia se manifiesta más en el análisis social (donde vemos no sólo la ayuda prestada por esta ciencia en el conocimiento de las culturas nativas sino también su crítica de la actuación de los misioneros) que en la reflexión doctrinal (donde el desarrollo del tema cultural es más propiamente teológico y pastoral). Con respecto a la teología de la liberación, sería difícil aislar el aporte de una línea particular (e.g., de Gutiérrez) de la influencia de las orientaciones de Medellín y de las corrientes generalizadas en la Iglesia latinoamericana contemporánea. Hay dos temas particulares de la ponencia de Gutiérrez que encuentran su eco en el Documento: la solidaridad con los pobres como una dimensión de la "encarnación" eclesial y la realidad histórica del pecado en sus manifestaciones sociales.

Hemos intentado un análisis bastante detallado del Encuentro de Iquitos, a base no sólo de su Documento Final sino también de las ponencias en él presentadas y otra documentación auxiliar, por varios motivos. En primer lugar, éste fue el único Encuentro que organizó el DMC durante las gestiones presididas por Mons. Ruiz y tipifica su orientación durante este período. En segundo lugar, Iquitos es representativo de un período en que la reflexión del DMC, aunque todavía basaba fundamentalmente en la visión misional conciliar, se nutre más decididamente de corrientes latinoamericanas contemporáneas. Finalmente, las variadas temáticas, inquietudes y búsquedas expresadas en Iquitos y tipificadas por él impulsaron al DMC desde 1975 a buscar una visión teológica más coherente, clara y profunda.

## CAPITULO VIII

### UN PERIODO DE CONSOLIDIFICACION Y DE TRANSICION

(LA GESTION DE 1972 - 1974)

#### 8.1. La situación del DMC a fines de 1972

La primera gestión del DMC presidida por Mons. Samuel Ruiz, cuyo punto culminante había sido el Encuentro de Iquitos, llegó a su conclusión con la realización de la XIV Asamblea Ordinaria del CELAM celebrada en Sucre (Bolivia) en noviembre de 1972, en el cual el obispo mexicano fue reelecto por otro bienio<sup>1</sup>. El periodo entre el Encuentro de Iquitos y la Asamblea de Sucre fue un tiempo de intensa actividad para el DMC<sup>2</sup>. Durante ese año y medio el Departamento preparó para la publicación tres libros conteniendo la documentación de los Encuentros de Melgar, Caracas e Iquitos<sup>3</sup>, realizó más de diez trabajos de investigación y planeación en diferentes áreas del Ecuador, de México y de Panamá<sup>4</sup>, dio 21 cursos de antropología y teología misioneras a diferentes niveles (4 continentales, 2 regionales y 15 locales)<sup>5</sup>, participó en varios encuentros pastorales y programó otros para el futuro<sup>6</sup>, y también estuvo presente en varias reuniones de los indígenas mismos en el

1. Cf. *Documentación CELAM*, Año V, N° 26, p. 471.

2. Cf. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *Informe* presentado a la XIV Reunión Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano, presentado por MONS. SAMUEL RUIZ GARCÍA (Pdte.) y el P. ALFONSO GORTAIRE (Strio. Ejvo.), con la fecha de Noviembre de 1972 (sin lugar), pp. 28 más 5 pp. de anexos; citado como: *Informe DMC 1972*.

3. *Ibid.*, p. 20. Los libros son: *Antropología y Evangelización, Col. DMC, N° 1* (reimpresión de la documentación de Melgar); *La Pastoral en las misiones de A. L., Col. Iglesia Nueva, N° 12* (los Documentos finales en los 3 Encuentros) y *Antropología y teología en la acción misionera* (la documentación de Iquitos).

4. *Ibid.*, p. 18

5. *Ibid.*, pp. 18-19.

6. *Ibid.*, pp. 19-20.

Ecuador, Guatemala, México y Panamá<sup>7</sup>. Asimismo, el DMC estaba en contacto con varios proyectos, centros e instituciones de carácter misionero (e.g., la S. C. para la Evangelización de los Pueblos, las Obras Misionales Pontificias, varios Institutos y Asociaciones misioneros), ecuménico (la "Unión [¿Consejo?] Mundial de Iglesias", las Sociedades Bíblicas Unidas y un movimiento luterano) e indigenista (varias Facultades universitarias de Antropología el Instituto Indigenista Interamericano y la UNESCO, con la cual buscó desarrollar un programa para la formación de personal e investigación de áreas indígenas)<sup>8</sup>.

Un cambio significativo en la estructuración interna del Departamento fue la atribución de responsabilidades regionales a los Obispos miembros de su Comisión Episcopal. Cinco grandes áreas geo-culturales fueron identificadas: 1) la meso-americana (México y los países centro-americanos); 2) la del Caribe; 3) la andina; 4) la amazónica-Orinoco; y 5) las áreas morenas<sup>9</sup>. Asimismo, se señaló la existencia de "otros sectores": marginados o pueblos de minorías étnicas que entran en la atención del Departamento pero todavía no atendidas específicamente por él<sup>10</sup>. Un grupo de veinte expertos (misioneros, teólogos y antropólogos) fue nombrado para colaborar al DMC en sus programas en favor de esas áreas culturales<sup>11</sup>. Así se buscó traducir a programas concretos la inquietud indeterminada de la Conferencia de Río sobre la atención misionera a los "indios y gente de color"<sup>12</sup>, la que adquirió una mayor precisión en Melgar cuando ese Encuentro llamó la atención a las diversas "situaciones misioneras" existentes en el continente<sup>13</sup>. El DMC proyectó varios encuentros regionales para el período 1972-1974 para promover y orientar la pastoral misionera en esas áreas<sup>14</sup>.

---

7. *Ibid.*, pp. 20-21.

8. *Ibid.*, pp. 21-22; el Anexo No. 2 del *Informe* describe las relaciones entre el DMC y la UNESCO, las cuales se desarrollaban "con las debidas reservas" y en consultación con la Secretaría del Estado en el Vaticano, que demostró un interés alentador en el proyecto.

9. *Ibid.*, pp. 2-3. Sobre las áreas morenas, en *Informe* dice: "En el continente se encuentran concentraciones numerosas de población de color con características culturales y en situaciones muy diversas que exigen una atención pastoral específica. Las costas pacíficas de Ecuador, Colombia, Panamá y hacia el Atlántico: Colombia, Venezuela, Guayanas, el Caribe, Centroamérica y el Brasil, mantienen estas poblaciones. La dificultad de armar un trabajo coordinado no ha permitido aún desarrollar una línea pastoral expresa del Dpto. en beneficio de estas Iglesias".

10. *Ibid.*, p. 3. El *Informe* observa que el DMC ya ha estado en contacto con grupos norteamericanos culturalmente relacionados a la realidad latinoamericana: las minorías hispanas en los Estados Unidos y los indígenas de ese país y Canadá.

11. *Ibid.*, pp. 1-2. Ya que el autor de este estudio fue uno de los "expertos", él puede atestiguar que, al menos en unos casos los contactos con el DMC eran sólo ocasionales.

12. Cf. *Río*, pp. 71-73.

13. *Melgar*, nn. 14-19.

14. *Informe DMC 1972*, pp. 22-23.

Aparentemente, la decidida atención del DMC en favor de estas poblaciones culturalmente particulares (y concretamente, los indígenas) y su promoción de una pastoral específica que valorara su propia identidad, hasta la formación de Iglesias autóctonas entre ellas, había suscitado una reacción crítica y negativa: ya que estos grupos tienden a ser "integrados" a la respectiva "sociedad nacional", tales esfuerzos serían una pérdida de tiempo y de energías<sup>15</sup>. El **Informe** departamental responde a esta crítica presentando dos "consideraciones teóricas" (sobre el concepto de "Indio" y el de la "integración") y un hecho contemporáneo: el despertar del llamado "poder indio".

El Informe observa que el concepto de "Indio" no se basa tanto en la aplicación de ciertos criterios raciales, lingüísticos y culturales como en un contexto histórico determinado: el del "sistema colonial". Dentro de este sistema, se le niega al indígena una identidad propia y se lo define en términos globales referentes a su relación con el sector dominante de la sociedad colonial. El término "indio" identifica al "colonizado". Aunque en el siglo XIX se cambió el sistema político con la creación de los estados nacionales, perduran todavía las estructuras de relaciones económicas y sociales establecidas anteriormente, las que suponen la superioridad racial o cultural de los "civilizados"<sup>16</sup>. Finalmente se presenta una distinción entre el concepto de "Indio" y el de "Etnia":

El indio, como hemos visto, aparece más bien una categoría resultado de la situación colonial. La etnia es más bien una categoría descriptiva que define la trayectoria histórica de los diversos grupos que mantienen su identidad propia y distintiva. En este sentido, la desaparición de la situación colonial, no implicaría la desaparición de las etnias, sino por el contrario, abriría la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan en conductores de su propio destino<sup>17</sup>.

Aquí vemos insinuada una relación entre la valoración de las etnias y la transformación del orden social vigente.

El Informe luego examina el problema de la "integración" de los indígenas a las sociedades nacionales y cuestiona el juicio de que este proceso sea inevitable o que sea la única opción para el futuro de las minorías étnicas. Más bien se observa una crisis actual en el proceso de la integración. Se citan los ejemplos de otras minorías (e.g. los negros y los chicanos en los Estados Unidos) que ya no buscan una mera integración en la sociedad nacional sino más bien una afirmación y valoración de su propia identidad étnica. Asimismo, se nota el crecimiento de

15. Ibid., p. 14. No es claro si esta crítica se dio en el CELAM mismo y más bien en otro contexto eclesial.

16. Ibid.

17. Ibid., p. 15.

mográfica de la población indígena en números absolutos, y dos factores paradójicos: 1) la misma política proteccionista de los gobiernos que ha controlado políticamente a los indígenas también ha permitido su mantenimiento; y 2) el proceso de modernización industrial ha disminuido la demanda de obra no cualificada, lo que repercute negativamente en el proceso de integración. En este contexto, se ve una nueva toma de conciencia entre los indígenas mismos: un "indigenismo de los indígenas", protagonizado y definido por ellos<sup>18</sup>.

Así se llama la atención del CELAM y de la Iglesia latinoamericana sobre un nuevo acontecimiento: el surgimiento del "poder indio". Se observa que dos factores históricos han contribuido a este despertar indígena: una reacción contra la manera en que las sociedades nacionales tratan injustamente a ellos y, positivamente, una acción evangelizadora que valora sus culturas, que les hace conscientes de su dignidad, que defiende sus derechos y que contribuye a su unidad. Se citan algunos ejemplos contemporáneos de ese despertar en varios países. Se concluye afirmando que el objetivo fundamental del DMC en la promoción de Iglesias autóctonas en América Latina no sólo responde a esta realidad sino también se fundamenta en las orientaciones misioneras del Concilio Vaticano II<sup>19</sup>.

Es en el contexto de esta solicitud del DMC por el nacimiento de la Iglesia entre los pueblos culturalmente particulares que podemos comprender mejor las "líneas doctrinales" del Departamento, expuestas en detalle en el mismo **Informe**.

## 8.2. Las líneas doctrinales del DMC a fines de 1972

Tenemos dos documentos que revelan la orientación del DMC en el período de 1972-1974, ambos presentados en el contexto de las Asambleas Ordinarias del CELAM, una al comienzo de esa gestión y la otra al finalizar esa. El primero es el **Informe** departamental al que ya nos hemos referido aquí. El otro, son las **Observaciones** entregadas por Mons. Ruiz a su sucesor en la Presidencia del DMC, Mons. Roger Aubry, cuando éste fue elegido en noviembre de 1974; lo consideraremos en su oportunidad. Sólo notamos la existencia de otra documentación auxiliar correspondiente a este bienio, concretamente unas ponencias presentadas por Mons. Ruiz en varias ocasiones en 1973 y 1974, y cuyo contenido teológico es virtualmente idéntico a lo expuesto en otros documentos considerados en este estudio<sup>20</sup>. Ya que nuestra metodología para el período

18. Ibid., pp. 15-16.

19. Ibid., pp. 16-17; se cita AG 6c: "Deben crecer de la semilla de la Palabra de Dios, en todo el mundo, *Iglesias particulares autóctonas*, suficientemente fundadas y dotadas de propias energías...".

20. MONS. SAMUEL RUIZ, "Cómo buscan los cristianos la justicia en América Latina" (presentado en el encuentro de CICOP 73 en Dallas, Texas), publicado en: *Misiones Extranjeras*, No. 15 (mayo-junio, 1973), pp. 65-81;

do de 1967-1974 consiste principalmente en el estudio de los documentos producidos en los Encuentros del DMC, no intentaremos un análisis completo de las orientaciones doctrinales contenidas en el **Informe** de 1972 y las **Observaciones** de 1974; nos limitaremos a presentar un resumen de sus contenidos, haciendo algunas observaciones oportunas sobre algunos puntos particulares, para presentar una visión panorámica del desarrollo de la reflexión misionológica del DMC durante estos años.

El Informe presentado por el DMC al CELAM a fines de 1972 (y que, dada la continuidad en sus directivos, representa sus orientaciones al inicio de la gestión de 1972-1974) ofrece una síntesis misionológica bastante completa<sup>21</sup>. Es una reflexión muy superior a las expuestas en los Encuentros de Caracas y de Iquitos y no sólo recapitulan los temas anteriores sino también los organizan de un modo nuevo, introducen otros temas y matices y explicitan algunos conceptos que estaban presentes sólo implícitamente en la reflexión anterior, particularmente la teología de la revelación y la centralidad del misterio pascual.

Las "Líneas doctrinales del DMC" se dividen en tres partes mayores: "Revelación y Misión", "Misión y Salvación" e "Iglesia y Misión". Cada parte contiene varios puntos sobre aspectos teológicos particulares referentes a la problemática misionera. Cada uno de estos consiste en una concatenación de textos bíblicos y conciliares que sirven para apoyar el argumento teológico propuesto. De estos principios se deducen las aplicaciones concretas para la orientación de la actividad misionera.

### 8.2.1. "Revelación y Misión"

Esta primera área de reflexión contiene cinco puntos. El primero establece un **principio general**, que "la actividad misionera no tiene ningún sentido fuera del contexto de la Revelación Divina", manifestada en la Historia de la Salvación —en función de la cual esa actividad "nace y se orienta"— y plenificada en Cristo. Ya que en toda actividad misionera el agente principal es Dios, "la misión ha de tener... los mismos horizontes que la acción reveladora de Dios, el mismo ámbito que la Pascua de Cristo y el mismo dinamismo comunicado por el Espíritu en Pentecostés"<sup>22</sup>.

---

esta ponencia expone dos puntos teológicos: la *liberación* y la *misión*, y éste resume el contenido del *Informe DMC 1972*. En un curso de Antropología y Teología para la actividad misionera en América Latina tenido en Caracas en agosto de 1974 y coordinado para los Capuchinos por el DMC, MONS. RUIZ presentó dos ponencias publicadas en: *Antropología y teología misioneras*, Ed. Paulinas (Bogotá: 1975): "Iglesia y culturas" (pp. 126-128) y "La evangelización y la justicia" (pp. 170-178). Se observa la creciente inquietud de Ruiz en este período sobre cuestiones de justicia; cf. sus *Observaciones* de 1974.

21. "Líneas doctrinales del D.M.C.", *Informe DMC 1972*, pp. 3-13.

22. *Ibid.*, pp. 3-4.

Los cuatro puntos siguientes recalcan la **pedagogía progresiva** manifiesta en la Revelación. El segundo describe el objetivo (la salvación de todos los hombres), el **contenido** (la Buena Nueva del Reino) y el **método** (el realismo de la encarnación) de esa pedagogía divina. Por consiguiente, la actividad misionera debe proyectarse hacia el mismo objetivo, ser fiel a ese mismo contenido y seguir el mismo método<sup>23</sup>.

El tercer punto enfatiza que la Revelación es un **proceso histórico** situado en el tiempo y espacio. Se hace por “palabras y acontecimientos intrínsecamente ligados” (DV 2). Como revelación histórica, “asume todos los valores del **entorno** cultural del hombre al cual se dirige” y, al asumir la realidad humana, “la proyecta hacia un futuro, cuya configuración depende del compromiso asumido por el mismo hombre”. Son cuatro las consecuencias para la actividad misionera:

[Ella] ha de respetar también la capacidad histórica de opción del hombre...

La misión ha de tener en cuenta que la historia del hombre es, en el fondo, Historia de Salvación, historia de pecado y gracia y que, en esa historia, lo único profano es el pecado, personal o institucionalizado.

La misión ha de ser fiel a los dos polos de la Revelación..., buscando conocer a fondo los acontecimientos pasados y presentes de la cultura, para interpretarlos y dinamizarlos a la luz de la única Palabra, dicha una vez por siempre, que es Cristo (GS 4a).

Finalmente, ... la misión tiene que huir de todo tipo de “angelismo” y asumir la realidad concreta del hombre, con el cual ha de comprometerse como agente de cambio hacia un futuro, escatológicamente abierto para la segunda venida del Señor<sup>24</sup>.

Así, varios temas ya presentes en la reflexión del DMC —la inserción de los pueblos en la historia de la salvación, la acción salvífica de Dios en la experiencia cultural humana y la responsabilidad histórica del hombre para la transformación de la sociedad— se integran y se valoran teológicamente dentro de esta visión de la Revelación.

El cuarto punto (inspirado en AG 3) recalca el carácter progresivo de la revelación: se realiza en diversas **fases**: la cósmica, la primitiva, la abrahámica, la mosaica y profética y la de la plenitud en Cristo. Por consiguiente, la actividad misionera debe obedecer esta progresividad de la pedagogía divina:

23. Ibid., p. 4.

24. Ibid., p. 4.

Eso exige de la misión un esfuerzo prioritario de tipo teo-antropológico para descubrir en qué fase de la revelación se encuentra determinada cultura...

Determinada esa realidad, la misión, fiel a la progresividad de la Economía de la Salvación, debe establecer... las etapas para su actividad, etapas que deben ser pacientemente llevadas a cabo <sup>25</sup>.

Aquí vemos por vez primera un neologismo acuñado para expresar la armonización deseada entre los enfoques antropológico y teológico en misionología: la "teo-antropología"; este término aparecerá varias veces en la reflexión de Mons. Ruiz. No se ve muy claramente cómo las fases "abrahámica, mosaica y profética" se verifiquen en una determinada cultura. Tal vez los paralelismos (indicados en algunas ponencias de Ruiz) entre ciertas creencias y prácticas religiosas veterotestamentarias y las de las culturas indígenas sean una búsqueda en este sentido.

El quinto punto afirma que "la progresividad de la Revelación divina coincide con un creciente proceso de encarnación":

Es revelación encarnada en el mismo mundo (DV 3); es revelación en los acontecimientos históricos (DV 2); es revelación en plenitud, cuando la Palabra se hace carne (DV 4)...

No hay misión sin encarnación. La misión tiene que realizar, ella también, en total pobreza, el misterio de la condescendencia divina de Aquel "... que se despojó a sí mismo..." (Fil. 2, 6-8).

Tratándose de la actividad misionera, esa encarnación no puede ser superficial, sino que debe tener la misma profundidad de la encarnación del Verbo. Ha de ser, por eso, encarnación socio-cultural, como la de Cristo en la cultura judía... Ha de ser encarnación del mensaje, dentro de los valores y categorías de la cultura, y no solamente en el idioma..., favoreciéndose inclusive el apareamiento de una teología... [y] de la Liturgia... en moldes autóctonos... Ha de ser encarnación, en cuanto se posibilite la misma comunidad eclesial nacer y desarrollarse, con estructuras o configuración propias, en lo que a sacerdocio, laicado, vida religiosa, disciplina se refiere... <sup>26</sup>.

Aquí el tema central de Iquitos —el de la "encarnación"— se inserta dentro de una visión teológica más completa.

25. Ibid., pp. 4-5.

26. Ibid., p. 5.

### 8.2.2. “Misión y salvación”

La segunda área de reflexión es la de la soteriología. Las relaciones entre la teología de la salvación y de la actividad misionera se exponen en seis puntos.

El primer punto se refiere a la **universalidad** de la voluntad salvífica de Dios, de la cual la Iglesia es signo. Por consiguiente:

La actividad misionera no puede atropellar esa misteriosa acción salvífica universal de Dios, en las culturas. Animada de un gran espíritu de fe, debe la misión detectar “las semillas del Verbo, ocultas en las culturas...”.

La misión debe evitar todo espíritu de fanatismo o sectarismo, sabiendo que “todos los hombres están llamados a la unidad católica del pueblo de Dios...”<sup>27</sup>.

Habiéndose afirmado este principio general, se procede a la consideración de otros aspectos del plan salvífico de Dios.

El segundo punto declara que “la salvación es para el hombre todo entero y, con él, para toda la creación”. Ya que Cristo, al asumir la naturaleza humana, la sana, la salvación es para el hombre todo entero:

La salvación bíblica abarca la persona humana en todos sus aspectos pues Cristo, asumiendo una naturaleza humana concreta, asumió, en ella, nuestra condición histórica, social, económica, política, cultural...<sup>28</sup>.

Esto implica que la actividad misionera debe orientarse hacia la **liberación integral** del hombre:

La misión tiene que convencerse de que la Salvación que anuncia —si es fiel a la salvación bíblica— consiste en una reorientación total de la Historia personal y colectiva del hombre. La misma S. Escritura presenta esa salvación... como un proceso de liberación...

Anunciar la salvación bíblica es desencadenar, por eso un proceso de liberación integral del hombre contra todo tipo de esclavitud que, hoy, pecaminosamente lo somete.

El misionero debe saber que anunciar esa salvación implicará, casi siempre, para él una participación más fuerte en la Cruz de Cristo...<sup>29</sup>.

27. Ibid., p. 6.

28. Ibid., p. 6. Aquí no se cita un texto conciliar particular; más bien se refiere a la *Gaudium et spes* en general, recalcando su “sentido... por excelencia misionero”.

29. Ibid., pp. 6-7.

Esta valoración teológica del aspecto socio-temporal de la actividad misionera, ya introducida en la reflexión sobre la **historicidad** de la Revelación, se desarrolla aún más en el punto siguiente.

El tercer punto recalca que la salvación es **intra-temporal**:

La salvación bíblica es realidad ya presente, aquí y ahora, y no una realidad que deba manifestarse exclusivamente en un "más allá.. La salvación escatológica no vendrá, como un **deus ex machina**, sino que tiene, ya aquí, su preparación y anticipación...

Por consiguiente,

La actividad misionera no puede, pues, anunciar un mensaje salvífico a-temporal...; lo cual en nada disminuye, antes por el contrario, aumenta la importancia de la misión que les incumbe [a los cristianos] de trabajar con todos los hombres, en la edificación de un mundo más humano<sup>30</sup>.

De estas consideraciones sobre las dimensiones integrales y temporales de la salvación, se pasa a contemplar su mismo centro.

El cuarto punto afirma que "**la salvación divina tiene su centro en el misterio pascual de Cristo**, hecho el Señor y en quien todas las cosas y todos los hombres están recapitulados". Esta reflexión considera sobre todo las implicaciones de la pasión y exaltación del Señor para la historia y la humanidad:

La Pascua del Señor es el marco decisivo de la Historia de la Salvación y nos revela los horizontes inmensamente ampliados de la salvación de Dios: En la Pascua del Señor todo el universo "pasa" a un nuevo régimen...; toda la humanidad "pasa" radicalmente de una situación de no-pueblo a sí-pueblo de Dios...

Así, la actividad misionera ha de tener en cuenta que todos los hombres, y no sólo los cristianos, "de manera misteriosa y en grado diferente, ya están bajo el influjo salvífico de la Pascua del Señor..."<sup>31</sup>. La afirmación explícita de la centralidad del misterio pascual es en sí misma significativa, particularmente cuando consideramos el relativo silencio sobre este punto en las reflexiones del DMC después de Melgar. Sin embargo, se da la impresión de que aquí, es sólo un punto doctrinal entre otros, y no el verdadero centro y fundamento de toda esta reflexión misionológica.

El quinto punto parte del concepto de que todos los hombres participan de diversas maneras en el misterio pascual y afirma:

30. Ibid., p. 7.

31. Ibid.

La salvación centrada en el misterio pascual del Señor puede realizarse de muchas maneras, dependiendo de las situaciones religiosas en las que se encuentra el hombre, si en él hay buena fe, autenticidad y sinceridad. El Concilio Vat. II, sabiamente reconoce esa pluralidad de caminos hacia la única salvación, al decir: "Dios, por los caminos que él sabe, puede traer a la fe... a los hombres..." (AG 7a)... La ... Lumen Gentium (13-17) describe sumariamente estos caminos. Esa doctrina, lejos de mermar la **actividad misionera**, la impulsa, con dinamismo nuevo, a un **diálogo salvífico** (sin ninguna prisa, angustia o fanatismo) **con todos los ambientes humanos**, sea ambientes "todavía no creyentes" sea "ambientes ya-no creyentes"<sup>32</sup>.

Aquí, al último, veremos una referencia implícita al análisis de las "situaciones misioneras" hecho en Melgar, en el cual se destacan no sólo los grupos no evangelizados sino también los descristianizados<sup>33</sup>. Al final de este punto se añade una reflexión sobre la **purificación interna de la Iglesia** que es necesaria en este diálogo con aquellos que están en diversos "caminos" hacia la salvación:

El equipo misionero, él mismo, tiene que preguntarse sobre su autenticidad y sinceridad cristiana y realizar en sí mismo esa perenne conversión a la originalidad del Evangelio.

La Iglesia entera tiene que revisar su actitud pastoral y misionera, preguntándose si su acción evangelizadora está revelando el verdadero Dios, o antes velándolo... (GS 19c)<sup>34</sup>.

Aquí vemos no sólo el eco de un tema insinuado en Iquitos (v.g., la "autocrítica evangélica" de la Iglesia) sino también la introducción de un acento nuevo: se señala al "equipo misionero" como sujeto privilegiado de la evangelización<sup>35</sup>. Este acento se repite también en el punto siguiente.

El sexto punto enfatiza que "la salvación bíblica es **comunitaria**", ya que Dios quiere "santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con los otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara de verdad y le sirviera (LG 9a)". Se observa que la acción salvífica de Dios en el Antiguo Testamento tiene su cumbre en la formación del pueblo de Israel, y en el Nuevo, en la creación de un nuevo pueblo en Cristo. Este principio implica que "la actividad misionera, an-

32. *Ibid.*, p. 8.

33. *Melgar*, nn. 15, 18 y 19.

34. *Informe DMC 1972*, p. 8.

35. En los documentos anteriores, se habló simplemente de la *Iglesia* o de los *misioneros* como sujetos de la misión. El hecho de que el DMC durante este período se dedicaba a varios programas de formación y planeación para grupos locales de evangelizadores puede explicar este nuevo acento.

tes de ser predicación debe ser inserción en la comunidad humana y promoción de la comunidad del hombre (el poder indio, por ejemplo)". 12a)"<sup>36</sup>.

### 8.2.3. "Iglesia y Misión"

La tercera área de reflexión teológica considera varios puntos de la eclesiología, expuestos en siete puntos.

El primer punto, afirma la **naturaleza misionera de la Iglesia**, entrelaza varias ideas:

El mandato misionero de la Iglesia no se basa en un texto bíblico (Mt. 28, 18-20) sino en todo el contexto de la Historia de Salvación, como plan salvífico universal de Dios. La Iglesia es misionera, en cuanto manifestación progresiva del misterio pascual... [y] en cuanto... está perennemente animada e impulsada por el Espíritu que no le permite instalarse... Y finalmente es misionera, en la medida en que el Reino de Dios, del cual es signo, es realidad en proceso hacia una consumación... La misión no es, por eso, consecuencia del misterio Pascual... sino que es su manifestación... La misión no es un mandato transitorio, hecho a la comunidad eclesial, como algo optativo, sino que es el alma misma de la Iglesia, en su fase de Iglesia Peregrina: "**La Iglesia peregrina es, por su naturaleza misionera...**" (AG. 2a)<sup>37</sup>.

Aquí vemos no sólo la reiteración de un tema constante en la reflexión del DMC sino también una referencia a unos puntos anteriores (v. g., la historia de la salvación y el misterio pascual) y a los puntos que siguen.

El segundo punto establece la relación entre la actividad misionera de la Iglesia y el **Reino de Dios**:

La Iglesia es signo del Reino, en cuanto en ella, el Reino está revelado en plenitud y hacia él se convierte continuamente... El objetivo de la actividad misionera de la Iglesia no es por eso, promoverse a sí misma como Reino de Dios, sino promover el Reino de Dios, realidad más amplia que la Iglesia, realidad de la cual la Iglesia es signo...

La Iglesia vive de la proclamación incesante de su propia provisionalidad y del absoluto del Reino de Dios: "La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa" (LG 48c)...<sup>38</sup>.

36. Informe DMC 1972. pp. 8-9.

37. Ibid., p. 9

38. Ibid., pp. 9-10.

Observamos que la subordinación de la Iglesia al Reino de Dios (característica de unas corrientes misionológicas contemporáneas cuya influencia aquí sería difícil documentar) es un nuevo tema en la reflexión del DMC. Parece que la última frase citada (v. g., que la Iglesia lleva la imagen de este siglo...) tiene la función de introducir el punto siguiente.

El tercer punto consiste en la observación de que "históricamente, el ejercicio de esa función de signo universal de salvación siempre estuvo condicionado por una **visión eclesiológica** propia del contexto socio-religioso determinado", la que concibe la relación Iglesia-mundo de diversas maneras. Primeramente se describe la eclesiología "constantiniana", en la cual la Iglesia "se instala 'en estado de cristiandad' con sucesivos intentos de establecer un 'Sacro Imperio'". En este modelo, "el mundo es absorbido por la Iglesia y así: 'ser ciudadano del Imperio' implica 'ser cristiano'", y "la misión es implantar la Cruz y dilatar el Imperio". En el siglo XVI, cuando el mundo empieza a emanciparse de la Iglesia, se establece una relación polémica entre ella y sus 'enemigos'. Al deshacerse la unidad de la cristiandad en Europa, ésta se prolonga en el Nuevo Mundo. Y en el siglo pasado, la Iglesia, enfrentado por el capitalismo y el marxismo, comienza a considerarse el "principio vital" y la "animadora del orden social", buscando construir un "mundo católico" con sus instituciones propias y paralelas al lado del mundo secular. Más recientemente, la Iglesia acepta dialogar con un mundo ya autónomo, pero acentuándose la división entre cristianos y no cristianos. Finalmente, esta postura llega a ser superada por la visión eclesiológica del Vaticano II, que "reconoce que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo" (GS 21f) <sup>38a</sup>.

El cuarto punto es muy breve, y dice "En el momento actual, la misión debe ser la expresión de la Eclesiología renovada, cuyos elementos están expuestos en los documentos del Concilio Vaticano II" <sup>39</sup>.

El quinto punto, evidentemente en reacción a la eclesiología constantiniana y en afirmación de la conciliar, afirma:

La Catolicidad de la Iglesia no implica, a ningún título, identificación con la cultura occidental, sino que el **misterio de la catolicidad** puede y exige expresarse dentro de un **pluralismo cultural**. El Concilio... tratándose de las iglesias orientales... [dice:] "La variedad en la Iglesia lejos de ir contra su unidad, la manifiesta mejor" (OE 2b) [y también habla de] "**iglesias particulares autóctonas...**" (AG. 6c).

Como consecuencia de esto,

La actividad misionera, como punto de partida, ha de deshacer toda tensión entre Unidad y Pluralismo, entre Catolicidad y Autonomía, pues no hay ninguna oposición entre una cosa

38a. Ibid., pp. 10-11.

39. Ibid., p. 11.

y otra. La unidad y la Catolicidad de la Iglesia Universal supone y se expresa, como misterio, de la pluralidad y autonomía de las Iglesias particulares.

La actividad misionera “busque descubrir, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en las culturas se contienen” (AG. 11b) y trabaje de tal manera fiel a la acción de Dios, que permita que la comunidad eclesial que va naciendo, nazca y se desarrolle por su propia figura y su manera propia de expresarse en la fe y en la celebración del culto<sup>40</sup>.

Esta insistencia en un verdadero **pluralismo cultural dentro de la unidad católica de la Iglesia** es uno de los temas constantes en la reflexión del DMC desde Melgar; aquí se respalda con una referencia más clara a los textos conciliares relevantes<sup>41</sup>. La última frase citada arriba encontrará desde 1975 su eco en la visión proyectada repetidas veces por Mons. Roger Aubry (el próximo Presidente del Departamento), de que cada Iglesia local tiene que “nacer con su propio rostro —el de su cultura”—<sup>42</sup>.

El sexto punto reitera otro tema constante en el enfoque del DMC: **“Toda la iglesia es misionera y no un sector de la Iglesia”**. Se enfatiza que “la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios” y de todos sus miembros: de los Obispos, los presbíteros, los religiosos y los laicos (se citan los textos conciliares pertinentes). “Por eso, la Iglesia no puede descartar su compromiso misionero en los Heraldos del Evangelio que trabajan en ‘determinados territorios señalados por la Santa Sede’ (AG. 6c)”. Esta afirmación enfatiza dos puntos: primero que la acción misionera no es sólo el asunto de los misioneros “profesionales”; segundo, que esta actividad no puede restringirse a los llamados territorios de misión”. Esta última idea se desarrolla más completamente:

Quando la Sagrada Escritura habla de la misión, en términos geográficos, es para decir que todo el mundo es campo de misión... El impulso misionero de la Iglesia no se agota en los llamados territorios de misión, sino que se expande a todo el ambiente humano, sea un ambiente todavía no-creyente, sea un ambiente ya-no creyente.

Todo el Episcopado Latinoamericano, todo el clero y todo el laicado deben tomar consciencia del mandato misionero y comprometerse con él<sup>43</sup>.

40. Ibid.

41. Se citan aquí no sólo el OE 2 y el AG 6 sino también la GS 58 (la que, con el AG 8, afirma que el Evangelio no está ligado a una cultura determinada; estos textos no se citaron en los documentos anteriores del DMC).

42. Parece que se trata de una coincidencia de intuiciones más que de una influencia textual; Aubry no se refiere a este *Informe* de 1972 en sus exposiciones de esta idea.

43. Informe DMC 1972, pp. 11-12.

Aquí encontramos una referencia no sólo a la necesaria atención evangelizadora a las “situaciones misioneras” dentro de América Latina sino también (más que implícitamente) a la **dimensión universal** de la misión.

El séptimo y último punto trata del carácter jerárquico de la Iglesia y de la adecuación de sus instituciones al servicio misionero. Se enfatiza que “en la Iglesia, la autoridad no es ni aristocrática ni democrática”, porque ella “no estructura su visibilidad en los modelos de la sociedad humana”; “es más que eso: ‘servicio en la caridad’”. Se afirma que:

Todos los elementos institucionales, en la Iglesia, deben estar, pues, al servicio del pueblo...

La misión, como actividad eclesial, se realiza dentro del principio de la jerarquía (Santa Sede, S. Congregación de la Propagación de la Fe, CELAM, DMC, Obispos, etc.). Todos esos organismos deben estar al servicio de la actividad misionera y no bloquearla con peso excesivamente burocrático o jurista...

Esos organismos no pueden detener el dinamismo de la Pascua ni el ímpetu del Espíritu del Señor, sino que han de respetar, encausar los carismas misioneros en la Iglesia: “El Espíritu Santo suscita de muchas maneras el espíritu misionero en la Iglesia de Dios, y, no pocas veces, se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia” (AG. 29c) “.

¿Sería todo esto una reacción del DMC contra una insensibilidad percibida en ciertas autoridades o instituciones eclesiásticas con respecto a algunos de sus planteamientos u orientaciones teológico-pastorales? Sabemos que el Departamento desde Ambato había cuestionado la adecuación de ciertas estructuras eclesiásticas a las realidades misionales, y que había buscado promover el nacimiento de Iglesias autóctonas entre las diversas etnias. No sería extraño si algunos eclesiásticos que no comprendían la base experimental o la visión teológica misionera del DMC serían indiferentes u opuestos a ciertos proyectos suyos.

#### 8.2.4. Conclusiones

Estas **Líneas doctrinales del DMC** se concluyen con seis observaciones finales. Las tres primeras se refieren a la metodología empleada (es un esfuerzo de “vuelta a las fuentes”; es una reflexión predominantemente histórica, “apoyada en la Sagrada Escritura y la Tradición”; y está “abierta a la realidad del hombre de hoy”, a los “signos de los tiempos”). Las dos siguientes enfatizan la necesidad de un “espíritu ecuménico” y de un “diálogo con las culturas a través de las ‘ciencias del hombre’”. Finalmente, se proponen algunos proyectos para el futuro: “abrir una re-

---

44. Ibid., p. 12.

flexión teológica, según las exigencias del ecumenismo”; “intensificar la reflexión teológica, por regiones culturales”; y “llegar a una síntesis de teología bíblica de la Misión y a un ensayo de teoantropología para América Latina”<sup>45</sup>.

Esta visión teológica del DMC hubiera merecido un análisis más detallado y un comentario más completo, de los que no hemos podido realizar debido a las limitaciones impuestas por la metodología empleada en este estudio. Sin embargo, el texto mismo es bastante claro en su exposición y en su argumentación. Además, algunos puntos interesantes ya han sido explorados en nuestros capítulos anteriores. Pues las líneas doctrinales presentadas aquí están en continuidad orgánica con las reflexiones anteriores del DMC, aún si es cierto que introducen algunos esquemas organizativos (e.g. de la Revelación), temas, acentos y matices. El esfuerzo por fundamentar la argumentación en textos bíblicos y conciliares es evidente; por motivos de brevedad, no habíamos citado todos en este resumen.

Normalmente, estos textos se relacionan orgánicamente con la argumentación presentada, pero en algunos casos se nos dio la impresión de que la conclusión teológica aducida (aunque válida en sí) no siempre correspondía al contenido o sentido preciso del “texto-prueba”. De todas maneras, este documento ofrece un testimonio muy valioso sobre la orientación teológica del DMC en este período.

### 8.3. El enfoque teológico-pastoral del DMC en la transición entre gestiones (noviembre de 1974).

La XV Asamblea Ordinaria del CELAM se celebró en Roma, inmediatamente después de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos (el llamado “Sínodo de la Evangelización”), del 29 de octubre al 3 de noviembre de 1974. Durante esa Asamblea Mons. Roger Emile Aubry, Vicario Apostólico de Reyes (Bolivia) fue elegido a suceder a Mons. Ruiz en la Presidencia del Departamento de Misiones del CELAM<sup>46</sup>. Después de esa elección, los obispos se encontraron para considerar los aspectos concretos de la transición entre gestiones y para asegurar una continuidad en la orientación y en los trabajos del DMC. Durante esas conversaciones, Mons. Ruiz entregó a su sucesor unas observaciones escritas sobre las “Líneas teológico-pastorales del Departamento de Misiones del DMC”<sup>47</sup>. Ya que éstas constituyen el último documento que revela

45. Ibid., p. 13.

46. Cf. *Documentación CELAM*, Año V, N° 26 (1980), p. 471.

47. MONS. SAMUEL RUIZ, “Líneas teológico-pastorales del Departamento de Misiones del CELAM” (Roma: nov. de 1974), transcritas en policopiado (inédito) para la Reunión de la Comisión Episcopal del DMC, tenida en Bogotá en agosto de 1975, como el *Anexo 5*, 9 páginas. Una nota al comienzo del documento indica que éste no se presentó a la Asamblea del CELAM sino directamente a Mons. Aubry (p. 1). Citado como: *Observaciones Ruiz 1974*.

la orientación del DMC durante el período de 1972-1974, las examinaremos aquí<sup>48</sup>.

Mientras que el **Informe** Departamental presentado al CELAM a fines de 1972 (y que hemos estudiado en las páginas anteriores) expone las orientaciones **doctrinales** fundamentales del DMC, estas **observaciones** más bien demuestran con mayor claridad el enfoque **antropológico** del Departamento. Este documento supone la visión teológica del anterior y la complementa. Su perspectiva, más que antropológica, es, en la terminología de Mons. Ruiz, "teo-antropológica". Toda la reflexión está centrada en la **evangelización** de los pueblos indígenas en su situación actual para que surjan entre ellos Iglesias particulares autóctonas, y en la capacitación de la Iglesia para esta tarea. Esta reflexión tiene dos vertientes principales: la **evangelización de las culturas** y la **liberación**; ya se comienza a acentuar más la segunda. Dice el párrafo inicial del documento:

Hasta estas fechas el Departamento... más especialmente ha tenido que ver con las culturas minoritarias del Continente denominadas indígenas y es la situación de éstas la que ha venido impulsando la reflexión teológica misionera. Esta situación se ha impuesto, desde el principio, como una situación de pluralismo cultural y gradualmente como una situación de dependencia y de aplastamiento. De ahí las dos vertientes —evangelizadora y liberadora— por donde se ha venido encaminando la reflexión de una praxis misionera, a la luz de las orientaciones del Concilio Vaticano II y de los pronunciamientos de Medellín<sup>49</sup>.

Veremos ahora los contenidos de esta reflexión.

Las "Líneas teológico-pastorales del DMC" en 1974 se exponen en cuatro secciones principales: 1) "Indígena y Cultura"; 2) "Indígena y sociedad nacional"; 3) "Indígenas y acción de la Iglesia"; y 4) "Tarea liberadora". Pasaremos ahora al estudio de estas secciones y de sus puntos particulares.

### 8.3.1. Conceptos antropológicos básicos: Indígena y Cultura

La reflexión comienza con una aclaración de términos y conceptos fundamentales. ¿Qué significa el término **indígena**? ¿Qué quiere decir el concepto de **cultura**? ¿Cuáles son los aportes principales de la antropología sobre las implicaciones de este concepto?

Primeramente, se considera el término **indígena**, en una reflexión semejante a la presentada en el Informe de 1972:

48. Ya observamos la carencia de otros documentos relevantes del DMC durante esa gestión. Se realizaron algunos cursos y otros programas a varios niveles, pero ningún Encuentro Oficial.

49. *Observaciones Ruiz 1974*, p. 1.

Cuando hablamos de "indígenas" e "indios" estamos ya utilizando un término ambiguo y de amargo contenido. Nacido de una equivocación histórica, esconde una carga discriminatoria y opresiva, pues el vocablo niega personalidad a los diferentes grupos étnicos existentes a lo largo del Continente. Al usarlo bajo un punto de vista práctico, no debemos olvidar que ese término no es homogenizante, sino pluralizante y que es rebasado por una realidad que va desde el grupo humano más o menos transculturado, pasando por el conjunto de grupos estructurados con la lengua, traje y organización social propias, hasta los grupos de tipo selváticos que pululan especialmente en el mundo amazónico<sup>50</sup>.

Así se observa que aunque consideraciones prácticas imponen el uso de un término concreto para hablar de los habitantes originales del continente, es preciso reconocer que esta terminología no es la de estos pueblos mismos (cada uno se identifica con una denominación propia) sino la de los no indígenas. La misma problemática requiere una delicadeza humana y pastoral y una atención científica a las particularidades de estos grupos.

Lo que define a estos grupos es su identidad cultural:

Todos estos grupos, que tienen conciencia de ser miembros de una comunidad distinta de la comunidad nacional, observan conductas colectivas reguladas por un sistema de valores y un sistema simbólico. La manera de afrontar los problemas que plantea el medio ambiente, la convivencia y lo trascendente, transmitida de una generación a otra en un grupo humano, verdaderamente tal es lo que se llama cultura. Desde el punto de vista antropológico **no** existen verdaderos grupos humanos que no posean una CULTURA. La cultura, pues, se distingue de la CIVILIZACION que consistiría en el dominio de los medios técnicos para el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza que rodea al hombre<sup>51</sup>.

Esta última afirmación y distinción evidentemente tiene la función de corregir la idea que tienen algunos de que sólo los "civilizados" poseen una cultura.

La reflexión ahora procede a la consideración de algunas implicaciones concretas. La primera trata de la **integridad** y la **coherencia interna** que hay en cada cultura:

La cultura tiene entre sí una **férrea trabazón** de elementos de suerte que un cambio o modificación de uno de ellos, repercute en todo el sistema. Cuando el cambio es arbitrario, im-

50. Ibid. Notamos que no se repite aquí la distinción hecha en el *Informe DMC 1972* entre "indios" y "etnias".

51. Ibid.

puesto y no asimilado ni reinterpretado por la cultura, ese cambio repercute destructivamente en ella<sup>52</sup>.

La última oración es bien matizada; no excluye los cambios en forma absoluta, sino aquellos que son destructivos. El párrafo siguiente considera la capacidad transformadora de las culturas:

Pero la cultura **no es algo estático**, sino que posee un dinamismo intrínseco que le hace asimilar, adaptar o rechazar las cosas que vienen de la cultura o las culturas que la rodean. Si bien se dan atropellos e irrupciones violentas que pueden producir en una cultura, como en un organismo vivo, lesiones irreversibles originando lo que la Antropología llama “estados anómicos”, en los que una cultura determinada, asediada por los agentes de una cultura mayoritaria, recibe modificaciones que desequilibran su sistema de valores y de símbolos, conduciéndola así por un camino decadencial<sup>53</sup>.

La reflexión ahora procede a analizar la **mentalidad etnocéntrica** que subyace la imposición de una cultura a otra:

Un justificativo de estas irrupciones perpetradas por agentes de otra cultura, ha sido el juicio etnocéntrico que sobrevaloriza la propia cultura como la única o la mejor forma correcta de vivir, negando a los demás prácticamente el derecho de llevar una vida culturalmente distinta. Se erige así a la etnia a la que uno pertenece, como centro de todas las demás; es decir, los propios valores, los mecanismos de autoridad, la propia religión, las propias tradiciones, la organización social y familiar, las producciones estéticas, todo esto y sólo eso, se tiene como válido juzgándose como inservible lo que se aparta de estas formas propias de ser. Puede existir también un etnocentrismo no generalizado, sino restringido sectorialmente a lo político, económico, educativo, científico, religioso. De cualquier manera subyace también en esta actitud el juicio generalizado de la supremacía natural de un grupo humano y de la inferioridad también natural del otro...<sup>54</sup>.

De esto se sigue la conclusión de que algunas culturas no son “inferiores” a otras sino diferentes:

No hay, pues, legitimidad para afirmar la superioridad o inferioridad de unas culturas sobre otras (lo que podría afirmarse, bajo ciertos aspectos, de la civilización o del dominio técnico), sino únicamente es legítimo afirmar que se dan

---

52. Ibid.

53. Ibid.

54. Ibid., pp. 1-2.

culturas diferentes, es decir, diferentes formas de vivir lo que es ser hombre<sup>55</sup>.

Estos párrafos no pretenden delinear una exposición completa de la visión antropológica contemporánea sobre la realidad cultural sino recalcar algunos conceptos básicos y llamar la atención a la relación de los pueblos indígenas con otros grupos culturales. En las secciones siguientes, se presentan algunas observaciones concretas sobre sus relaciones con las respectivas sociedades nacionales y con la acción pastoral de la Iglesia.

### 8.3.2. El indígena y la sociedad nacional

Mons. Ruiz divide esta sección en dos partes. La primera describe y analiza las injusticias sufridas por las culturas indígenas en la organización socio-económico y política que prevalece en las sociedades nacionales. La segunda trata del papel de los antropólogos en la transformación de esta situación.

Bajo el título: "Sociedad de consumo y los mecanismos que la perpetúan", Ruiz presenta su visión de cómo el sistema económico capitalista, que valora sobre todo el dinero y la propiedad privada, que proyecta el afán de "tener más" a costa del "ser más", y que en vez de estimar el esfuerzo humano, lo reeditúa en términos económicos, engendra en la sociedad el individualismo y el aspecto competitivo. Las consecuencias concretas son múltiples:

La persona, en la práctica, no es considerada como portadora de valores; antes bien, todo aquello que es individuante se juzga un obstáculo a la planificación y como algo que obstaculiza el sistema. Ni la cultura, ni las necesidades reales son tenidas en cuenta por la sociedad de consumo, cuya preocupación es producir más, con hábil propaganda difundir lo que se va a imponer, eliminando el sentido crítico, aumentar el capital. Por esto las comunidades minoritarias se juzgan un lastre y la sociedad produce también, dentro de ellas, divisiones y desniveles en el campo social, económico, político.<sup>56</sup>

Sigue una descripción de la situación de las minorías culturales:

Una absorción, asimilación o aniquilamiento de los grupos minoritarios que difieren de la cultura dominante o que caiga fuera de su esfera, es la exigencia de esta relación asimétrica que, por lo tanto, cuestiona en su raíz y en su razón de ser a las culturas indígenas. Así se explican las diferentes formas de atentado contra ellas: imposición de patrones culturales, presiones políticas o económicas que perpetúan su marginación,

55. *Ibid.*, p. 2.

56. *Ibid.*, p. 2; lo resumido en el párrafo anterior es de la misma página.

manipulación de sus culturas con fines turísticos y económicos y aún la misma eliminación física para el progreso de la Nación. Los indígenas, en otras palabras, no son tolerados como grupos diferentes a la Cultura Occidental dominante y a lo sumo se les concede el derecho de vivir en la comunidad nacional si pagan el tributo de abandonar su ser cultural, dejando de ser lo que son <sup>57</sup>.

El resultado es una coexistencia no pacífica de las poblaciones nativas entre sí y con los mestizos campesinos o suburbanos. Marginado de la vida nacional, el indígena vive sin recursos jurídicos y sin beneficios sociales, es discriminado de muchas maneras y tenido por muchos como un ser de ínfima categoría. Aún en lo religioso, frecuentemente recibe atenciones inadecuadas. Finalmente, Ruiz llama la atención de la Iglesia sobre su parte en esta situación:

A todo esto deberíamos agregar el reconocimiento de nuestras actitudes de connivencia con el caciquismo y las estructuras de opresión y aceptar francamente como Iglesia, nuestro pecado de frecuente omisión silenciosa ante individuos o sistemas que explotan al indígena <sup>58</sup>.

En su análisis de esta situación, Ruiz atribuye los males sufridos por los indígenas al sistema económico capitalista, el que ejercía una vigencia en casi todos los países latinoamericanos en 1974 <sup>59</sup>. Sus observaciones sobre las actitudes y los mecanismos sociales engendrados por este sistema luego serían respaldadas casi íntegramente por los pronunciamientos de la Conferencia de Puebla <sup>60</sup>, la que, sin embargo, llama la atención también sobre los males inherentes en otro sistema frecuentemente propuesto como una alternativa a aquel: el colectivismo marxista. Un análisis más completo tendría que averiguar si los estados socialistas de hecho tratan mejor a las minorías étnicas y también investigar los complejos factores históricos, políticos y socio-culturales que intervienen en la discriminación de ellas, para ver si el sistema económico capitalista como tal es la causa única o frontal de estas injusticias. De todas maneras, hay que reconocer que Ruiz no propone en ninguna parte la implantación de otro sistema particular, sino que habla en términos generales de la "liberación" y de la "transformación de la sociedad" <sup>61</sup>, lo mismo que hacen otros documentos eclesiales contemporá-

---

57. Ibid.

58. Ibid.

59. Con la excepción evidente de Cuba (uno de los pocos países en el continente sin una población indígena), sólo el gobierno militar del Perú en ese entonces proponía un sistema alternativo, y aun en ese caso los Vicariatos Apostólicos de la Selva criticaron el trato injusto de los indígenas: cf. *La Pastoral en las misiones de A. L.* (pp. 83-85) para el texto del documento.

60. Cf. *Puebla*, nn. 92, 312, 418, 437, 494, 497, 542 y 546.

61. *Observaciones Ruiz 1974*, pp. 1, 3, 4, 8 y 9.

neos y posteriores. El tono de Ruiz no es político sino más bien religioso: llama a una toma de conciencia y a una conversión.

La segunda parte de la reflexión sobre el "Indígena y la sociedad nacional" lleva el título: "Los antropólogos sociales y de acción". Trata de la participación de ciertos antropólogos en la liberación de los pueblos nativos.

Esta reflexión comienza con una distinción entre tres tipos de antropólogos. Los de una **tendencia neutral** y "puramente científica" se interesan en los fenómenos culturales y desean conservar la situación de los indígenas hasta que se despejen ciertas incógnitas científicas. Los de una **tendencia absorcionista** (supuestamente empleados por las agencias de desarrollo) buscan "camino más rápidos y menos dolorosos para una dominación de parte de la Cultura Mayoritaria". Más recientemente hay los de **otra tendencia** que se **comprometen** con la liberación de estos pueblos. Esta corriente ha sido ejemplificada por los reunidos en Barbados en 1971, donde criticaron la actuación de los gobiernos, de los misioneros y de los antropólogos mismos. Ruiz explica la sinceridad y la validez de su crítica, reconociendo que el lenguaje usado había provocado reacciones negativas, y afirmando que ésa vale sólo para algunas formas preconciarias de la actividad misionera. Luego declara que la misionología renovada no sólo corresponde a las inquietudes de estos antropólogos sino también que ofrece una visión superior del hombre:

Pero una reflexión teológica y sobre todo, una praxis misionera que no establece dicotomía entre evangelización y liberación, que descubre la acción salvífica del Señor en la historia y la cultura de los grupos humanos, lejos de estar en colisión con la Antropología comprometida, la rebasa en todos sus aspectos en su concepción del hombre, en la dignidad de los valores culturales concebidos como salvíficos, en el enfoque de la liberación con su proyección y sentido escatológico, en la concepción misma de cultura —ropaje existencial, manera de ser hombre— en la que se encarna la Iglesia imprimiéndole una dinamización liberadora del hombre. Si bien esto presupone una más profunda —y por ende nueva— forma de concebir la Iglesia en la historia generalizada aun como vida misionera en el Continente (aunque ya significativamente militante), ni suficientemente conocida —mucho menos aun avaluada— por la antropología de la acción<sup>62</sup>.

Ruiz, entonces, urge un "diálogo entre esta Antropología comprometida y una Iglesia que descubre una nueva forma de su presencia y de su quehacer"<sup>63</sup>.

62. Ibid., p. 3. Lo resumido en el párrafo anterior es de la misma página.

63. Ibid.

### 8.3.3. "Indígenas y acción de la Iglesia"

Esta sección es la más extensa de todo el documento y se divide en seis partes: 1) La evangelización del pasado; 2) Tendencias actuales en la pastoral indígena; 3) un "Juicio global" sobre la situación eclesial actual; 4) Reflexión teológica misionera sobre evangelización y catequesis; 5) Cristianismo y pluralismo en la ética; y 6) Tareas teológicas. Las primeras tienen un carácter más "pastoral" y las tres últimas son más propiamente "teológicas".

La primera parte considera la **evangelización del pasado**, cuyos efectos perduran en la actualidad. Ruiz observa que si a la luz de nuevos criterios histórico-sociales y teológicos se puede hablar de una evangelización "que destruye culturas y que sometió a las etnias del Continente a una dominación extranjera", es necesario reconocer y alabar los méritos, el heroísmo, los esfuerzos lingüísticos y la obra protectora y civilizadora de los primeros misioneros<sup>64</sup>. Estos, limitados por una "teología gastada" y condicionados por "una Iglesia de cristiandad" y un ambiente polémico contemporáneo, "no podían mirar sino con ojos de angustia a todos aquellos indígenas que, por no conocer a Cristo y a su Iglesia, estarían en seguro camino de condenación"; ni podían pensar en una valoración teológica de sus culturas<sup>65</sup>.

En la segunda parte, Ruiz describe y distingue tres **tendencias actuales en la pastoral indígena**. La primera es:

**Una actitud cultural y sacramentalista acrítica**, en la cual se actúa "tradicionalmente" sin pensar ni reflexionar en la exigencia o no de una pastoral específica. Se actúa como se actuaría en la gran ciudad o en suburbios de la misma, con la única preocupación de ser un satisfactor a las exigencias de... tipo sacramental que las comunidades plantean. Ni siquiera existe una preocupación por el conocimiento de la historia de la comunidad, de su mitología, de su problemática actual de supervivencia y de su trayectoria histórica futura<sup>66</sup>.

La segunda es semejante a la primera en su menosprecio de la cultura nativa y en su actitud "sacramentalista", pero en vez de ser "acrítica", es **consciente**; aduce razones teológicas para justificar su postura:

... Se adopta hacia la etnia la misma actitud que se tiene generalmente en el plano oficial: absorción, aunque claro que los motivos son teológicos: la unidad dentro de la Iglesia universal (entendida como uniformidad); el rechazo a la religiosidad (indígena por su sincretismo y paganismo y el juicio etnocéntrico desde el ángulo teológico, de que nada bueno puede existir en estos pueblos que no alcanzaron salir a cau-

64. Ibid.

65. Ibid., p. 4.

66. Ibid.

sa de una evangelización incompleta de las “tinieblas” del error y “las sombras de la muerte”. Ninguna dimensión liberadora del hombre se da en este enfoque, también por razones teológicas. Hay, sí, una actitud de “caridad” que partiendo de una situación asimétrica proporciona, de arriba hacia abajo, servicios que se transforman en medicamentos, alimentación, vestidos, técnicas, etc., en connivencia con una política domesticadora que impide a estas etnias ser dueñas de sí mismas y capaces de decidir su propio camino histórico <sup>67</sup>.

Opuesta a estas dos actitudes, hay otra:

**Una actitud de búsqueda**, que tiende al descubrimiento de caminos concretos para el surgimiento de una Iglesia autóctona con una liturgia que sea expresión viva de los valores y símbolos de la cultura, creativa en sus formas y en sus vivencias; también la implicación del surgimiento y reconocimiento de nuevos ministerios y la forma de una teología autóctona. Una acción evangelizadora, en suma, que implica un camino personalizante y liberador. Si bien esta actitud (por más que se afianza en ambientes muy dinámicos de las misiones en América Latina), no deja de suscitar preocupaciones de heterodoxia por conllevar (a la luz de los postulados conciliares y de la reflexión misionera latinoamericana) fuertes cuestionamientos a los enfoques tradicionales de la praxis misionera y de la reflexión teológica preconiliar en que se apoyan <sup>68</sup>.

Ambas de estas dos últimas actitudes son **conscientes**, pero se basan en visiones teológicas distintas y contrarias: la una en una teología preconiliar y la otra, en la conciliar y posconiliar. Pero también hay una diferencia socio-pastoral: la una adopta las actitudes de la “sociedad nacional”; la otra se solidariza con los indígenas mismos. Y si las dos primeras actitudes, la una **acrítica** y la otra **consciente**, tienen los mismos efectos en la evangelización de los indígenas, la distinción entre ellas (y no sólo de la tercera actitud de **búsqueda**) debe servir alguna función. La segunda no es un “término medio” entre la primera y la tercera. Su identificación aquí más bien parece acentuar la dificultad que hay en la renovación posconiliar de la pastoral misionera.

La tercera parte de esta reflexión pastoral emite un “**juicio global**” sobre la situación de la Iglesia misionera. En primer lugar, se observa que a pesar del “número creciente de los misioneros que comparten nuevos enfoques, la Pastoral Indigenista continúa siendo desarticulada, desconocedora de un pluralismo étnico...” <sup>69</sup>. En segundo lugar, se ex-

---

67. Ibid.

68. Ibid.

69. Ibid.

presa la extrañeza de que, después de cuatro siglos de acción misionera, no han surgido múltiples “Iglesias autóctonas con su clero propio y sus formas específicas de ascética y mística”, y de que, confrontados con este hecho, “no lo sentimos como una vergüenza ni como un índice de no haber abordado en forma correcta la evangelización”<sup>70</sup>. En tercer lugar, se llama la atención sobre la situación crítica de las etnias, atropelladas y su vida cultural y hasta amenazadas de su desaparición, la que constituye “un reto histórico que emplaza a nuestra Iglesia latinoamericana en una encrucijada de incalculable repercusión en la línea de su ser de signo salvífico”<sup>71</sup>. Finalmente se declara:

Tampoco podemos negar que funcionando con las categorías teológicas del pasado, al favorecer un proceso de absorción y aun al desarrollar una actividad de promoción humana en que la comunidad indígena es objeto y no un ser consciente y pricipante, querámoslo o no estamos en convivencia con una sociedad dominadora y explotadora. Tenemos que confesar que una Iglesia profética, una Iglesia comprometida con el proceso histórico del indígena, no es aun la imagen que proyecta nuestra Iglesia latinoamericana<sup>72</sup>.

En estas reflexiones **pastorales**, la función orientadora de la teología fue enfatizada. En las partes siguientes, se exponen algunas dimensiones particulares de la búsqueda teológica del DMC.

Las reflexiones **teológicas** presentadas por Mons. Ruiz en 1974 se exponen en tres partes. La primera es una **Reflexión teológica misionera sobre evangelización y catequesis**. La segunda trata del **Cristianismo y pluralismo en la ética**. La tercera propone algunas **tareas teológicas** específicas.

Desgraciadamente, no tenemos a nuestra disposición el manuscrito original que Mons. Ruiz entregó a Mons. Aubry —el que contiene el texto **completo** del documento estudiado aquí— sino la transcripción hecha del mismo para una reunión de la Comisión Episcopal del DMC realizada nueve meses después. Esta **Reflexión teológica misionera sobre evangelización y catequesis** es la única parte del documento no transcrita íntegramente.

¿Por qué? Una nota de redacción colocada en el lugar correspondiente del texto da esta explicación:

En el texto original de Mons. Ruiz, esta parte... es básicamente una condensación, con algunos leves retoques, del estudio del P. Juan Gorski: “Las Situaciones Históricas como ‘Contenido’ del Mensaje Evangélico” (su edición corregida será publicada próximamente por las Ediciones Paulinas, Bo-

70. Ibid.

71. Ibid., p. 5.

72. Ibid.

gotá), y puesto que las mismas ideas se exponen en el **Anexo 2**, no la reproducimos aquí<sup>73</sup>.

Ya que el autor del estudio citado era también el Secretario Ejecutivo del DMC durante la gestión presidida por Mons. Aubry, y, en esa calidad, el que preparó la documentación para la Reunión de la Comisión Episcopal (y ésta incluía como **anexos** no sólo las **Observaciones** de Ruiz sino también otros artículos), él no vio la conveniencia de reduplicar textos con un contenido semejante<sup>74</sup>. Su intención inmediata fue la de preparar la agenda de una reunión y no la de preservar un documento para la historia. El **Anexo 2**, al que se refiere en la cita, son los apuntes de un curso misionológico dado por el mismo Secretario del DMC en varias ocasiones durante esa gestión<sup>75</sup>.

Sería casi imposible reconstruir el contenido de esta parte en base a la documentación disponible. El estudio citado ("Las Situaciones Históricas...") contiene 69 páginas y el curso (**Anexo 2**), 28; las partes extraídas o resumidas por Mons. Ruiz hubieran entrado en unas pocas páginas. Sólo podemos observar que esta parte del texto de Ruiz debía haber parecido tan semejante a las orientaciones ya compartidas hasta mediados de 1975 por el nuevo Presidente y Secretario del Departamento que éste no vio la necesidad de incluirla en la documentación preparada para la Comisión Episcopal. Es una indicación indirecta de la continuidad entre las dos gestiones en ciertos aspectos fundamentales de la reflexión misionológica. Habiendo hecho estas observaciones, pasaremos a la parte siguiente.

La segunda parte de la reflexión teológica presentada por Mons. Ruiz trata del **Cristianismo y pluralismo en la ética**. Recordamos que el Encuentro de Melgar ya había tocado ligeramente esta problemática, afirmando que: "hay que respetar los valores morales existentes, orientándolos hacia una purificación evangélica" y proponiendo una pedagogía

73. Ibid., p. 8. El estudio citado es la *primera versión* de un trabajo preparado como un aporte a las reflexiones de la Conferencia Episcopal de Bolivia previas al Sínodo de 1974; es un policopiado inédito producido por el Secretariado Ejecutivo Nacional de Doctrina y Catequesis (La Paz: 5 de noviembre de 1973), pp. 69 + iv. Fue enviado a Mons. Ruiz y a otras personas conocidas en América Latina. La *edición corregida* (con varias partes reorganizadas, condensadas o ampliadas en base a las sugerencias recibidas de algunos lectores, particularmente de Mons. Aubry) fue publicada con el mismo título por la Editorial nombrada en la cita, a mediados de 1975, inmediatamente antes de la Reunión del DMC, lo que permitió su entrega a los Obispos miembros de esa Comisión Episcopal. Evidentemente, Mons. Ruiz no conoció esta segunda versión en 1974.

74. Es evidente que esta persona es también el autor del estudio presente, quien conoció personalmente a Mons. Ruiz desde 1970 y quien compartió con él varias reflexiones misionológicas.

75. JUAN F. GORSKI, *Curso para la comprensión misionera de las situaciones histórico-culturales*, policopiado inédito, Departamento de Misiones del CELAM (1975), pp. 28.

paulatina en esta materia<sup>76</sup>. Aquí se trata no sólo de los valores morales sino también de los sistemas éticos enteros que se encuentran en las diversas culturas. En este sentido, esta área de reflexión es nueva en el enfoque del DMC. Esta parte también se inspira en un estudio realizado por un misionero, el P. Gregorio Smutko de Nicaragua<sup>77</sup>.

La reflexión comienza con el planteamiento de “una pregunta angustiosa: ¿Cómo puede armonizarse cultura y cristianismo?”. Se observa que el problema no es nuevo sino que remonta al tiempo de los Apóstoles, cuando se preguntó si habían de imponerse ciertas prácticas de la ley judaica a los otros pueblos. Este problema misionero perenne es particularmente sentido hoy, pues “El Concilio ... y la reflexión misionera posterior a él, insisten en que el cristianismo debe encarnarse en cualquier cultura según sus propias tradiciones y respetando los valores de la misma”. Desde un principio se establece “que no existe ninguna ‘cultura cristiana’”, sino que el Evangelio debe “ser la levadura en la masa, dejando su influencia profunda en todas las culturas...”<sup>78</sup>.

Después se considera la relación entre cultura y cristianismo, afirmando que:

El objetivo del cristianismo es pues, estar presente en el mundo en forma de levadura [y no el de] importar o imponer las observancias [éticas ya hechas en otra cultura]. Más bien los nuevos cristianos tienen que poseer un testimonio y una creatividad en el proceso dinámico de su propia cultura para que la levadura del cristianismo pueda transformar poco a poco toda su cultura<sup>79</sup>.

A partir de esta idea de la relación entre cultura y cristianismo, se pasa a considerar los sistemas éticos:

El Nuevo Testamento muestra la convicción de que todos los hombres son iguales ante Dios y que la salvación anunciada y realizada por Cristo no es la salvación de una élite sino de toda la humanidad, de todos los hombres, en cualquier lugar o tiempo. Pues todos los hombres estamos bajo la influencia no sólo del pecado, sino también de la gracia. Y todos los diversos sistemas éticos desarrollados por los hombres duran

76. Melgar, n. 32.

77. FRAY GREGORIO SMUTKO, OFM Cap., “Teología moral contemporánea para las misiones”, en: *Antropología y teología misioneras*, Ed. Paulinas (Bogotá: 1975), pp. 149-169; fue la ponencia presentada por él en el Curso coordinado por el DMC en Caracas en julio-agosto de 1974. El texto de Ruiz transcribe casi literalmente, con algunos leves retoques, el contenido de las pp. 152-160.

78. *Observaciones Ruiz 1974*, p. 5.

79. *Ibid.*

te la historia de la humanidad, reflejan al mismo tiempo la vergüenza y la gloria del hombre. Así como no hay ser humano completamente malo o completamente bueno, tampoco existe un sistema ético particularmente bueno o completamente malo. El cristianismo no se basa en la idea de que algunas culturas o sistemas morales sean malos o buenos. Su tarea es la de ayudar a descubrir y purificar lo deshumanizante<sup>80</sup>.

Después se afirma que los sistemas éticos son diferentes y cambiantes. Son tan diferentes como los mismos grupos étnicos, y no se conoce a ninguno de ellos que carezca de un sistema ético que guíe y controle el comportamiento moral del hombre, relacionándolo al bien común, a fin de que se haga más humano. El sistema ético es el resultado de una experiencia histórica de muchos siglos en la que las decisiones morales del grupo se han reformado continuamente a la luz del bien común. Cada uno presta un servicio necesario al grupo, pero ninguno de ellos "representa lo mejor posible de todos los juicios o las óptimas opciones o decisiones"<sup>81</sup>.

Al ser evangelizado, un grupo humano se hace capaz de evaluar y transformar su sistema ético no sólo en base a su propia herencia cultural sino también a la luz de la fe:

La revelación cristiana aporta al creyente normas para preguntar, criticar, evaluar y reformar su propio comportamiento y poco a poco todo el sistema ético en que vive. Pero la comunidad y sólo la comunidad iluminada por la gracia de Dios es competente para discernir a la luz de estos criterios, los valores que protegen y promueven su propio bien... en relación con el grado de entendimiento que posee de la revelación cristiana.

Se hace la sugerencia de que la Iglesia no puede mejorar la vida moral de un grupo étnico por medio de decretos del exterior ni importando reglas y leyes éticas ya hechas en otras culturas. Los cambios morales, para que sean profundos, integrales, verdaderamente influyentes en el funcionamiento de una cultura tienen que venir desde adentro de ellas mismas<sup>82</sup>.

Después de insistir en el papel insustituible de la comunidad en la crítica y reformación de su sistema ético, se pregunta si hay una moralidad específicamente cristiana y se observa:

Cada sistema ético se ha formado... históricamente dentro de una cultura concreta. ... Cualquier sistema ético, llámese

---

80. Ibid.

81. Ibid., pp. 5-6.

82. Ibid., p. 6.

cristiano o no, existe como elemento fundamental de alguna cultura concreta...

No hay ningún sistema ético o moral esencialmente opuesto a la levadura del Evangelio. Los ejemplos de lo que pudiéramos llamar "barbarismo" dentro de una cultura no significan la presencia de un sistema moral esencialmente malo, sino la degeneración de un sistema bueno. Porque en todas partes del mundo, en toda la historia humana, cualquier esfuerzo moral positivo tiene la misma fuente: Dios. Toda moralidad está edificada sobre los mismos cimientos del bien común. En cada sistema moral y en cada hombre la gracia de Dios está presente atrayéndolo hacia el bien y el pecado atrayéndolo hacia el mal. Todo comportamiento humano correcto es una manifestación de la gracia de Dios que trabaja entre los hombres en todos los tiempos y en todos los lugares y los cristianos no tenemos sobre esto ningún monopolio...

Lo que debemos llamar "moralidad cristiana", es la moralidad explícita de la Iglesia como sociedad. Pero es una forma de moralidad que también realizan implícitamente los cristianos... Lo que el cristianismo añade a este mundo de valores humanos, no es un código nuevo de reglas y normas, sino una nueva perspectiva, un nuevo entendimiento, una nueva conciencia con el consiguiente desafío al egoísmo que penetra en toda la condición humana...<sup>83</sup>.

Luego se afirma que todo esto no significa relativismo, sino más bien realismo, y se lo explica:

Esto no quiere decir que el cristiano acepte en su totalidad cualquier sistema ético, sino que debe vivir su vida de fe en un sistema ético cultural concreto, en el cual se encuentra... La mejor cultura para manifestar y desarrollar la fe es la propia cultura<sup>84</sup>.

También hay que reconocer que toda cultura tiene elementos des-humanizantes que necesitan purificación. Cristo mismo criticó tales aspectos de su propia cultura hebraica. Nosotros también tenemos el desafío continuo de seguir purificando los valores morales perversivos de nuestra cultura occidental (e.g., en el área de las injusticias sociales). Pero esta transformación se realiza desde adentro de la misma cultura y no con la transferencia de normas o leyes ajenas a ella<sup>85</sup>.

---

83. Ibid.

84. Ibid. p. 7.

85. Ibid.

Finalmente, se observa que las cuestiones planteadas aquí pueden ser más fácilmente aceptadas al nivel de la teoría que al nivel de la práctica misionera concreta, y se pregunta:

¿Nos sentimos con la posibilidad, nosotros los misioneros, de aceptar y vivir dentro de un sistema ético diferente al nuestro? Podemos evitar el riesgo de juzgar como un "peligro" que tiene que ser corregido cualquier valor o costumbre diferente a nuestro sistema ético? <sup>86</sup>.

Al presentar estas reflexiones sobre el pluralismo en la ética nos hemos limitado a exponerlas y resumirlas y no hemos intentado entrar en un comentario crítico de sus contenidos, argumentos y metodología; sin embargo, haremos ahora algunas observaciones globales sobre ellas. Estas reflexiones combinan de un modo interesante y original los aportes de la antropología cultural y de ciertas corrientes en la teología moral posconciliar. Tratan de un aspecto de la actividad misionera que es problemático y delicado (como son las cuestiones referentes al clero nativo y a una liturgia "encarnada" suscitadas en Iquitos), pero que tiene que ser considerado seriamente por la misionología. Sin embargo, hay varios puntos teológicos (e.g., el valor constitutivo y normativo de la revelación bíblica culminada en Cristo y su relación a la economía general de la salvación) y pastorales (e.g., si una comunidad recién evangelizada dispondría ella misma, sin una interacción con la Iglesia universal, de los criterios necesarios para valorar y criticar evangélicamente su propio sistema ético) que merecerían ser aclarados.

La última parte de la extensa sección intitulada: "Indígenas y acción de la Iglesia", y la tercera que trata de cuestiones específicamente doctrinales, propone algunas **tareas teológicas** para el DMC. Aquí se consideran tanto las orientaciones asumidas en el pasado como algunas líneas proyectadas para el futuro.

Se comienza con una descripción de la metodología seguida por el Departamento desde sus comienzos hasta 1974:

Hasta ahora nuestra reflexión teológica en el D.M.C. ha insistido en la necesidad de que en la Evangelización se parta de los valores culturales y situaciones históricas como contenido de ella; pero esa reflexión se ha hecho a partir de los Documentos Conciliares. Es decir, nos hemos ceñido todavía a trabajar con una Teología descendente, partiendo de afirmaciones, sea de la Sgda. Escritura, sea del Magisterio de la Iglesia (particularmente del Conc. Vat. II), para concluir en lo que debe ser la misión <sup>87</sup>.

---

86. Ibid.

87. Ibid.

A continuación, se propone un cambio de metodología teológica:

Pero dado que con el Concilio la Teología se mueve para ser Teoantropología, es preciso proseguir la reflexión teológica a fin de que aparezca mejor el dinamismo dialéctico de la salvación que no sólo es individual y comunitaria<sup>88</sup>.

No aparece muy claro en qué sentido el Concilio hubiera impulsado una "Teoantropología", como tal. Tal como el término "encarnación", el neologismo "teoantropología" no se define claramente; parece ser un "slogan" que proyecta un curso futuro cuyos rasgos concretos quedan por definirse en la misma acción misionera. Tampoco queda claro si esta nueva orientación suplantaría la metodología anterior o si más bien la complementaría. La referencia al énfasis conciliar en el carácter comunitario de la salvación aclara las ideas un poco, haciéndonos pensar en la manera en que cada grupo humano está orientado al único designio salvífico de Dios. Pero en este caso, los términos en la relación dialéctica mencionada, no serían tanto lo individual y lo comunitario, como la situación histórica particular de un pueblo y el plan universal de salvación, cuyas dimensiones constitutivas se revelan en la Palabra de Dios. Así habría una interacción entre los aportes de la antropología y los de la teología: una "teoantropología". Este parece ser el sentido de lo que dice Ruiz en el párrafo ya citado y también en el siguiente:

El D.M.C. tendría que propiciar y animar una investigación de la praxis histórica de las comunidades indígenas, para descubrir el proyecto histórico —la utopía— de cada grupo humano. Vendría luego una reflexión crítica a la luz de la Palabra normativa del Señor. Las etapas históricas de la revelación en cada pueblo, no es de esperarse que sigan forzosa-mente la pauta de la Revelación de Dios en Israel; eso más bien debe comprobarse que suponerse en cada caso, como toda modesta hipótesis de trabajo que busca no cómo ser demostrada, sino cómo debe ser despejada<sup>89</sup>.

Así se exponen algunos de los rasgos de una reflexión "teoantropológica" al servicio de la evangelización de los pueblos.

La tarea teológica del DMC también abarcaría la promoción de una teología autóctona en las Iglesias autóctonas que surgen de esta evangelización, una teología que:

... utilizará —por decirlo de algún modo— sus categorías mentales, sus símbolos, sus valores, su forma de "filosofar", dinamizados por su vivencia de la fe. Será una teología elaborada por los teólogos de aquel grupo humano. Pero será

---

88. Ibid.

89. Ibid.

preciso desarrollar un previo desbrozamiento teológico con misioneros-teólogos del tercer mundo (en el que se plantea una problemática similar), para que atisben los caminos, obvien las dificultades y despejen con competencia las dudas y temores que pueden agregar los que están polarizados por excesivas preocupaciones sobre la ortodoxia. Promover un Encuentro teológico a este nivel se ha venido revelando como algo necesario y fructífero...<sup>90</sup>.

Finalmente, se sugiere como una tarea teológica inmediata del DMC, y como una preparación para lo anterior, un examen cuidadoso de “las pistas que han quedado escombradas en el abundante material del Sínodo, así en las intervenciones orales como las escritas”<sup>91</sup>.

#### 8.3.4. La tarea liberadora del DMC

La última sección de las **Observaciones** de Mons. Ruiz se dedica a la dimensión socio-económica y política de la problemática indígena. Es una dimensión ya considerada anteriormente, pero aquí ella recibe una atención más explícita. Aquí no se propone un análisis social de esta problemática sino más bien se describen las diversas opciones que la Iglesia puede asumir con respecto al futuro de los indígenas.

La primera opción es la que promueve (o al menos acepta) la “integración” y desaparición eventual de estas etnias:

Podremos aceptar que el indígena se encuentra en una situación de retraso con respecto a la cultura occidental y que la única posibilidad para que salga de su postración, es su “integración” (entiéndase absorción) a la realidad nacional. Para ello se paga el precio de su identidad cultural, al negarse de hecho su derecho de integrarse como un ser culturalmente destino.

... Aceptaríamos así nuestro papel (no glorioso por cierto) buscar el mejor método de “eutanasia” para dar muerte menos dolorosa al ser cultural<sup>92</sup>.

La segunda opción, que parece identificarse con la “actitud cultural y sacramentalista **consciente**”, descrita anteriormente, justifica teológicamente la desaparición de las culturas nativas:

Más aun: podremos aceptar, de derecho o de hecho, que evangelizar significa matar la entraña de las culturas y transmitir una forma única de vivir culturalmente el compromiso cristiano; lo que quedaría justificado: por un mandato reci-

---

90. Ibid., pp. 7-8.

91. Ibid., p. 8.

92. Ibid.

bido de implantar la Iglesia, por la trascendencia del destino del hombre que va más allá de la historia humana y por el juicio, no sólo de la irrelevancia de la religiosidad indígena, sino de su ser antitético (en su sincretismo y paganismo) con la luz del Evangelio<sup>93</sup>.

La tercera opción, evidentemente la del DMC, consiste en la valoración de las culturas indígenas y en la promoción de una liberación integral de la cual ellas mismas son los sujetos:

Podríamos asumir otro camino en el que no se legitime el etnocidio, por más avalado que esté por proyectos y factores que lo aceleran; podremos pensar que nuestra acción evangelizadora tiene que ser camino liberador, lo que implica echarnos a cuestras la tarea de buscar los caminos para que estas comunidades puedan cobrar confianza en sí mismas, pronunciar una palabra escondida por centurias en la entraña de su ser y decidir por sí mismos su propio camino histórico. (Todo lo cual implica una actitud decidida y comprometida de nuestra parte en la transformación de esta sociedad de injusticia)<sup>94</sup>.

Luego se explica que esta opción no significa promover el aislamiento de estos pueblos sino más bien su comunión entre sí:

El camino de una dinamización de sus culturas, dentro de un proceso de evangelización que implica no occisión sino respeto, preparará el camino para contactos inter-étnicos a nivel diocesano, nacional y aún continental con otras etnias también minoritarias, llegándose así a la esperanza de una liberación; pues la presencia dinámica de estas minorías de los "pobres de Yahyéh", pondría condicionamientos fundamentales a este sistema especializado en fabricar pobres, despersonalizar hombres y aplastar débiles. Que esta "utopía sea realizable, podría ejemplificarse con algunos movimientos indígenas en marcha en el Continente...<sup>95</sup>.

Así Mons. Ruiz ve la dinamización de las culturas indígenas como una condición necesaria para la transformación de la sociedad más amplia, y lo ve como una consecuencia y como un aspecto integral de su **evangelización**. La visión misionológica de Ruiz siempre estaba centrada en la evangelización de las culturas, buscando el nacimiento de Iglesias particulares autóctonas entre ellas. Si lo interpretamos rectamente, su énfasis aquí en las dimensiones socio-políticas de la problemática indígena no significa el abandono de esa perspectiva evangélica sino más bien la acentuación del dinamismo liberador del Evangelio; su inquietud no

---

93. Ibid.

94. Ibid., pp. 8-9.

95. Ibid., p. 9.

es política sino religiosa, como veremos en sus últimas palabras como Presidente saliente del DMC:

...el problema indígena está en la encrucijada de la transformación de la sociedad y de un nuevo pensar teológico posconciliar. Significa esto aceptar al "pobre" como mediador en el cual nos comunicamos y amamos a Dios<sup>96</sup>.

Su lenguaje en esta última frase parece reflejar y anticipar el de la Conferencia de Puebla, que unos cuatro años más tarde, diría que debiéramos

... reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor que nos cuestiona y nos interpela... [en los] rostros de indígenas..., que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres<sup>97</sup>.

Al haber terminado el examen de este último documento de las gestiones presididas por Mons. Ruiz, estamos al umbral de aquella presidida por Mons. Aubry, la que acabaría efectivamente con la celebración de la Conferencia de Puebla. Durante la Presidencia de Ruiz, muchas de las inquietudes misioneras ya presentes en los Encuentros de Ambato y de Melgar brotaron en nuevas búsquedas misionológicas. Se buscó traducir los principios doctrinales del Concilio a sus implicaciones prácticas. Se buscó delinear los rasgos concretos de las nuevas Iglesias locales suscitadas entre las etnias por una evangelización de las culturas. Se buscó enfatizar los aspectos liberadores del mensaje evangélico. Como resultado, se comenzó a ver la complejidad y la riqueza de la teología de la misión, lo que impulsaría a la nueva gestión del DMC a un esfuerzo de aclaración y de profundización.

---

96. Ibid.

97. *Puebla*, nn. 31 y 34.

**TERCERA PARTE**

DEL SINODO DE EVANGELIZACION  
A LA CONFERENCIA DE PUEBLA

LAS ORIENTACIONES DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES  
EN EL PERIODO DE 1975 - 1979

## CAPITULO IX

### AL SERVICIO DE LA CAPACITACION MISIONERA

(VISION HISTORICA DE LA GESTION DE 1975 - 1979)

#### 9.1. Introducción a la Tercera Parte

Esta última parte de nuestro estudio se dedica al examen de la cuarta gestión administrativa del Departamento de Misiones del CELAM, la de 1975-1979. Como ya explicamos anteriormente<sup>1</sup>, esta gestión realmente comenzó a fines de 1974 con la elección de Mons. Roger Aubry a la Presidencia del Departamento en la XV Asamblea General del CELAM, celebrada en Roma inmediatamente después del "Sínodo de Evangelización"<sup>2</sup>, y debía durar por un cuatrienio exacto, hasta la XVII Asamblea<sup>3</sup>.

Pero cuando la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla— el acto culminante durante esa gestión del CELAM, originalmente programada para octubre de 1978, debía ser postergada hasta comienzos de 1979 debido a la muerte de los Papas Pablo VI y Juan Pablo I, el período administrativo se extendió hasta marzo del mismo año<sup>4</sup>. Así

1. Cf. la nota n. 5 del Capítulo I.

2. Cf. *Documentación CELAM*, Año V, N° 26, p. 471; la Asamblea tuvo lugar entre el 29 de octubre y el 3 de noviembre. Usamos la designación popularizada de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos, clausurada el 26 de octubre.

3. Estas Asambleas ordinariamente se celebran cada dos años. Desde 1974 las gestiones administrativas en el CELAM duran cuatro años.

4. Fue más decisiva la muerte del Papa Juan Pablo I. La Conferencia de Puebla se inauguró con una misa en la Basílica de Guadalupe (ciudad de México) el 27 de enero y se clausuró el 13 de febrero (extrañamente estas fechas no aparecen claramente aún en los textos oficiales de su Documento Final, pero se dan en la documentación interna de la Conferencia). La XVI Asamblea Ordinaria del CELAM se realizó del 27 al 31 de marzo en Los Teques, Venezuela; cf. *Documentación CELAM*, loc. cit., p. 472.

la gestión del DMC estudiada aquí también se finalizó en 1979. Nos referiremos al 1975 (y no 1974) como el inicio de esta gestión porque así se la distingue más claramente de la gestión anterior, porque la nueva administración del Departamento efectivamente se puso en marcha a comienzos de ese año (con el nombramiento del nuevo Secretario Ejecutivo y la selección de los miembros de la Comisión Episcopal)<sup>5</sup>, y porque un período de planificación dentro del CELAM también tuvo su inicio a comienzos de 1975<sup>6</sup>. Asimismo, al hablar del período de 1975-1979, damos a entender que esa gestión efectivamente constituía un cuatrienio prolongado y no un quinquenio o un sexenio, como podrían sugerir las fechas de 1974-1979.

El **objetivo** de esta Tercera Parte es el estudio de las orientaciones del DMC durante su cuarta gestión. Esta gestión de 1975-1979 está marcada profundamente por dos grandes acontecimientos eclesiales entre los cuales ella se sitúa: el Sínodo de Evangelización y la Conferencia de Puebla. El Sínodo de los Obispos de 1974, cuyo tema era "La evangelización del mundo contemporáneo"<sup>7</sup>, tuvo, con lo que podemos llamar una "necesidad histórica", una influencia decisiva en las deliberaciones de la XV Asamblea Ordinaria del CELAM y, por consiguiente en las orientaciones de ese Consejo y de sus varios Departamentos durante su período de planificación de 1975-1978<sup>8</sup>. Obviamente este tema coincidía perfectamente con los objetivos y las inquietudes teológico-pastorales del Departamento de Misiones. Asimismo, la Exhortación Apostólica **Evangelii Nuntiandi** del Papa Pablo VI, que recogía, ordenaba y enriquecía los aportes de ese Sínodo, tuvo su propia influencia en el CELAM y en el DMC. Esta Exhortación fue publicada en un momento cuando el CELAM estaba considerando la oportunidad de solicitar al Santo Padre la convocación de una Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para celebrar el décimo aniversario de la Segunda, la de Medellín. Cuando esta idea fue acogida y aprobada por el Sumo Pontífice, la sugerencia de que el tema de la Tercera Conferencia fuera: "La Evangelización en el

---

5. El puesto del Secretario Ejecutivo quedaba vacante desde marzo de 1974, casi un año; cf. *Documentación CELAM, loc. cit.* El P. Juan Gorski, M.M., fue presentado para ese oficio por Mons. Aubry a fines de 1974 y su nombramiento fue confirmado por Mons. Eduardo Pironio, Presidente del CELAM, el 4 de enero de 1975; cf. *Memorándum DMC 1975* (citado abajo), p. 2. Los miembros de la Comisión Episcopal fueron confirmados hasta mediados de ese año.

6. Cf. *Plan global de actividades, 1975-1978, CELAM* (citado abajo).

7. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, "La evangelización del mundo contemporáneo", documento de consulta o *Lineamenta* para uso de las Conferencias Episcopales, Tipis Polyglottis Vaticanis (Ciudad del Vaticano: 1973), 24 pp. Citado como *Lineamenta Sínodo*.

8. Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO —CELAM—, *Plan global de actividades: 1975-1978*, documento inédito del CELAM (Bogotá: 1975), 30 pp. Citado como *Plan global CELAM 1975*.

presente y en el futuro de América Latina” surgió casi espontáneamente<sup>9</sup>. Tal como Medellín fue un seguimiento del Concilio Vaticano II, Puebla lo fue del Sínodo de 1974 y de la *Evangelii Nuntiandi*. El último año y medio de la cuarta gestión del DMC se dedicaron casi exclusivamente a la preparación de un aporte específicamente misionero para Puebla. Pero mientras que esta gestión se insertaba dentro de un ambiente eclesial continental marcado por el Sínodo y Puebla, también se insertaba dentro de la historia particular del mismo Departamento, en la cual un enfoque misionológico latinoamericano ya estaba comenzando a asumir una configuración propia.

Cada periodo administrativo del DMC contribuyó su propio aporte al desarrollo de este enfoque misionológico. Vemos que la primera gestión de 1966-1969, presidida por Mons. Valencia Cano, se caracterizaba por su esfuerzo en aplicar los principios misionológicos del Concilio a la tarea misionera de la Iglesia latinoamericana. Al enfatizar la existencia de muchas “situaciones misioneras” dentro del continente, también promovía una concientización eclesial sobre la dimensión universal de la misión. Su marco teológico expuesto en Melgar se centraba en las “misiones trinitarias”: el enfoque básico del *Ad Gentes*.

Vimos también que en la segunda y la tercera gestiones, ambas presididas por Mons. Ruiz entre los años 1969 y 1974, se centraba en un objetivo concreto: la promoción de Iglesias particulares autóctonas entre las etnias particulares del continente, particularmente entre los pueblos indígenas o “Amerindios”. Mientras que una orientación misionera universalista aparecía en algunos escritos de Ruiz, esta dimensión no se enfatizaba en la documentación pública de esa gestión. Su enfoque teológico expuesto en Iquitos tenía como un tema central la “encarnación de la Iglesia” en las diversas culturas; se buscaba desarrollar una “teo-antropología” basada en ciertas líneas teológicas posconciliares y en los aportes de la antropología cultural.

Así el DMC, al entrar en su cuarta gestión de 1975-1979, presidida por Mons. Aubry, se situaba dentro de una reflexión misionológica latinoamericana ya existente. Esta gestión no sólo acogió los aportes valiosos de las gestiones anteriores, sino también enriqueció la reflexión sobre la teología de la misión con sus propias contribuciones originales. Se mantuvo una continuidad fundamental con el enfoque conciliar re-expresado en Melgar y con el objetivo de promover el nacimiento de Iglesias locales entre los diversos grupos étnicos del continente. Pero también, desde sus inicios, insistió explícitamente en la dimensión universal de la misión y buscó promover la capacidad de la Iglesia en América Latina para su do-

---

9. No es nuestra intención documentar toda la pre-historia de Puebla, sino la de constatar los hechos experimentados por los que participaban en el CELAM durante ese periodo. Debido a las reservas inherentes en la tramitación inicial, son los resultados de estas iniciativas los que se documentan más fácil y claramente.

ble misión: **ad intra** y **ad extra**. Ya observamos que la problemática teológico-pastoral proyectada por el DMC en los últimos años de las gestiones presididas por Mons. Ruiz era bastante amplia y compleja, abarcando cuestiones doctrinales fundamentales (v. g., de cristología, de soteriología, de la teología de la revelación, de eclesiología, etc.) además de ciertas "áreas delicadas" (e. g. la pluriformidad cultural en la Iglesia, nuevas formas de ministerio, experimentaciones litúrgicas y las exigencias concretas de la liberación evangélica). Se entremezclaban intuiciones misionológicas muy ricas, reflexiones teológicas bien fundamentadas y convicciones apostólicas muy profundas con críticas eclesiológicas agudas y proyecciones pastorales originales y audaces, pero a veces no matizadas. Delante de este panorama misionológico a la vez rico y confuso, el DMC en los años 1975-1979 se dedicó a un esfuerzo de aclaración y profundización teológica. Durante este período se verificó una transición de un enfoque "encarnacional" a un enfoque "pascual". Se buscó en el **misterio pascual de Cristo** el fundamento teológico que daría sentido y precisión a las multiformes dimensiones concretas de la problemática misionológica que encaraba a la Iglesia en América Latina. El examen detallado de las dimensiones de este enfoque merecería un estudio más completo; aquí nos limitaremos a introducir sus rasgos generales y a explicar su contextualización histórica.

Esta Tercera Parte lleva el título sencillo: "Del Sínodo de Evangelización a la Conferencia de Puebla".

La metodología empleada en esta Tercera Parte variará de la usada en las dos Partes anteriores, para corresponder mejor a la naturaleza de las fuentes documentales para este período. Basamos nuestro estudio de las gestiones de 1966-1969 y de 1969-1972 principalmente en el examen de los documentos finales de los Encuentros organizados por el DMC en Ambato, Melgar, Caracas e Iquitos. Pero al considerar la gestión de 1972-1974, en la que no se realizó ningún Encuentro departamental, tuvimos que limitarnos a la presentación de los contenidos de algunos documentos en los que las líneas teológico-pastorales contemporáneas del DMC fueron expuestas. Asimismo, para completar la visión histórica y para situar las orientaciones teológicas del DMC dentro de una perspectiva eclesial más amplia, consideramos también cómo la problemática misional fue tratada en las dos primeras Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, las de Río y de Medellín.

Las fuentes documentales para la gestión de 1975-1979 son diversas. El Departamento había auspiciado, conjuntamente con la Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, un "Encuentro Pan-Amazónico de Pastoral Indigenista" en Manaus (Brasil) en junio de 1977. Sin embargo, su Documento Final tiene un carácter más **pastoral** que **teológico**. Las principales publicaciones del DMC fueron un libro escrito por Mons. Aubry, Escogido para **proclamar el Evangelio de Dios**, y el **Panorama misionero en América Latina**: el aporte departamental a la Conferencia de Puebla. Existen también alrededor de treinta documentos secundarios (Actas de las

reuniones de la Comisión Episcopal, informes periódicos al CELAM, varios artículos, ponencias y estudios monográficos, etc.) que tratan de la orientación teológico-pastoral del DMC o que desarrollan algunos aspectos particulares de la misma. Asimismo, nos referiremos al Documento de Puebla para discernir en él algunas influencias posibles o probables del aporte del DMC, pero sin entrar en un estudio completo de las orientaciones misioneras de esa Conferencia.

Consideraremos ahora el contenido de los dos capítulos que entran en esta Tercera Parte de nuestro estudio.

El resto de este **noveno capítulo** se dedica a una descripción panorámica de la gestión de 1975-1979. Esto nos permite situar en su contexto histórico y eclesial el desarrollo de las orientaciones teológicas del Departamento durante este período y también ofrece la oportunidad para introducir la documentación citada. Primeramente veremos cómo el Departamento mismo definió su identidad y su responsabilidad propias dentro del CELAM y dentro del contexto eclesial latinoamericano a **los comienzos** de esta nueva gestión. Después presentaremos una descripción cronológica de los **otros momentos claves** en la historia del DMC durante este cuatrienio, señalando los acontecimientos y las actividades en los cuales su reflexión teológico-pastoral se situaba. Ya que el Departamento quería, por medio de su servicio específico sensibilizar a la Iglesia ( particularmente al Episcopado) del continente sobre las diversas dimensiones de su responsabilidad misionera **en y desde América Latina**, damos a este noveno capítulo el título: "Al servicio de la capacitación misionera".

El décimo capítulo se dedica a un estudio de la contribución específica del Departamento de Misiones del CELAM a las orientaciones misioneras de la Conferencia de Puebla. Veremos en particular la influencia que hubiera tenido en el Documento de Puebla el aporte redactado por el DMC en base a una consulta de las Comisiones de Misiones de las diversas Conferencias Episcopales: el **Panorama misionero de América Latina**. Damos al décimo capítulo el título: "El aporte del Departamento de Misiones a la Conferencia de Puebla".

Habiendo introducido globalmente esta Tercera Parte en nuestro estudio, pasaremos ahora a una visión histórica de la cuarta gestión del Departamento de Misiones del CELAM.

## 9.2. La puesta en marcha de la nueva gestión

Cuando Mons. Roger Emile Aubry fue electo Presidente del Departamento de Misiones en la XV Asamblea General del CELAM en noviembre de 1974, ya desempeñaba algunas funciones dentro de ese Consejo, aunque no en ese Departamento. Era delegado de la Conferencia Episcopal de Bolivia al CELAM y también miembro de la Comisión Episcopal del Departamento de Educación antes de esa Asamblea. Mons. Aubry, un misionero Redentorista ordenado sacerdote en 1949 y consagrado Obispo-Vicario Apostólico de Reyes (Bolivia) en 1973, tuvo una experiencia pastoral

amplia y diversificada en dos continentes. Había sido predicador de misiones parroquiales y participante en la misión a los obreros en su país natal de Suiza y en Francia antes de ser nombrado Superior Provincial de los redentoristas suizos, a quienes la responsabilidad misionera por el Vicariato de Reyes ha sido encomendado. Al desempeñar ese oficio también ejercía una responsabilidad de coordinación pastoral nacional en Suiza y se dedicaba a realizar visitas prolongadas al Vicariato para conocer mejor su problemática misionera y para impulsar una renovación y planificación de su pastoral. Siendo nombrado Administrador Apostólico de Reyes por unos años antes de su consagración episcopal, también se integraba a la Conferencia Episcopal de Bolivia y desempeñaba en ella la responsabilidad de la coordinación nacional de pastoral <sup>10</sup>.

Cuando Mons, Aubry regresó a Bolivia de Roma a fines de 1974, inmediatamente buscó a uno que le podría colaborar como Secretario Ejecutivo del Departamento, y optó por la selección del P. Juan F. Gorski <sup>11</sup>. El P. Gorski, de la Sociedad Misionera de Maryknoll de los Estados Unidos, había servido como misionero en Bolivia desde su ordenación sacerdotal en 1963, y desde 1966 desempeñaba varios cargos en la Conferencia Episcopal del país, principalmente como Secretario Ejecutivo de Catequesis y con una responsabilidad particular en el sector de la evangelización de los campesinos (prácticamente identificados con los indígenas, que constituyen dos tercios de la población del país). Desde 1970 había estado en contacto con el DMC, siendo nombrado en 1972 "experto" para la región andina centro y sur <sup>12</sup>, y también con el Departamento de Catequesis del CELAM (como "experto" para la misma área), y con el Instituto Pastoral del CELAM en Medellín (como profesor de hermenéutica catequístico-misionera) <sup>13</sup>. Evidentemente su relación con el CELAM antes de su nombramiento al Secretariado del DMC en enero de 1975 era marginal en comparación con la de Mons. Aubry, no obstante sus contactos más directos con el DMC. Ambos habían colaborado en varios programas pastorales de la Conferencia Episcopal de Bolivia por unos años y aún más estrechamente desde 1972, cuando esa Conferencia preparaba su aporte para el Sínodo de Evangelización, en la cual Mons. Aubry representaba a ese episcopado.

---

10. Los datos cronográficos son del Anuario Pontificio (1984), pp. 690 y 922; las otras informaciones biográficas proceden de nuestro conocimiento personal de Mons. Aubry.

11. Cf. DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM, *Memorandum del Presidente y Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones para la consideración de la Reunión de Coordinación del CELAM*, policopiado inédito (10 pp.) del Secretariado General del CELAM (Bogotá: feb. 1975), p. 1; resumido en el *Boletín CELAM*, N° 92 (Marzo, 1972). pp. 15-16. Citado como *Memorandum DMC 1975*.

12. Cf. *Informe DMC 1972*, p. 2. Cf. también arriba, Cap. VII, nota n. 100 y Cap. VIII, nota n. 73.

13. Cf. *Memorandum DMC 1975*, p. 1.

Mons. Aubry y la Conferencia Episcopal de Bolivia pidieron el traslado de la sede del DMC de México a La Paz (ordinariamente los Departamentos del CELAM tienen sus oficinas en la sede de éste en Bogotá, pero han habido varias excepciones) para facilitar las comunicaciones entre el Presidente y Secretario del Departamento y para insertarlo en el país con el más alto porcentaje de indígenas en las Américas<sup>14</sup>. La Presidencia del CELAM aprobó ese traslado.

Tanto Mons. Aubry como el P. Gorski sostuvieron conversaciones con Mons. Samuel Ruiz, el Presidente anterior del DMC, para asegurar una transición ordenada entre las gestiones y una continuidad en las orientaciones y trabajos del Departamento. En el capítulo anterior consideramos el contenido de las **Observaciones** comunicadas por Ruiz a Aubry en Roma sobre las orientaciones teológico-pastoral del DMC. El nuevo Secretario visitó a Ruiz y las oficinas del Departamento en México para los fines ya señalados y para atender a algunos asuntos administrativos pendientes. Verbalmente, el obispo mexicano expresó su preocupación por los contactos futuros del DMC con el apostolado misionero en el Brasil (particularmente referentes a los indígenas amazónicos y a las poblaciones afro-brasileñas) y ratificó su interés en la dimensión universal de la misión<sup>15</sup>.

Habiendo introducido a las dos personas responsables de la dirección y administración de esta gestión y que influirían en la elaboración de su enfoque evangelizador, y habiendo considerado otros datos relevantes sobre los primeros momentos de este periodo, pasaremos ahora a considerar los dos acontecimientos en los que se definieron las orientaciones fundamentales del CELAM de 1975 a 1979. Estos dos acontecimientos "consecutivos" fueron la participación del Presidente y Secretario en la Reunión de Coordinación del CELAM en febrero de 1975 y la primera reunión departamental con la renovada Comisión Episcopal en agosto del mismo año.

#### 9.2.1. La presencia activa del DMC en el CELAM (febrero, 1975)

La primera exposición y explicitación de las orientaciones de esta nueva gestión del DMC tuvo lugar en la Reunión de Coordinación del CELAM celebrada en Bogotá en febrero de 1975. Participaron en ella los miembros de la Presidencia del Consejo y los Presidentes y Secretarios Ejecutivos de sus diversos Departamentos y Secciones. Durante esta reunión los responsables del DMC presentaron el **Memorándum** que exponía su visión y planes iniciales. Durante ella también, el CELAM produjo su **Plan Global de Actividades** para el periodo administrativo de 1975-1978. Los representantes del DMC participaron en su elaboración y las activi-

14. Ibid., p. 2.

15. Ibid. El contenido de estas conversaciones orales fue anotado sólo en los apuntes personales del Secretario.

dades del Departamento se insertaban en él. Veremos ahora lo que estos documentos revelan de las orientaciones del DMC al inicio de esta gestión.

El **Memorándum** del DMC se divide en cuatro partes. En las páginas anteriores, ya hemos presentado el contenido de la primera: "Lo que se ha hecho desde la XV Asamblea en Roma". La segunda se intitula: "Cómo vemos la situación actual del DMC", la tercera: "Nuestros objetivos", y la cuarta: "Nuestro programa de acción para 1975". Examinaremos el contenido de éstas aquí.

La primera sección de la segunda parte trata de la **necesidad de aclarar el concepto de la misión**. Recordamos que esto fue también el primer punto tratado en el Encuentro de Ambato, ocho años antes. El **Memorándum** observa:

El DMC es un servicio misionero dentro del CELAM. Ya que toda la Iglesia es esencialmente misionera, es necesario definir con claridad la misión específica y propia de este Departamento. Lo que hace esta definición más difícil es la diversidad de criterios para distinguir la acción propiamente misionera de otros servicios eclesiales<sup>16</sup>.

A continuación se destacan los criterios: **geográfico** y **jurídico** ("territorios de misión"), **etnológico** (la atención a "culturas originales"), **teológico** (la distinción entre la actividad **misionera** y la **pastoral** del AG 6), **vocacional** (lo que hacen los misioneros), y **conciencia misionera** (sectores eclesiales comprometidos de hecho en la acción misionera)<sup>17</sup>. El **Memorándum** continúa:

Existen igualmente dos acepciones de la frase: "Iglesia Misionera": la pasiva y la activa. La primera recalca el servicio a grupos humanos que son "objeto" de la misión eclesial. La segunda recalca la promoción de las Iglesias locales para que sean agentes activos y responsables en la misión universal de la Iglesia<sup>18</sup>.

El DMC en aquel momento no quiso optar por uno o varios de estos criterios; más bien observa:

Todas estas distinciones aportan algo al enriquecimiento y a la profundización del concepto de la acción misionera, hasta tal punto que sería difícil definirla correctamente si prescindieramos de algunos de estos conceptos<sup>19</sup>.

---

16. Ibid., p. 3.

17. Ibid.

18. Ibid. La dimensión universal será explicitado aún más abajo.

19. Ibid., pp. 3-4.

Este esfuerzo por demarcar el concepto de la "misión", constante en el DMC desde sus comienzos, seguiría al menos hasta Puebla. Como ya hemos visto, el contexto eclesial particular de América Latina, en el que los "territorios misionales" no agotan las "situaciones misioneras", hace esta distinción aún más difícil.

En la siguiente sección de esta segunda parte del **Memorándum**, la **situación actual de la misión de la Iglesia en los pueblos de América Latina**, el DMC expresa este dilema de un modo positivo:

La Iglesia latinoamericana expresa su conciencia y compromiso misionero de diversas maneras:

— Los Vicariatos Apostólicos sirven no sólo a los pueblos étnicamente originales sino también —y tal vez mayormente— a los que se han establecido más recientemente en los centros de población de sus zonas.

— También existe el hecho de la gran mayoría de los pueblos indígenas... viven en jurisdicciones eclesiásticas no sujetas a Propaganda Fide. Sin embargo, estas Iglesias mantienen una alta conciencia misionera encauzada a la promoción de Iglesias locales nativas, con sus propias expresiones culturales de la fe y de los ministerios eclesiales<sup>20</sup>.

Aquí vemos una ratificación del objetivo principal de la gestión anterior: la promoción de las Iglesias particulares autóctonas entre los pueblos indígenas. Pero ya no vemos una insistencia en la transformación inmediata de las estructuras jurídicas de la misión para rectificar una anomalía. He aquí una característica de esta gestión: un cambio de tonalidad en sus documentos. Se proponen los principios y objetivos misionológicos con claridad, sin quitarles su valor y vigor intrínsecos. Se describen los hechos que llaman la atención misionera de la Iglesia, sin ocultar las interpelaciones que implican. Pero se lo hace de un modo que no hiere las sensibilidades de aquellos que no han tenido la experiencia de estar insertados directa y personalmente en una situación misionera, en la que las implicaciones de ciertos principios se ven más claramente y con un mayor sentido de urgencia. Es implícitamente una aplicación de una "pedagogía misionera" al interior de la Iglesia: estar atentos respetuosamente a las experiencias particulares, los modos de expresarse, los criterios de juicio, los valores y los puntos de interés de aquellos con quienes el misionero se relaciona respetando el tiempo necesario para que un nuevo valor sea acogido y asimilado.

Después de considerar la situación de la Iglesia misionera, el **Memorándum** procede a la contemplación de los pueblos evangelizados. En primer lugar se considera la situación de los pueblos indígenas, distinguiendo entre los de la selva y los de las regiones andinas y mesoameri-

---

20. Ibid., p. 4

canas. Los primeros, "cuya identidad cultural y a veces la misma existencia física están amenazadas por la extinción", tienen una población muy reducida. Los otros, "herederos de grandes y antiguas culturas", numerosos en su población, "mantienen más el sentido de su identidad y de su unidad culturales". Ambos experimentan cambios sociales actuales y, "lo queramos o no, viven en el siglo XX". Después de esta descripción bastante breve de la situación de los pueblos indígenas (al final de la gestión, el DMC presentaría un análisis mucho más detallado en su aporte para Puebla), el **Memorándum** observa:

No podemos contemplar a ningún indígena sólo con criterios folklóricos, juzgando que su originalidad cultural debe ser preservada a cualquier costo, mirándoles sólo como objetos interesantes de estudio antropológicos, o como piezas curiosas para adornar el museo de la humanidad. Son pueblos vivos, llamados a ofrecer su aporte creativo y original a toda la humanidad, en comunión progresiva con otros grupos humanos<sup>21</sup>.

Aquí vemos un eco del juicio emitido por Mons. Ruiz sobre los antropólogos de "tendencia neutral y puramente científica", que desean mantener a los indígenas en un "estado puro" para sus propios fines<sup>22</sup>. Para el DMC, los indígenas y otras etnias son **pueblos vivos**, sujetos revestidos de dignidad y libertad que aportan de su vitalidad cultural a la humanidad y a la Iglesia, y no meros objetos. Esta valoración no es nueva<sup>23</sup>, pero la frase: "pueblos vivos" es característica de esta gestión. Y si en 1975 el DMC reconoce con realismo los cambios experimentados por estos grupos humanos (algunos debidos a presiones externas y otros, a una opción de ellos mismos), esta insistencia en su dignidad y vitalidad es lo que distingue esta perspectiva de la que sea consciente o inconscientemente "absorcionista" o "integracionista", en el lenguaje de Ruiz. Vemos igualmente aquí (y en la p. 3) un esfuerzo por superar los criterios y términos impuestos desde afuera para definir a los indígenas; se habla de "sistemas culturales **originales**" (p. 3). Son originales en dos sentidos: estos pueblos son los primeros habitantes de las Américas, y sus culturas son el resultado de la creatividad propia de cada grupo. Asimismo, detectamos en la última frase de la cita un matiz **teológico** (que se incorpora en el enfoque pascual de esta gestión): que la identifica de los grupos particulares se plenifica en la **comunión** con otros.

En su visión de las situaciones misioneras existentes en el continente, el **Memorándum** también considera a **los pueblos indígenas**:

21. *Ibid.*, p. 5; las citas anteriores son de las pp. 4 y 5.

22. Cf. *Observaciones Ruiz 1974*, p. 3; ver arriba, parte 8.3.2.

23. Cf. *Melgar*, n. 3; *Iquitos*, nn. 39 y 41; arriba, parte 7.3.2.

Hay otros grupos humanos que ya no interpretan ni estructuran sus vidas según esquemas culturales originales y ancestrales, sino según otros esquemas impuestos, importados o sincretistas. Muchos de estos grupos —los “cholos” o indígenas urbanizados, los mestizos, los ladinos, los morenos, los colonizadores de nuevas tierras, etc.— también siguen buscando a Dios a su modo, y frecuentemente se encuentran abandonados o distantes de la presencia misionera e interpelante de la Iglesia <sup>24</sup>.

Si el DMC había concentrado su atención en las gestiones de 1969-1972 y de 1972-1974 casi exclusivamente a los indígenas (decimos “casi” porque su Informe al CELAM en 1972 llamó la atención sobre las “áreas morenas”), la perspectiva manifestada aquí refleja más bien la amplitud de la visión de Melgar sobre las diversas “situaciones misioneras” en América Latina <sup>25</sup>. La llamada de atención explícita sobre los afroamericanos o “morenos” sería una insistencia constante del DMC de 1975 hasta Puebla, y tal vez uno de sus mayores aportes a la conciencia eclesial continental. Asimismo, se contempla aquí la situación de grupos humanos que no se encuadran nítidamente en categorías culturales sencillas (e. g., los mestizos y colonos migrantes); no son ni indígenas ni partícipes de la “cultura general occidental”. Sin embargo, deben ser evangelizados en su situación cultural peculiar. Durante esta gestión, el DMC llamaría la atención sobre las nuevas culturas emergentes y, por ende, a las “nuevas situaciones misioneras”.

Pero la atención misionera manifestada en el **Memorándum** no se restringe a los grupos humanos en América Latina. El párrafo intitulado: “Hacia una Iglesia activamente misionera”, insiste en la **dimensión universal de la misión**:

Una visión misionera plenamente católica tampoco puede restringirse a las tierras y pueblos de este continente. Pues las Iglesias locales nacidas del Evangelio entre los pueblos latinoamericanos también tienen que ser Iglesias misioneras. Y ya vemos brotes de este espíritu misionero en América Latina, tanto al nivel nacional (p. e. la institución de Sociedades misioneras en México, Colombia y Brasil), como a nivel local (p. e. las iniciativas de catequistas y de otros evangelizadores laicos al anunciar el Evangelio a otras comunidades abandonadas). En este momento histórico, cuando los Obispos de Asia ya se comprometen al envío de misioneros a otros continentes, tenemos que preguntarnos si no ha llegado la hora para que la Iglesia latinoamericana asuma una responsabilidad misionera, aún más activa y más visible, en el mundo <sup>26</sup>.

24. *Memorándum* DMC 1975, p. 5.

25. Cf. *Melgar*, nn. 14-19.

26. *Memorándum* DMC 1975, p. 5.

Cuatro años después, la Conferencia de Puebla respondería: "Finalmente, ha llegado... la hora..."; la influencia directa del DMC en este compromiso histórico del Episcopado latinoamericano, hasta en su misma formulación es no sólo posible sino también documentable<sup>27</sup>. La insistencia en la dimensión universal de la misión sería una de las características más notables de esta gestión; la **priorización** de esta dimensión es realmente nueva<sup>28</sup>.

Después de presentar esta visión de las dimensiones básicas de la tarea misionera de la Iglesia en América Latina, el **Memorándum** considera la **situación actual del Departamento de Misiones**. Pues el Departamento en 1975 tuvo que situarse no sólo en un contexto eclesial más amplio, sino también en el contexto de su propia identidad histórica. En aquel momento se halló "frente a nuevas exigencias"; la de definirse con respecto a las orientaciones departamentales anteriores y la de aclarar la teología de la misión.

Se parte de un aspecto de la situación contemporánea: la profusión "rica y confusa" de orientaciones misionológicas:

existen corrientes diversas y a veces contrapuestas, algunas nacidas en estos últimos años y otras heredadas de otras épocas, que proponen opciones prácticas para la acción misionera del continente. Esta variedad de opciones y de orientaciones es a la vez rica y confusa. Existe una búsqueda de pautas claras, tanto auténticas como actualizadas, para guiar la acción misionera<sup>29</sup>.

A continuación, se valora positivamente el aporte de Melgar:

Este esfuerzo para buscar, aclarar y proponer pautas misioneras no es una experiencia nueva del DMC. Ya antes de Medellín, la Reunión del DMC en Melgar intentó traducir a la situación latinoamericana las implicaciones misioneras del Concilio Vaticano II. El documento de este encuentro queda como un testimonio valioso de la conferencia de una Iglesia que vive su vocación misionera<sup>30</sup>.

Después se considera un aspecto concreto de las orientaciones más recientes del DMC: su priorización de la antropología y de la evangelización liberadora. El **Memorándum** dice:

---

27. *Puebla*, n. 368. Mons. Aubry fue el relator de la Comisión que trató de la dimensión universal de la evangelización, la que formuló esta declaración histórica

28. Ya vimos que esta dimensión estaba presente con diversos grados de claridad en *Ambato* (pp. 3-4), *Melgar* (nn. 12; 56-57), *Caracas* (n. 29) y en algunos escritos de Mons. Ruiz.

29. *Memorándum* DMC, p. 6.

30. *Ibid.*

El Concilio y Medellín han dirigido la atención de la Iglesia al hombre en su situación actual en el mundo. El DMC tomó en serio esa dirección apostólica y en estos últimos años orientó muchos de sus esfuerzos hacia la comprensión antropológica de las culturas latinoamericanas, especialmente las indígenas, hacia la promoción de Iglesias locales nativas, y hacia una evangelización de liberación integral. Este período fue rico en nuevas experiencias e ideas<sup>31</sup>.

Al valorar los aspectos positivos de estas organizaciones (evidentemente características de las gestiones presididas por Mons. Ruiz), el **Memorándum** añade una observación:

Pero al mismo tiempo, el DMC adquirió una imagen particular: la de ser el "Departamento de Antropología" o de "Asuntos Indígenas" del CELAM. Este hecho fue tal vez inevitable, pues cada opción concreta implica ciertos riesgos y aún la posibilidad de que algunos énfasis nuevos sean interpretadas como exageraciones<sup>32</sup>.

Ya que el DMC en esta nueva gestión reconoció no sólo la importancia prioritaria de la pastoral indigenista, sino también la urgencia de sensibilizar a la Iglesia entera (y no sólo a los ya comprometidos a la actividad misionera) sobre todas las dimensiones de la problemática misional, su nuevo Presidente y Secretario explicaron el sentido de la orientación antropológica y antropocéntrica del Departamento:

En este momento no queremos perder nada de las riquezas adquiridas por la orientación antropológica del DMC en estos últimos años. Pero recordamos que el mismo Papa Pablo VI, quien nos advirtió que "para conocer a Dios, es necesario conocer al hombre", también afirmó que "para conocer al hombre tal como es, tenemos que conocer a Dios".

Por eso, vemos la urgencia de aclarar y profundizar la necesaria orientación antropocéntrica de la acción misionera de tal manera que este antropocentrismo conduzca al Hombre Perfecto, Cristo y así se vuelva plenamente teocéntrica. Pues un conocimiento antropológico que reduce al hombre al mero objeto de estudio o de experimentación, es en sí mismo inacabado y frustrado. Nos esforzamos a conocer al hombre viviente para que él entre en plena comunión con el Dios viviente quien lo busca para vivificarlo<sup>33</sup>.

31. Ibid.

32. Ibid.

33. Ibid., pp. 6-7 Las palabras citadas de Pablo VI son de su Discurso pronunciado en el clausura del Concilio, el 7 de diciembre de 1965; cf. AAS 58 (1966), pp. 58-59.

Así se manifiesta una continuidad con las orientaciones misionológicas fundamentales expuestas en la historia previa del DMC y, a la vez, una conciencia de que una mayor precisión es necesaria. Esta precisión de la teología de la misión, por consiguiente, es considerada como la tarea más urgente del DMC en 1975:

Entonces en este momento crítico, y especialmente después del Sínodo de la Evangelización, nos urge aclarar ante todo el enfoque evangelizador del DMC en la Iglesia latinoamericana. Esta aclaración tiene que ser más que académica; ha de ser traducible a pautas de acción claras y prácticas que sean capaces de guiar y velar por la calidad evangelizadora e interpelante de la acción de esta Iglesia continental<sup>34</sup>.

Así vemos que la decisión del DMC de emprender una labor teológica no surgió de consideraciones especulativas, sino más bien de la necesidad pastoral de ofrecer pautas claras para la orientación de la actividad misionera. Se busca una orientación **auténtica**, bien fundada teológicamente, y **actualizada**, capaz de llegar al corazón del hombre viviente en su situación socio-cultural concreta. No se revelan todavía la configuración concreta y las dimensiones particulares de este "enfoque evangelizador"; éstas serán definidas principalmente a partir de la primera reunión de su Comisión Episcopal, seis meses más tarde.

La tercera parte del **Memorándum** presenta los **objetivos** y el **programa de acción** provisionales para 1975. Al comienzo se afirma que estos objetivos "se caracterizan por una opción evangelizadora, pedida por la naturaleza del Departamento y reforzada por las 'Recomendaciones' de la XV Asamblea General del CELAM en Roma". A continuación, se presentan los dos **objetivos generales** provisionales del Departamento:

1. El DMC quiere ser, dentro del CELAM, el servicio misionero de evangelización para los grupos étnicos y culturales más apartados de la Iglesia y de la comunión con sus hermanos.
2. El DMC quiere precisar algunas líneas de teología misionera, que susciten el nacimiento de una Iglesia autóctona en los distintos grupos étnicos que entran en la riqueza cultural del continente, y han de asumir una responsabilidad propia y activa de la Iglesia Universal<sup>35</sup>.

Vemos que el primer objetivo general define la misma identidad del Departamento y que el segundo establece su tarea prioritaria durante esta gestión. Mientras que los objetivos son bastante claros en su formulación, es necesario llamar la atención sobre algunos matices particulares para comprenderlos mejor.

34. *Ibid.*, p. 7.

35. *Ibid.*, pp. 7-8.

En el primer objetivo, se contextualiza al Departamento **dentro del CELAM**, que se define en sus Estatutos como "organismo de contacto, reflexión, colaboración y servicio de las Conferencias Episcopales de América Latina"<sup>36</sup>. Así se enfatiza tanto la inserción activa y concienzuda del DMC dentro de ese Consejo como la dirección prioritaria de sus servicios al **Episcopado** del continente. El DMC no pretende ser un organismo continental relativamente independiente sino más bien el **órgano** específicamente misional de un organismo al que se subordina y a cuya vitalidad contribuye. Asimismo, se define como una "servicio misionero de **evangelización**"; tanto su propia naturaleza como las orientaciones del Sínodo de 1974 (y de la Asamblea del CELAM subsiguiente) dictan que sus servicios se encaucen hacia el anuncio del Evangelio. Pero ya que la evangelización es la misión de **toda** la Iglesia, se precisa que el DMC busca servir prioritariamente a los grupos culturales particulares. Su especificidad está particularmente en la **evangelización de las culturas**. Se dice "grupos étnicos y culturales" para **no restringir** su enfoque a las etnias "originales y no occidentales" (v. g., los pueblos indígenas) y para abarcar también a **otros grupos culturales**. Son los "más apartados de la Iglesia y de la comunión con sus hermanos" los que merecen particularmente la atención del DMC, tanto para urgir la Iglesia a "salir a las fronteras" como para enfatizar que el fruto de la evangelización no es el aislamiento de los grupos particulares, sino su comunión universal. Así se ratifican las prioridades históricas del Departamento, pero a la vez se explicitan algunos puntos particulares y se introducen algunas nuevas dimensiones.

En el segundo objetivo general, se propone la tarea principal del DMC durante esta gestión: la aclaración de la teología de la misión. No es pretencioso en sus ambiciones; se busca sólo "precisar **algunas líneas** de la teología misionera", y no llegar a una síntesis completa. La finalidad de este esfuerzo es orientar la acción misionera para que se suscite "el nacimiento de una Iglesia autóctona en los grupos étnicos... del continente" (en su revisión del objetivo, la Comisión Episcopal cambiaría la palabra **étnicos** a **humanos**). El acento puesto sobre el nacimiento de la Iglesia es típico de la visión misionológica de Aubry. Para él, la Iglesia **no se transplanta** por medio de la actividad misionera, sino que **nace** entre los grupos humanos, engendrada por el Evangelio, y nace con su rostro propio: el de su cultura. Veremos esto después. Estos grupos son pueblos vivientes que "entran en la riqueza cultural del continente"; no son meros objetos o curiosidades cuya existencia se tolera hasta que se "integren" a una cultura general. El nacimiento de la Iglesia entre los diversos grupos culturales no se propone como el punto final de la evangelización; más bien se afirma que estas Iglesias locales "han de asumir una responsabilidad propia en la Iglesia Universal". Así se enfatiza tanto

36. Cf. *Plan global CELAM 1975*, p. 3.

la necesaria dimensión de la comunión católica como una apertura a la **misión universal** <sup>37</sup>.

Los ocho **objetivos específicos** (entendidos como maneras para conseguir los objetivos generales) abarcan los siguientes puntos: 1) la promoción de la evangelización de los sectores más abandonados; 2) las relaciones con las respectivas Comisiones Episcopales, impulsando su reflexión misionera; 3) el contacto con los expertos que estudian las culturas; 4) la valoración evangélica de las diversas culturas; 5) el acercamiento a los grupos misioneros; 6) la coordinación del trabajo del DMC dentro del CELAM; 7) el fomento de la dimensión universal de la misión dentro de las Iglesias locales; y 8) la coordinación y comunión con los organismos misioneros de América Latina y de la Iglesia universal <sup>38</sup>. Ya que estos objetivos específicos serían revisados y reformulados posteriormente por la Comisión Episcopal del DMC, no lo citamos textualmente aquí. Cuando consideramos su versión final, destacaremos los cambios más significantes. Aquí sólo queremos presentar una visión global de las orientaciones iniciales de esta gestión.

La cuarta parte del **Memorándum** presenta el **programa de acción para 1975**. Hay una nota previa sobre el procedimiento adoptado. El primer punto de esta nota es el de **respetar etapas**:

- dando tiempo a la elaboración del enfoque del misionero;
- dando énfasis a la Comisión Episcopal del Departamento; para llegar a un acuerdo sobre el enfoque misionero y para suscitar la corresponsabilidad de los programas;
- realizando los contactos en un sentido de colegialidad para que sean un servicio dentro del CELAM y no aparte de él <sup>39</sup>.

Esta política de "respetar etapas" sería una de las características de esta gestión y un elemento de la estrategia adoptada por la Comisión Episcopal del DMC. El Informe departamental a la siguiente Asamblea del CELAM la explica así:

[Se adopta] . . . la política de no quemar etapas con la multiplicación febril de proyectos desconectados, sino más bien de establecer con seriedad y profundidad las líneas teológicas y pastorales del DMC. Esta política insiste en situar la responsabilidad por el enfoque evangelizador del Departamento entre los mismos obispos que la componen. La finalidad de esto no es la de apagar la originalidad del enfoque sino la de dinamizar la profunda y permanente renovación eclesial <sup>40</sup>.

37. Recordamos que Mons. Ruiz destacó este aspecto en su ponencia en Iquitos; ver arriba, Cap. VII, nota n. 135.

38. *Memorándum* DMC 1975, p. 8

39. *Ibid.*, p. 9.

40. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *Informe* presentado a la XVI Asamblea General del CELAM (San Juan de Puerto Rico: 30 nov.-5 dic., 1976), pp. 2-3. Citado como *Informe* DMC 1976.

Se ve que esta política tiene una doble finalidad: la de concentrar los esfuerzos del DMC en la precisión misionológica y la de hacer a los obispos mismos participar activamente en esta reflexión. Si en la época anterior los "expertos" ejercían una cierta vigencia en las orientaciones departamentales, ahora los obispos asumirían su propia responsabilidad en su liderazgo, para asegurar la profundidad y la solidez estructural de la necesaria renovación eclesial en la acción misionera. La misma estrategia adoptada al interior del DMC con respecto a su Comisión Episcopal, sería aplicada luego a las relaciones del Departamento con las Comisiones de Misiones de las diversas Conferencias Episcopales en la preparación del Encuentro de Manaus en 1977 y de la Conferencia de Puebla en 1978. Se suponía la participación activa de los misioneros de base y de las personas especializadas en los diversos aspectos de la problemática misionera, pero los centros de comunión y la de coordinación serían los obispos. Esta estrategia fluía no sólo de las normas internas del CELAM (como un servicio a y de los episcopados), sino también, y más profundamente, de la visión teológica del DMC sobre la responsabilidad apostólica particular de los obispos.

Los siguientes puntos de la "nota previa" sobre el procedimiento adoptado por el DMC tratan de su inserción en "la línea evangelizadora del CELAM", de su coordinación con los otros Departamentos de ese Consejo y de la distinción entre sus planes a corto plazo (hasta la reunión de la Comisión Episcopal) y a largo plazo (el esbozo de un programa provisional a ser aprobado por la Comisión)<sup>41</sup>.

Habiendo ofrecido estas aclaraciones previas, el **Memorándum** presenta **algunos puntos concretos de este programa**:

1. Constitución de la Comisión Episcopal del Departamento para esa gestión.
2. Organización administrativa del Departamento y estudio de los archivos, en particular los de la gestión anterior.
3. Esbozo de los pasos previos necesarios para la aclaración del enfoque evangelizador para facilitar la reflexión de la Comisión.
4. Reunión de trabajo de la Comisión Episcopal en Agosto.
5. Contactos progresivos hacia un Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de Misiones y Directores de OO. PP. MM. de América Latina. (Julio: Encuentro entre el DMC y Directores de OPM de Colombia, Perú, Bolivia y Brasil, en La Paz; Noviembre: presenciar el Encuentro de los Directores de O.P. en Buenos Aires; a comienzos de 1976: Encuentro de todos).

---

41. *Memorándum DMC 1975*, p. 9. Cuando decimos "la Comisión" de este estudio, se refiere a la Comisión Episcopal del DMC.

6. Otros contactos ocasionales, en particular sobre las Sociedades Misioneras en América Latina <sup>42</sup>.

Vemos que en este plan de trabajo se destacan el papel céntrico de la Comisión Episcopal y la elaboración del "enfoque evangelizador" del Departamento. Cabe observar que el DMC iba estableciendo progresivamente buenas relaciones operativas con los Directores Nacionales de las Obras Misionales Pontificias y con los Presidentes de las Comisiones Episcopales de Misiones, pero no exactamente del modo previsto en este plan.

### **El Plan global del CELAM: su influencia en el DMC**

La misma Reunión de Coordinación, para la consideración de la cual el Presidente y el Secretario Ejecutivo del DMC presentaron su **Memorándum**, también elaboró un **Plan global de actividades** para el periodo de 1975-1978. Examinaremos aquí aquellos aspectos del Plan global que más afectarían las orientaciones teológico-pastorales del DMC durante esa misma gestión.

La Reunión de Coordinación del CELAM de febrero de 1975 quiso inspirarse en las orientaciones del Sínodo de Evangelización y, más concreta y directamente, en las recomendaciones dadas por la XV Asamblea General del CELAM. En la Presentación del Plan global, se cita en particular estas recomendaciones:

1. La evangelización debe ser la principal prioridad del CELAM en este nuevo periodo (1974-1978). Por esto, todos sus Departamentos y Secciones se esforzarán en centrar sus actividades coordinadas con tal prioridad, para ofrecer sus servicios en esta línea a las Iglesias Latinoamericanas, a través de sus respectivas Conferencias Episcopales.

1.1. Estúdiense el contenido del Sínodo de 1974, tanto en sus aspectos más particulares, para la Evangelización del Continente. Véase el modo de traducir y aplicar dicho contenido a América Latina <sup>43</sup>.

Así el tema de la Evangelización llegó a ocupar el puesto central en todos los aspectos del **Plan global: sus líneas teológico-pastorales, su marco doctrinal, sus puntos de inserción de la Acción Pastoral, y sus objetivos**.

**Las Líneas teológico-pastorales del CELAM**, fijadas ya antes de esa Reunión de Coordinación <sup>44</sup>, proponen la Evangelización como la segunda

---

42. *Ibid.*, pp. 9-10. En Latinoamérica se usan varias siglas para designar las Obras Misionales Pontificias (OO. PP. MM., OPM, OMP, etc.); el DMC adoptaría después la sigla *OMP*.

43. *Plan global CELAM 1975*, p. 3.

44. Cf. *ibid.*, *loc. cit.*

de cinco prioridades<sup>45</sup>. Mientras que estas líneas parecen haber ejercido una influencia general, más que específica, en las orientaciones futuras del DMC, hay algunos aspectos de ellas que merecen nuestra atención aquí.

Por una parte, demuestran que algunos de los temas y acentos teológicos expuestos en las orientaciones previas del DMC eran características de la reflexión eclesial contemporánea, incluso al nivel episcopal. Por ejemplo, el CELAM mismo (y no sólo el DMC) hablaba de la “encarnación de la Iglesia”, al afirmar que:

América Latina es un Continente con enormes interrogantes y problemas. La Iglesia vive encarnada en él y por misión no puede ignorarlo o desentenderse de ellos<sup>46</sup>.

Asimismo, vemos que algunos de los conceptos desarrollados en Iquitos y en las orientaciones posteriores del DMC sobre la valoración salvífica de la historia humana y la denuncia de las injusticias sociales, se encuentran también en aquella parte de las **Líneas** que trata de la **Acción Profética**:

La Iglesia en América Latina se nos presenta muy particularmente como Iglesia de la Profecía:

- a) como **praclamación** o anuncio de la **Buena Nueva** de la salvación en el **hoy** de América Latina;
- c) como **interpretación** o lectura salvífica de la historia;
- c) como **llamado evangélico** a la conversión, entendiendo que la profecía implica cuanto de bueno se hace respecto a la promoción integral del hombre y la denuncia de las injusticias que impiden al hombre y a los pueblos ser sujetos activos de la historia y realizadores de su vocación divina<sup>47</sup>.

Así como el DMC había hablado en Iquitos de una “Iglesia encarnada” que imita la pobreza de Cristo, las **Líneas** del CELAM destacan aquel aspecto de la “Iglesia pobre” que consiste en la “solidaridad con los desposeídos y predilección por los más necesitados.”<sup>48</sup>. No decimos que los contenidos y matices teológicos corresponden exactamente, pero hay una semejanza evidente en los conceptos generales y en el lenguaje. Lo que falta totalmente en estas **Líneas** es un **valoración teológica de las culturas**, y en particular de la diversidad cultural, un tema central en el enfoque del DMC desde Melgar.

Por otra parte, vemos que los elementos centrales de la visión teológica contemporánea del CELAM, expuestas en aquella parte de las

45. Ibid., p. 8.

46. Ibid., p. 5.

47. Ibid., p. 7.

48. Ibid., p. 6.

Líneas que se llama "Criterio fundamental para la acción", también serían centrales en el enfoque del DMC durante esta gestión. Este Criterio se define como la "**Fidelidad a Cristo en el Espíritu Santo**" que implica necesariamente:

- a) fidelidad a la **totalidad** del Evangelio;
- b) fidelidad a la **Iglesia Universal** que preside el Papa;
- c) fidelidad a la específica vocación de la Iglesia en América Latina;
- d) fidelidad a la misión esencialmente religiosa y por lo mismo plenamente humana, de la Iglesia (GS Cap. IV);
- e) fidelidad al **hombre y a los pueblos latinoamericanos**;
- f) fidelidad a la "**Iglesia pobre**", que debe reflejar el rostro de Cristo quien "siendo rico se hizo pobre por nosotros a fin de enriquecernos con su pobreza (2 Cor. 8, 9) ..."<sup>49</sup>.

Al incorporarse estos mismos elementos básicos en su propio enfoque, el DMC los enriquecería, explicitando su **dimensión pascual**. Se encuentra un acento explícitamente pascual sólo en dos partes de las Líneas, y éstas en sus "líneas de acción". Hablando de la **Acción Sacramental**, dice:

Como la palabra conduce al Sacramento y lo realiza, la acción profético encuentra su mejor expresión y culminación en el misterio sacramental de la Iglesia, cuyo centro es la renovación de la Pascua en la Eucaristía del Señor<sup>50</sup>.

Y hablando de la **Acción Liberadora**, afirma:

...La liberación tiene su centro en el Misterio Pascual de Cristo que da plenitud a la historia de la Salvación y que nos libera del Pecado, de la Ley y de la Muerte (Rom. 6, 12-23; Ef. 1, 3-12)...<sup>51</sup>.

Pero estas **Líneas teológico-pastorales** del CELAM, establecidas ya antes de la Reunión, tendrían menos influencia directa en el enfoque del DMC que su "**Marco doctrinal**".

Este **Marco doctrinal**, elaborado en la misma Reunión de Coordinación específicamente para este **Plan global**, centrado en la Evangelización, se describe como "la referencia que inspira e ilumina [al] planificador y [que expresa] los criterios doctrinales con que analiza para

---

49. Ibid.

50. Ibid., p. 7.

51. Ibid.

hacer un diagnóstico”<sup>52</sup>. Ya que este **Marco doctrinal** ejercía una influencia directa en las orientaciones del DMC, y sería citado explícitamente para apoyar algunos puntos teológicos, lo citaremos íntegramente aquí:

Aparecen como elementos principales de la Evangelización los siguientes:

1. El anuncio explícito del Evangelio de Jesucristo a todos los hombres, centrado en su Misterio Pascual. Anuncio que suscita la fe, invita a la conversión y conduce a la reconciliación de los hombres con Dios y con sus hermanos (1 Cor. 15, 1-3; AG 13; 2 Cor. 5, 18ss; Ef. 2, 15).
2. El reconocimiento de la presencia y acción del Espíritu Santo quien anticipa y vivifica, impulsa y acompaña la acción evangelizadora de la Iglesia (AG 4; GS 22).
3. La fidelidad a la tradición viviente de la Iglesia católica, testigo fiel de la revelación manifestada plenamente en Jesucristo y siempre actualizada por su Espíritu (DV. 4, 7-8).
4. La acción de la Iglesia por revelar el Reino de Dios, hacerlo presente y dilatarlo en el mundo (LG 9).
5. El encuentro con Cristo por la fe y los sacramentos de la fe (SC 7 y 59).
6. La tarea de suscitar comunidades cristianas fundadas en la fe, la esperanza y la caridad (AG 15).
7. El compromiso por la liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres, llamados a “ser más y valer más”, particularmente significado en la plena vigencia de los derechos humanos (PP 15).
8. El testimonio de vida según el Evangelio por parte de toda la Iglesia y de cada cristiano en comunión fraterna (Fil. 1, 27; 1 Tes. 1, 5).
9. La responsabilidad común y coordinada de toda la Iglesia y de cada uno de sus miembros, tanto a nivel universal como local (AG 5 y 20).
10. La presentación de la figura de María como profundamente insertada en el Misterio Pascual; signo de la humanización de Cristo y objeto de devoción de la Iglesia, que la contempla gozosa como una imagen de lo que ella misma es, ansía y espera ser (LG 52-59; SC 103)<sup>53</sup>.

Se observa una clara orientación pascual en este **Marco doctrinal**, particularmente en el primer y el décimo puntos (la presencia activa del

---

52. Ibid., p. 9.

53. Ibid.

Espíriu es también un tema pascual), mucho más evidente que en las Líneas. Mientras que se puede atribuir esto en parte a la influencia de Mons. Eduardo Fironio, el entonces Presidente del CELAM<sup>54</sup>, también se detecta una influencia del DMC. Pues antes de ser considerados en la Reunión plenaria, estos puntos fueron redactados en una comisión especial, uno de los miembros de la cual era el nuevo Secretario del DMC<sup>55</sup>.

Los elementos restantes del **Plan global** afectaban al Departamento de Misiones de diversas maneras. **En los Puntos de inserción de la acción pastoral** a la realidad del continente, el primer punto trata de sectores humanos necesitados de la evangelización:

América Latina es un continente básicamente cristiano aún no del todo evangelizado en profundidad y por tanto necesitado de una renovada acción evangelizadora, sin olvidar el sector que exige la primera evangelización y el sector de la no-creencia<sup>56</sup>.

Vemos que este punto llama la atención sobre el mismo fenómeno que el DMC ya había tratado con mayor precisión en Melgar en su análisis de las "situaciones misioneras" (el Departamento lo actualizaría antes de Puebla). Otro punto trata de un fenómeno dentro de la Iglesia:

En los últimos años, la investigación teológica que ha traído gran enriquecimiento a la Iglesia, ha suscitado también entre muchos de sus miembros cierta confusión doctrinal que exige clarificación adecuada<sup>57</sup>.

Aquí vemos un eco de la observación ya formulada en el **Memorándum** del DMC sobre una "variedad... a la vez rica y confusa" de orientaciones en la acción misionera. Mientras que el CELAM se refiere más directamente a los estudios académicos, y el DMC a "corrientes" popularizadas, hay al menos una coincidencia de inquietudes aquí, sobre la necesidad de una aclaración futura.

**El Objetivo general** único del **Plan global** es el siguiente:

Ofrecer un servicio eficaz a las Conferencias Episcopales de América Latina para impulsar la tarea de Evangelización del

---

54. La influencia de Mons. Pironio fue directa en el décimo punto. La idea de una "Iglesia pascual" era central en el enfoque del Obispo; cf. "Latinoamérica: 'Iglesia de la Pascua'" en PIRONIO, *Escritos pastorales*, B.A.C. (Madrid: 1973), pp. 205-227.

55. Aunque el *Memorándum* del DMC no presentó los rasgos de su enfoque evangelizador, Mons. Aubry ya había desarrollado una visión pascual de la misión; el P. Gorski participa en esta reflexión.

56. *Plan global CELAM 1975*, p. 10.

57. *Ibid.*

hombre latinoamericano en una línea de conversión y de liberación integral<sup>58</sup>.

Este **Objetivo** tendría su influencia en la reformulación de algunos de los objetivos del DMC, durante la reunión de su Comisión Episcopal, cuando los aspectos de **conversión** y **liberación** serían explicitados.

El resto del **Plan global** del CELAM se dedica a los **objetivos** y **medios específicos** y de la **programación** de las actividades del Consejo y de sus Departamentos y Secciones. Según este plan, el DMC debía colaborar con otros Departamentos en algunos proyectos particulares: el estudio actualizado de los Documentos de Medellín, el estudio de "situaciones de ruptura" en relación a los derechos humanos, la participación en un Encuentro Interdisciplinar sobre la Religiosidad Popular, la identificación de "movimientos religiosos libres" (s.g., el espiritismo, el sincretismo, religiones afroamericanas, etc., además de ciertos movimientos cristianos y para-cristianos), en el estudio de la "diversificación de Ministerio Presbiteral"<sup>59</sup>. Había también un **Objetivo específico** sobre la "Pastoral misionera" cuya implementación fue atribuida específicamente al DMC;

7.12. Reafirmar la urgencia de la actividad misionera de la Iglesia para el anuncio explícito del Evangelio en orden a la conversión, al bautismo y a la formación de la comunidad cristiana, prestando especial atención a la riqueza y originalidad de las diferentes culturas en las cuales pueden estar presentes las semillas del Verbo que serán así llevadas a la madurez, mediante su asunción y purificación. (AG 13-15)<sup>60</sup>.

Para realizar este objetivo, se encomendaba al DMC algunos programas concretos: a) el estudio del material Sinodal a nivel de expertos para "tratar de clarificar los problemas doctrinales y pastorales sobre la acción misionera de la Iglesia"; b) un "Encuentro de Comisiones Episcopales y de las Obras Pontificias Misionales" durante 1975 para profundizar en la teología bíblica en la pastoral sobre la misión, aplicada a la realidad de América Latina"; y c) una "continuación de la investigación ya iniciada" por el DMC para "utilizar los aportes válidos de la antropología para una adecuada encarnación pascual"<sup>61</sup>. Cabe observar que ésta

58. *Ibid.*, p. 14. Antes de este *Objetivo*, se presentan los *Criterios de coordinación*, que establecen normas concretas que fluyen del carácter episcopal del consejo.

59. *Ibid.*, cf. pp. 16, 17, 19 y 25. Para el último, ver arriba, Cap. VII, nota n. 216.

60. *Ibid.*, pp.21-22.

61. *Ibid.* El *Plan global* incluía también un estudio para "atender a la formación de personal misionero por medio de cursos especiales", pero éste se encomendó no al DMC para su implementación, sino más bien al Instituto de Pastoral del CELAM, al Equipo de Reflexión del Consejo y a "los Cursos Itinerantes" (*ibid.*).

es la primera vez que encontramos el término **encarnación pascual**. Esta fue la designación dada por el DMC y por Mons. Aubry al tema central del enfoque departamental durante esta gestión.

Habiendo examinado las orientaciones del Departamento de Misiones en los primeros meses de 1975, expuestas en el **Memorándum** del nuevo Presidente y Secretario Ejecutivo y en el **Plan global** del CELAM, veremos ahora el impulso dado a él por la actividad de su Comisión Episcopal.

### 9.2.2. La Reunión departamental de agosto de 1975

Como ya vimos arriba la activación de la Comisión Episcopal fue considerada como la prioridad más urgente en el plan de trabajo provisional esbozado por el DMC en febrero. Durante la Reunión de Coordinación del CELAM, Mons. Aubry consultó con la Presidencia del Consejo sobre los posibles candidatos y sobre las normas vigentes, e inmediatamente después de ella, inició la correspondencia requerida. Según los Estatutos del CELAM, dos de los obispos miembros de la Comisión durante la gestión de 1972-1974 —Mons. Henrique Froelich, S. J., del Brasil y Mons. Juan Gerardi, de Guatemala— podían ser reelectos; Mons. Aubry les invitó a continuar en sus funciones en el DMC para asegurar una continuidad entre gestiones. Tres otros —Mons. Emmanuel Constant, de Haití, Arturo Lona, de México, y Mons. Luis Maestu, O.F.M., del Perú— fueron invitados a integrarse a la Comisión. La composición de la Comisión reflejaba las preocupaciones del DMC sobre la atención misionera de los indígenas andinos, mesoamericanos y amazónicos y a las poblaciones afroamericanos<sup>62</sup>.

Durante este proceso de consulta, el Presidente y el Secretario del DMC ya comenzaron las labores del Departamento. Ambos se reunieron varias veces para sesiones de trabajo dedicadas a la reflexión teológica y a la planificación de actividades. Los dos visitaron al Director de las OMP de Colombia en febrero y se reunieron en abril con los de Bolivia y del Perú (los de la Argentina, el Brasil y Chile también fueron invitados)<sup>63</sup>. Mons. Aubry escribió un artículo sobre la teología misionera para el Boletín CELAM; es el primer documento producido en y desde el DMC que explicita su enfoque pascual<sup>64</sup>. El P. Gorski, durante su via-

62. Cf. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *Informe semestral del Secretario Ejecutivo* (La Paz: 20 junio, 1975), p. 2. Citaremos varios de estos *Informes*, con la siguiente abreviatura: *Informe semestral Srio. DMC* (mes, año). Se distinguen de los Informes bienales presentados a las Asambleas del CELAM, citados como: *Informe DMC* (año). Tres de los obispos eran del área amazónica (Aubry, Froelich y Maestu); cuatro representaban los países que comprenden el 85 % de la población indígena de A. L. (Aubry, Gerardi, Lona y Maestu); y dos, los países con mayor concentración de afroamericanos (Constant y Froelich).

63. *Ibid.*, p. 3.

64. AUBRY, "La Misión en el centro de nuestra vida cristiana", en *Boletín CELAM*, Año VIII, N° 96 (julio, 1975), pp. 1, 4-7.

je a México a comienzos de enero para conversar con Mons. Ruiz y visitar la antigua sede del Departamento, también entró en contacto con la Sociedad Misionera de Guadalupe y con el Centro Nacional de Pastoral Indigenista. Durante su estadía en Colombia en febrero, visitó a los Misioneros de Yarumal y la Asociación Colombiana Indigenista en Medellín. Anteriormente, en diciembre se había encontrado por casualidad con el Director del nuevo Instituto brasileño "Estrela Missionária". También estableció contactos con varios centros de pastoral indigenista en Bolivia, Chile, Guatemala y el Perú<sup>65</sup>. En junio, produjo el policopiado de un curso básico sobre la "Comprensión misionera de las situaciones histórico-culturales", el que sería usado en cursos dictados por él en varios países, a nivel interdiocesano, nacional, regional y continental, y que al ser estudiado por la Comisión Episcopal, contribuiría algunos aportes al enfoque evangelizador del Departamento<sup>66</sup>. En julio, presentó varias conferencias en un curso de Teología y Antropología Misionera auspiciado por el Vicariato Apostólico de Araucanía en el sur de Chile —el que constituyó en efecto el primer encuentro interdiocesano de pastoral indígena en la zona cultural mapuche—; fue el primer contacto del DMC con esa área cultural<sup>67</sup>. Así, el semestre entre la Reunión de Coordinación del CELAM en febrero de 1975 y la reunión departamental en agosto, fue un tiempo de intensa actividad en el DMC, en el cual se establecieron numerosos contactos con varios sectores misionales y en el cual ya se realizaron algunas reflexiones encaminadas hacia la formulación de un enfoque evangelizador.

Ya que la primera Reunión Ordinaria del Departamento con la participación de los miembros de la Comisión Episcopal fue de máxima importancia para esta nueva gestión del DMC, el Presidente y el Secretario trabajaron juntos durante una semana entera en junio para preparar su temario, su dinámica interna y la documentación auxiliar<sup>68</sup>. Los puntos principales en la agenda de la Reunión eran los siguientes:

- La inserción del Departamento dentro del Plan Global del CELAM.
- El estudio de la historia y la situación actual del Departamento.
- La precisión de algunas líneas generales para orientar la política del Departamento frente a los desafíos misioneros actuales:

---

65. Cf. *Informe semestral Srío. DMC* (junio, 1975), p. 3.

66. *Ibid.*, p. 4; citado arriba en el Cap. VIII, nota n. 73.

67. Cf. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *La renovación misionera en Araucanía*, policopiado inédito (13 agosto, 1975), p. 5.

68. Cf. *Informe semestral Srío. DMC* (nov., 1975), p. 2. Según los Estatutos del CELAM, sólo los obispos (el Presidente y los de la Comisión Episcopal) son miembros de los Departamentos. Por eso, los términos: "reunión departamental" y "reunión de la Comisión Episcopal" son equivalentes.

1. las exigencias del Sínodo de los Obispos de 1974;
2. la comprensión evangélica y antropológica del fenómeno cultural;
3. la necesidad de una visión misionológica centrada en la Encarnación y Pascua de Cristo;
4. la fuerza interpelante del Evangelio y su necesaria dilatación universal; y
5. la opción libertadora del DMC.

— La formulación de objetivos y la programación de actividades.

— La consideración de asuntos prácticos<sup>69</sup>.

Se ve que la reflexión teológica encauzada a la elaboración del enfoque evangelizador del Departamento era la tarea principal de la Reunión.

La Reunión misma tuvo lugar en la Sede del CELAM en Bogotá entre el 24 y el 29 de agosto de 1975. Estuvieron presentes el Presidente, todos los miembros de la renovada Comisión Episcopal y el Secretario Ejecutivo. Después de aprobarse la agenda y los objetivos de la Reunión, se estudió el Plan global del CELAM (cuyos elementos pertinentes ya consideramos en las páginas anteriores), señalando aquellos aspectos teológicos (e. g. su **Marco doctrinal** y su **Objetivo general**) que ayudarían a precisar su enfoque teológico-misionero del Departamento. Al examinar los **Puntos de inserción** (que no abarcaron la problemática de la diversidad cultural),

Se vio que los sectores humanos más propiamente encomendados a los servicios de este Departamento —los grupos abandonados y culturalmente originales— son los que más interpelan a la Iglesia a razón de sus situaciones particulares y de sus sufrimientos<sup>70</sup>.

Asimismo, los **Criterios de coordinación** del CELAM se estudiaron, y el DMC, en base a ellos, buscó “delimitar más precisamente sus programas de acción y su forma de participar en la renovación de la actividad misionera del continente.”<sup>71</sup>

El segundo punto de la agenda era el **análisis de la situación actual del Departamento**. Este se partió del **Memorándum** de febrero y se complementó con los aportes de los dos obispos que habían servido en el DMC durante la gestión anterior. El **Acta** dice:

69. Ibid.; así se describió la agenda después de la Reunión.

70. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *Acta de la Reunión Ordinaria* (Bogotá: 24-29 ago., 1975), policopiado inédito, p. 2. Los datos antecedentes son de la misma fuente.

71. Ibid.

El Departamento reconoció los valiosos aportes de las gestiones anteriores, señalando en particular el valor teológico y pastoral del encuentro de Melgar, la renovación de la pastoral de los Vicarios Apostólicos en distintos países de la zona de Alto-Amazonas como el resultado del encuentro de Iquitos, y el diálogo con los especialistas en las ciencias antropológicas. Se observó que aún las críticas de éstos contribuyeron a la purificación y a la renovación de la pastoral misionera y que sus estudios promovieron una comprensión más acertada de la situación y de las expresiones culturales de los pueblos particulares. Este diálogo también resultó en una toma de conciencia sobre la necesidad de precisar mejor la teología de la misión y de preparar mejor a los agentes misioneros. Se apreció el hecho de que habían ciertas dificultades concretas durante los últimos años, pero se las evaluaron con serenidad y con la confianza de poder superarlas en el futuro <sup>72</sup>.

El Acta dice a continuación:

El Departamento actualmente contempla su situación con referencia a dos polos: 1) una continuidad histórica con el pasado del DMC, con sus aportes ricos y valiosos, y 2) una atención al actual contexto de la Iglesia misionera inmediatamente después del Sínodo de la Evangelización con sus propios interpelantes <sup>73</sup>.

Así se hizo la transición al estudio de los temas sinodales.

La reflexión propiamente teológica de la Reunión se abrió con la consideración de los **aportes del Sínodo de 1975** a la reflexión teológico-pastoral del DMC. Mons. Aubry destacó los siguientes aspectos de las deliberaciones sinodales:

- 1) La importancia de reconocer que el principal actor de la evangelización es el Espíritu Santo.
- 2) La importancia del nacimiento de verdaderas Iglesias locales en cada cultura humana.
- 3) La importancia dada a las pequeñas comunidades como el lugar de la evangelización y a los efectos liberadores del Evangelio: la personalización y la comunión.
- 4) La necesidad de nuevos misterios para la evangelización de los distintos grupos culturales, y en particular al servicio de las pequeñas comunidades.
- 5) El sentido de diálogo humilde e interiorizado con las religiones tradicionales.

---

72. Ibid., p. 3.

73. Ibid.

6) La inserción de la liberación integral al interior de la evangelización y en la subordinación a ella <sup>74</sup>.

La Comisión Episcopal vio que estas orientaciones del Sínodo servirían tanto para interpelar al Departamento como para iluminar su propia reflexión misionológica. De hecho, estos aspectos serían integrados en su enfoque evangelizador.

Después de la jornada dedicada a la ambientación de las reflexiones del DMC (en el contexto del CELAM, de su propia historia y del Sínodo), la Reunión dedicó dos jornadas enteras al establecimiento de los parámetros y los contenidos fundamentales de su "enfoque evangelizador". La reflexión partió de la consideración de una visión antropológica y evangélica del fenómeno cultural, presentada por el P. Gorski, llegó a su punto culminante con la presentación de la visión teológica de Mons. Aubry sobre la "Encarnación misionera" centrada en el misterio pascual, y finalizó con una consideración de la "tarea liberadora" del DMC <sup>75</sup>. Nos limitamos aquí a citar el resumen contenido en el Acta:

En este momento, la Comisión Episcopal del Departamento de Misiones no intenta formular una exposición completa ni detallada en su enfoque teológico. Pero cree importante señalar tres dimensiones de la evangelización que le parecen ser principales: la centralidad del Anuncio Pascual, la calidad interpelante de este anuncio que invita al hombre a la conversión, y su dinamismo libertador manifestado en la personalización y la comunión <sup>76</sup>.

La Reunión de la Comisión consideró sus reflexiones sólo como los primeros pasos en el camino que tendría que recorrer el DMC en la "progresiva precisión de un enfoque evangelizador que ofrezca pautas más claras para guiar la acción misionera hacia la verdadera encarnación pascual en el corazón de los diversos grupos humanos" <sup>77</sup>. Aquí vemos que el enfoque típico de Iquitos y de las gestiones inmediatamente anteriores del DMC, centrado en la "encarnación de la Iglesia", ahora se vuelve más plena y explícitamente cristológica, centrándose en la "encarnación pascual" de Jesucristo.

La Reunión departamental de 1975 produjo dos frutos principales: la delineación de su enfoque evangelizador pascual en sus dimensiones fundamentales y la elaboración de un **Plan operativo** para el período de 1975-1976 <sup>78</sup>. Consideraremos aquí las orientaciones teológico-pastorales contenidas en el **Plan operativo**.

---

74. Ibid.

75. Cf. *ibid.*, pp. 3-6.

76. *Ibid.*, p. 5.

77. *Ibid.*

78. Este Plan efectivamente se extendía a la gestión entera.

La Comisión aceptó como una base, los objetivos generales y específicos formulados en el **Memorándum** de febrero; estos fueron revisados a la luz del **Plan global** del CELAM y sus propias reflexiones. Al ser ratificados en su globalidad, con la añadidura de un objetivo específico significativo y la inserción de ciertas modificaciones y matices en los ya existentes, se estableció una programación de actividades encomendadas a los diversos componentes del DMC para traducir el plan a la realidad y para guiar su evaluación posterior. Aquí no prestaremos tanta atención a los programas particulares como a los aspectos mayores del Plan que tienen que ver con la orientación fundamental del DMC: su presentación del **Enfoque evangelizador** y sus **objetivos** generales y específicos.

El Plan introduce el **Enfoque evangelizador** explicando que este es: ...lo que permite al DMC interpretar la situación misionera de América Latina a la luz del Evangelio y también ver más claramente cómo situar sus actividades particulares dentro de esta realidad eclesial y humana<sup>79</sup>.

Primeramente se sitúa el **Enfoque** dentro del **Plan global** del CELAM, señalando particularmente la **prioridad dada a la evangelización** en la última Asamblea del Consejo, las **Líneas teológico-pastorales** del CELAM, y el **Marco doctrinal** y el **Objetivo general** del mismo Plan global<sup>80</sup>. Pero también se recalca que el **Enfoque** del DMC tiene sus propias dimensiones específicas. Se explicitan las tres principales:

1. La centralidad del Anuncio Pascual que penetra al interior de las diversas situaciones humanas por la presencia viviente del Espíritu del Señor Crucificado y Resucitado que encamina por la conversión a todos los hombres y a todos los pueblos hacia la plena comunión como hermanos e hijos del Padre común.
2. El dinamismo interpelante del Evangelio que llega al corazón del hombre en la particularidad y complejidad de su situación histórico-cultural real, que iluminan el valor de su búsqueda (frecuentemente inconsciente) de Dios, que interroga sus realizaciones concretas para purificarlas, y que integra lo fragmentario y lo encamina hacia la plenitud y comunión pascual.
3. La necesaria dimensión liberadora de la Evangelización, que busca la creación de situaciones de vida más humanas, en las que el hombre puede entregarse totalmente al Dios viviente con libertad y conciencia y desde su pobreza (es decir, la verdadera conversión), que busca ofrecer al hombre una

---

79. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *Plan operativo* (1975-1976), policopiado inédito, p. 1.

80. *Ibid.*; ver arriba, las notas nn. 43, 45-51, 53 y 58.

experiencia vivencial de la libertad de los hijos de Dios en su caminar histórico, y que busca crear signos creíbles y accesibles de esta liberación, una liberación realizada en la personalización y en la comunión<sup>81</sup>.

Vemos que el primer aspecto del **Enfoque** presenta una **visión trinitaria centrada en la Pascua**, y en la Pascua como un misterio presente al interior de la historia humana. Mientras que se supone la dinámica “descendiente” de la teología de las “misiones trinitarias” típica del **Ad Gentes**, se enfatiza una dinámica “ascendiente” que parte de la presencia del Espíritu entre los hombres y que culmina en su comunión con el Padre. La participación de los hombres en este misterio exige la **conversión**, un tema repetido y ampliado en el tercer punto. El segundo punto enfatiza la fuerza dinámica del Evangelio; es una idea que sería acogida posteriormente en Puebla y expresada más suscitadamente así: “La salvación que nos ofrece Cristo da sentido a todas las aspiraciones y realizaciones humanas pero las cuestiona y las desborda infinitamente”<sup>82</sup>. El tercer punto inserta el tema de la **liberación** en la dinámica pascual de la evangelización a Dios y su experiencia tiene un sentido pascual. Se presentan la **personalización** y la **comunión** como dimensiones complementarias de la verdadera liberación, enfatizando así la valoración teológica de la identidad de las personas y de los pueblos, y su vocación a la comunión pascual. Estos tres puntos no agotan las dimensiones del nuevo enfoque del DMC; sólo señalan algunos de sus acentos originales. Algunas otras dimensiones del enfoque se revelan en los **Objetivos** del Plan operativo del DMC; aún otros serían precisados en la documentación posterior del Departamento.

Los **Objetivos generales** del Plan son sustancialmente los mismos que se presentaron en el **Memorándum** de febrero, pero la Comisión introdujo algunas modificaciones que merecen nuestra atención. La forma corregida de éstos se lee así:

1. EL DEPARTAMENTO DE MISIONES QUIERE SER, DENTRO DEL CELAM, EL SERVICIO MISIONERO DE EVANGELIZACION INTERPELANTE Y LIBERADORA PARA LOS GRUPOS CULTURALES MAS APARTADOS DE LA IGLESIA Y DE LA COMUNION CON SUS HERMANOS.

2. EL DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM QUIERE PRECISAR ALGUNAS LINEAS DE TEOLOGIA MISIONERA, QUE SUSCITEN EL NACIMIENTO DE UNA IGLESIA AUTOCOTONA EN LOS DIVERSOS GRUPOS HUMANOS QUE ENTRAN EN LAS RIQUEZAS CULTURALES DEL CONTI-

---

81. Ibid., pp. 1-2.

82. *Puebla*, n. 353. Esta idea ya apareció seminalmente en: GORSKI, *Las situaciones históricas...* (edición revisada, Bogotá: 1975), p. 63; citado arriba en el Cap. IV, nota n. 188; Cap. VIII, nota n. 100; y Cap. VIII, nota n. 73.

NENTE, Y QUE HAN DE ASUMIR UNA RESPONSABILIDAD PROPIA Y ACTIVA EN LA IGLESIA UNIVERSAL<sup>83</sup>.

Las modificaciones introducidas por la Comisión son las siguientes. En el primer objetivo, se añadieron las palabras **interpelante** y **liberadora** para eflorar mejor el **Objetivo general** del CELAM, que buscaba impulsar la evangelización “en una línea de conversión y de liberación integral”; la palabra **interpelante** incluye la idea de la conversión pero acentúa la fuerza vivificante del Evangelio que llega al corazón del hombre. En el mismo objetivo, el original leía: “grupos étnicos y culturales”; se suprimió la palabra **étnicos** por ser de una parte redundante, y por otra parte, posiblemente restrictiva (pues en la visión del DMC, las “situaciones misioneras” eran más amplias que las etnias particulares). En el segundo objetivo, se cambió la palabra original **étnicos** por **humanos**, por la misma razón.

Los objetivos específicos presentados en el **Memorándum** y en el **Plan operativo** también son sustancialmente idénticos, con la excepción notable del segundo, que es totalmente nuevo. En nuestro estudio del **Memorándum**, sólo resumimos sus objetivos específicos provisionales; versión establecida por la Comisión Episcopal es la siguiente:

1. Promover la evangelización en los sectores abandonados en razón de situaciones **particulares**.
2. Profundizar la teología de la evangelización en sus aspectos principales de Anuncio Pascual, de Conversión y de Liberación para iluminar y animar la actividad misionera del Continente.
3. Suscitar la reflexión misionera de los distintos organismos misioneros de las Conferencias Episcopales y la intercomunicación entre ellos.
4. Mantener un contacto habitual y diálogo con los expertos que estudian las culturas indígenas o particulares, para comprender mejor la situación histórica de los pueblos, sus aspiraciones, sus angustias, y sus variadas expresiones, especialmente religiosas, de una búsqueda sincera de Dios.
5. Destacar los valores de las culturas particulares, en vista de una evangelización auténtica que lleve a una verdadera expresión de fe.
6. Acercarse a los distintos grupos eclesiales que trabajan en situaciones misioneras, para acompañarlos en sus experiencias, evaluarlas con ellos, y llegar a una planificación más apta para la Evangelización.
7. Coordinar el trabajo del DMC con los otros Departamentos y organismos del CELAM, especialmente los más preocupa-

---

83. *Plan operativo del DMC (1975-1976)*, p. 2; para consultar la versión original, ver arriba, nota n. 35.

dos por los ministerios eclesiales y por la expresión de la fe. Esta coordinación quiere sensibilizar la dimensión misionera de toda la pastoral de la Iglesia.

8. Fomentar dentro de las Iglesias locales la dimensión universal de la misión.

9. Establecer la comunicación y la comunión con los Organismos misioneros de América Latina y de la Iglesia Universal, y con otros continentes en situaciones similares<sup>84</sup>.

Ya observamos que el segundo objetivo específico fue añadido por la Comisión en agosto; se vio que aunque el segundo objetivo general se dirigía a la reflexión teológica, no había un objetivo específico orientado a esta actividad, lo que era necesario para un plan operativo completo. Su colocación en segundo lugar indica su alta prioridad. Las modificaciones hechas en los otros objetivos ya existentes consistían mayormente en el cambio de algunos términos o en mejoras del estilo; eran pocas. La única añadidura sustancial era la de la última oración en el séptimo objetivo, la que buscaba promover una sensibilización misionera dentro del CELAM. Ya que la programación de actividades relacionadas a la realización de estos objetivos incluían casi cincuenta áreas de concentración, y ya que ésta no ilumina las orientaciones del DMC mejor que los objetivos mismos, no la explicamos aquí.

El resto de la Reunión departamental fue dedicado a la consideración de **asuntos varios**, entre los cuales hay uno que merece nuestra atención. Se estudió una propuesta del Director del Instituto Pastoral del CELAM sobre la posibilidad de organizar en éste una sección de estudios misionales. La Comisión la acogió favorablemente, viendo que ella respondía a una inquietud constante del DMC<sup>85</sup>. Sin embargo, esta propuesta no llegó a traducirse a la realidad durante la gestión de 1975-1979, y en el último **Informe** departamental al CELAM, se presentó todavía como una "sugerencia para el futuro"<sup>86</sup>.

### 9.3. Algunos momentos claves en el desarrollo de la cuarta gestión del DMC

En la parte anterior habíamos examinado los dos acontecimientos "constitutivos" de la cuarta gestión del Departamento de Misiones: su inserción activa en el CELAM durante la Reunión de Coordinación de ese Consejo en febrero de 1975 y la activación de su renovada Comisión Episcopal durante la primera Reunión Departamental de la gestión en agosto siguiente. En estos ya se establecieron las orientaciones teológico-pasto-

84. *Ibid.*, p. 3-7.

85. *Acta, Reunión DMC* (1975), p. 7.

86. *Informe DMC* (1978), p. 7 Este Informe, preparado para la XVII Asamblea del CELAM, lleva la fecha de 1978 porque fue redactado antes de la postergación de esa a 1979.

rales fundamentales que iban a guiar al DMC hasta la Conferencia de Puebla. Ahora consideraremos algunos otros momentos claves —no todos de igual importancia en cuanto a sus influencias en el desarrollo del enfoque evangelizador— después de la Reunión departamental de agosto de 1975.

Tres de estos acontecimientos eran las siguientes reuniones de la Comisión Episcopal en 1976, 1977 y 1978, todas tenidas en el contexto de una nueva estructura interna del CELAM: las Reuniones Generales de Coordinación. También eran significativos los momentos en que el enfoque pascual del DMC fue comunicado más allá del Departamento, particularmente por medio de los escritos y las ponencias de Mons. Aubry. El Encuentro Pan-Amazónico de Pastoral Indigenista celebrado en Manaus en 1977 también tuvo su importancia particular. Finalmente, el período en que se preparaba el aporte misionero para la Conferencia de Puebla, y la participación de algunas personas del DMC en ella misma, puede ser considerado como el momento culminante de esta gestión. Consideraremos estos acontecimientos en su orden cronológico, con una excepción. Aunque la difusión del Enfoque evangelizador pascual se realizaba por medio de varios actos particulares en el transcurso de un poco más de dos años, agrupamos éstos en una misma sección.

### 9.3.1. El Encuentro con los Directores de las Obras Misionales Pontificias (São Paulo, enero de 1976)

El primer acontecimiento significativo en que se comunicó a otros los rasgos principales del enfoque pascual del DMC fue el Encuentro de Directores Nacionales de las Obras Misionales Pontificias (las OMP) de los diversos países de América Latina, celebrado en São Paulo (Brasil) del 20 al 25 de enero de 1976<sup>87</sup>. Participaron en este IV Encuentro Latinoamericano de las OMP casi todos los Directores Nacionales, los cuales habían invitado al Presidente y al Secretario del DMC a acompañarles en sus deliberaciones<sup>88</sup>.

Mons. Aubry fue invitado a presentar la primera conferencia orientadora del Encuentro<sup>89</sup>, y él decidió aprovecharse de esta oportunidad para presentar una visión sintética de las orientaciones teológico-pasto-

---

87. Cf. *Informe semestral Srío DMC* (julio, 1976), p. 1. El Secretario del DMC previamente había comunicado los rasgos de este enfoque en sus cursos en el Instituto Pastoral del CELAM (en Medellín) y en Antigua, Guatemala, para los Vicarios de Pastoral en América Central (ambos en septiembre, 1975) y en su comunicación al Congreso Internacional de Misionología en Roma (en octubre), pero estos actos no tenían la misma importancia histórica que tuvo el Encuentro de São Paulo. El contenido de la comunicación en el Congreso de Roma será tratado en otra parte.

88. *Ibid.*; Mons. Froelich (de la Comisión del DMC) también asistió.

89. Cf. *Informe DMC* (1976), p. 2.

rales fundamentales del DMC<sup>90</sup>. En su ponencia, el Presidente del DMC, después de actualizar la demarcación del concepto de las "misiones" en América Latina y explicar las preocupaciones actuales del DMC, resumió los puntos principales de las orientaciones del Departamento:

1. La precisión y profundización del enfoque teológico-misionero;
2. Una atención misionera a las culturas particulares para que nazca la Iglesia de ellas;
3. Una comprensión evangélica de la liberación y promoción humana;
4. La formación adecuada de los misioneros; y
5. Una apertura de todas las Iglesias locales, y de todos los cristianos, a la misión universal<sup>91</sup>.

Los objetivos generales y específicos del DMC fueron presentados como un Apéndice al final de su ponencia. Esta conferencia de Aubry no sólo merecía una acogida muy favorable de parte de los Directores de las OMP, sino también servía durante todo el resto de la gestión como un documento básico y conciso para la comunicación del enfoque del DMC a otros sectores de la Iglesia.

El Encuentro de São Paulo es significativo también por otras razones. Resultó en el establecimiento de buenas relaciones operativas con los Directores de la OMP, que perdurarían durante toda la gestión. También tuvo como un efecto el estrechamiento de relaciones con varios sectores misioneros de la Iglesia en el Brasil, un país hasta entonces afectado sólo indirectamente por la actividad del DMC<sup>92</sup>. Inmediatamente después del Encuentro de las OMP, el Conselho Missionário Nacional (COMINA) del Brasil realizó una reunión en el mismo local, y los del DMC asistieron a ella. El P. Gorski se quedó en el Brasil (la CNBB), siendo invitado a presentar una ponencia a la Presidencia de ésta sobre las implicaciones misioneras de la *Evangelii Nuntiandi* (recién publicada en las semanas anteriores) y entrando en contacto con el secretariado de la *Linhea 2* (la equivalente de una Comisión Episcopal de Misiones en la CNBB), donde se discutía la conveniencia de convocar juntamente el DMC y la CNBB un encuentro pan-amazónico de pastoral indígena. En la ciudad vecina de Nova Iguaçu, visitó el seminario del nuevo Instituto Estrela Missio-

---

90. AUBRY, *La actual preocupación y orientación del Departamento de Misiones del CELAM*, policopiado inédito del DMC (1976), p. 7. Citado como: *La actual preocupación...*

91. *Ibid.*, p. 2.

92. El Brasil comprende la tercera parte de la población de A. L. y también de su episcopado. Recordamos el Encuentro de Iquitos no abarcaba las zonas amazónicas del Brasil. Sin embargo, un obispo brasileño fue nombrado a la Comisión del DMC en 1971 (Cf. *Informe DMC 1972*, p. 1), y otro en la gestión de 1972-1974.

nária para las misiones extranjeras. En Salvador de Bahia buscó contactos con algunas personas comprometidas con el apostolado a los afro-brasileiros. En Brasilia visitó las oficinas del Conselho Indigenista Missionário (el CIMI), un órgano **oficioso** (no **oficial**) asociado a la CNBB. Durante su estadia de dos semanas en el Brasil, el Secretario General de la CNBB ofreció al P. Gorski una beca para estudiar el portugués por cinco semanas en mayo y junio en el Centro do Formação Intercultural (el CENFI) en Río; la Comisión Episcopal luego aprobó esta idea, ya que el comunicarse con las Iglesias locales en su propio idioma “pertenece a la misma pedagogía de la misión”. En su próxima reunión, la Comisión adoptó como una prioridad de esta gestión, la “penetración en el Brasil”, reconociendo las interpelaciones misioneras que surgían de la situación trágica de sus pueblos amazónicos y de su vasta población afro-brasileira, con sus formas originales de sincretismo religioso y cultural, y también queriendo acompañar y animar a la Iglesia en el país más grande de América Latina( y, al menos numéricamente, el primer país católico del mundo), en el desarrollo de su conciencia y activación misioneras<sup>93</sup>.

Vemos, entonces, que el Encuentro de las OMP en São Paulo tuvo un significado histórico pluridimensional para el DMC. Fue el contexto en que Mons. Aubry presentó la primera visión sintética del nuevo enfoque misionológico del Departamento. Consolidó e intensificó la colaboración con las OMP. Ofreció además la oportunidad para entrar en contacto más directo con la problemática y la vitalidad misionera de la Iglesia en el Brasil.

### 9.3.2. La Reunión departamental de 1976: una lectura misionera de los Documentos de Medellín

La segunda Reunión de la Comisión del DMC durante esta gestión tuvo lugar en Bogotá del 23 al 26 de febrero de 1976<sup>93a</sup>. Mientras que la primera Reunión fue planteada y realizada totalmente por el DMC mismo, permitiéndole desarrollar una reflexión más profunda y completa, las de los años 1976, 1977 y 1978 se realizaron en conjunto con la Presidencia del CELAM y con los miembros de las Comisiones Episcopales de todos los demás Departamentos y Secciones del Consejo. Estos encuentros globales, ideados en 1975 por la Presidencia y el Secretariado General del CELAM para promover la interacción y la coordinación entre todos los obispos y estructuras mencionados, recibieron el nombre de “Reuniones Generales de Coordinación”<sup>94</sup>. Ya que estas Reuniones Generales también

93. Cf. *Informe semestral Srio. DMC* (julio, 1976), pp. 1-2; *Informe DMC* (1976), pp. 2-5; *Acta Reunión DMC* (1976), pp. 5, 6, 7, 9 y 10.

93a. Cf. *Acta Reunión DMC* (1976), p. 1.

94. La Reunión de Coordinación de febrero de 1975 incluía sólo el Presidente y Secretario de cada Departamento; las Reuniones *Generales* incluían a su *Comisión* también. La de 1976 originalmente fue programada para noviembre de 1975; cf. *Acta Reunión DMC* (1975), p. 6.

tenían agendas generales, los Departamentos disponían de menos tiempo para tratar sus asuntos particulares. No obstante esta dificultad, el DMC logró no sólo impulsar sus propios programas y, en menor grado, sus reflexiones (las que exigen periodos relativamente extensos y tranquilos para llegar a la claridad y la profundidad), sino también contribuir a cumular una conciencia misionera al interior del CELAM mismo. Afortunadamente para el CELAM, los temas tratados en la agenda de las tres Reuniones Generales de Coordinación de 1976 a 1978, dentro de las cuales se realizaban las reuniones departamentales, permitían al Departamento abarcarlos desde su propio enfoque misionológico, enriqueciéndolo en el proceso.

El objeto principal de la Reunión General de Coordinación de 1976 era el estudio actualizado de los Documentos de la Conferencia de Medellín, cuya influencia seguía (y sigue) vigente en la Iglesia latinoamericana en los años transcurridos desde la celebración de 1968. La XV Asamblea General del CELAM en Roma pidió un estudio actualizado de los Documentos. La finalidad y el alcance de estos estudios explicados por el Secretario General del CELAM:

Es, sencillamente un ejercicio interno del CELAM que animará más, si cabe decirlo, la labor de los departamentos y secciones. Nadie tiene la pretensión de hacer con este trabajo una interpretación oficial y auténtica de sus **Conclusiones**, a pesar de la seriedad con la que se asume este cometido y la fidelidad al espíritu que caracterizó aquel acontecimiento. Queremos profundizar en su denso contenido, comprobar la vigencia de sus líneas inspiradoras, detectar su repercusión, captar mejor para nuestros días sus orientaciones. Todo esto, dentro de una perspectiva eminentemente pastoral, con atención a las situaciones nuevas surgidas en ocho años, o a aquellas que se han acentuado. Habrá zonas nuevas que merecen iluminación, campos que merecen nuevo tratamiento y materias sobre las cuales hay que abrir caminos<sup>95</sup>.

El DMC colaboró en este estudio interdepartamental, infundiéndole una perspectiva misionera.

El CELAM confirió al Departamento la responsabilidad por dos estudios. El Secretariado General, ya en 1975, pidió al Secretario del DMC un estudio monográfico sobre "El aporte misionero de Medellín", el que fue redactado ese diciembre. Ya que este estudio sirvió de base para nuestro examen de la problemática misionera en esa II Conferencia General del Episcopado (en el Cuarto Capítulo, arriba), no volvemos a considerarlo aquí. En la misma Reunión de Coordinación, se encargó a la Comisión Episcopal del DMC realizar un estudio sobre el Documento No. 6

---

95. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO, "Medellín, una mirada global" en: *Medellín: Reflexiones en el CELAM*, B.A.C. (Madrid: 1977), pp. 11-12.

sobre la Pastoral popular. Este Documento, que trata principalmente del fenómeno de la religiosidad popular, es también el que demuestra mejor la sensibilidad de Medellín sobre la diversidad cultural, un tema que entra directamente en la problemática misionera. Así el DMC pudo contribuir un aporte propio a las reflexiones globales del CELAM.

El **Acta** de la Reunión departamental de 1976 ofrece el siguiente resumen del estudio realizado por la Comisión:

En su estudio del documento de Pastoral Popular, el DMC observó que la Iglesia tiene que estar atenta no sólo a las manifestaciones de la religiosidad que tiene un origen ibérico, sino también a las reinterpretaciones hechas según los criterios culturales de los evangelizados (p. e. indígenas y africanos) y a las transformaciones posteriores. Igualmente, llamó la atención a las otras expresiones socio-culturales de tipo más secular (p. e. la popularización de ideologías socialistas y consumistas) que también expresan las angustias y aspiraciones de los hombres y pueblos vivientes, de un modo semejante que las religiosidades para los sectores más tradicionales.

El Departamento también insistió que el criterio interpretativo fundamental tiene que ser crístico y pascual, que esta interpretación exige una comprensión de las expresiones tiene que partir de la interioridad de los hombres y no de comparaciones de fenómenos externos, y que es necesario reconocer que los pueblos son creadores de las expresiones religiosas y seculares que manifiestan su vitalidad<sup>96</sup>.

Asimismo, el DMC emitió un juicio global: "Es necesario explicitar la teología trinitaria y pascual supuesta en Medellín para una recta interpretación de sus documentos"<sup>97</sup>. Leemos también en el **Acta** esta valoración del trabajo del Secretario:

La Comisión aceptó el estudio del P. Gorski como un Documento Departamental y recalcó algunas de sus conclusiones:

1. Mientras que los Documentos de Medellín **insinúan** una orientación misionera, no la explicitan claramente.
2. Hace falta una explicitación de la **dimensión universal de la misión**, y una concientización de la Iglesia latinoamericana al respecto<sup>98</sup>.

Vemos, entonces, que el DMC introdujo a las reflexiones del CELAM no sólo algunas orientaciones generales misionológicas y antropológicas

---

96. *Acta Reunión DMC* (1976), p. 8.

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*; el énfasis es nuestro. La ponencia de Mons. Aubry en São Paulo también fue reconocido como un "documento departamental": *ibid.*, p. 5.

(las cuales tal vez no eran suficientemente apreciadas en otros sectores eclesiales), sino también el aporte específico de su enfoque pascual.

Durante la misma Reunión de la Comisión, evaluando la ejecución de su **Plan operativo**, realizó un análisis muy valioso y fecundo de las cambiantes situaciones misioneras en el continente. Se hizo por primera vez la distinción entre las situaciones **permanentes** (las debidas a la particularidad cultural de los evangelizados, e.g., los indígenas y afroamericanos), y las **nuevas** (las debidas a cambios socio-culturales recientes)<sup>99</sup>. A las primeras categorías se introdujeron también los **asiocamericanos**, un sector antes olvidado. También se llamó la atención sobre la politización de algunos movimientos indígenas (recordamos las reiteradas insistencias de Mons. Ruiz en 1972 y en 1974 sobre el significado del “poder indio”), destacando unas dimensiones nuevas de este fenómeno. Su financiamiento proviene de grupos capitalistas internacionales pero sus agentes son izquierdistas locales. Su objetivo patente es la promoción de la dignidad cultural, pero su intención latente y efecto práctico es la pérdida de confianza en la Iglesia entre los indígenas. Entre las “situaciones nuevas”, la Comisión llamó la atención sobre los aspectos religioso-culturales de las masivas **migraciones** que se dan en el continente, sobre el impacto de las **actividades proselitistas** de ciertas sectas cristianas y de “movimientos religiosos libres”, y sobre la infiltración de un **secularismo materialista** pluriforme entre las clases populares. Este análisis actualizado de las situaciones misioneras, realizado por la Comisión en 1976, tendría un efecto histórico significativo durante lo largo de esta gestión, llegando a influenciar sustancialmente el aporte del DMC para la Conferencia de Puebla, y eventualmente, al mismo Documento de Puebla<sup>100</sup>.

### 9.3.3. La difusión del Enfoque evangelizador del DMC

Ya que el contenido y las dimensiones particulares del **Enfoque evangelizador** pascual del DMC fueron comunicados más allá del Departamento en diversas ocasiones y a través de varias ponencias y publicaciones entre octubre de 1975 y diciembre de 1977, **consideramos** estos actos en conjunto aquí, en vez de tratarlos separadamente. El comunicador principal y más autorizado de este **Enfoque** era el Presidente del DMC, Mons. Aubry. El Secretario Ejecutivo, el P. Gorski, también participaba de este esfuerzo, aunque sus aportes eran de menor importancia.

Cronológicamente, la primera presentación formal del nuevo enfoque pascual del DMC tuvo lugar en Roma, en octubre de 1975, en el Congreso Internacional Científico de Misionología, por medio de una comuni-

---

99. La categoría de *nuevas* situaciones misioneras fue introducida explícitamente por Mons. Aubry en São Paulo (cf. *La actual preocupación...*, p. 1) y se basa en el AG 6e. La distinción entre situaciones *permanentes* y *nuevas* sería acogida después por Puebla (nn. 365-366).

100. Cf. *Acta Reunión DMC* (1976), pp. 2-4.

cación del P. Gorski<sup>101</sup>, quien había sido invitado (casi a último momento) por los organizadores del Congreso a representar al DCM en ese acontecimiento<sup>102</sup>.

En su comunicación al Congreso, Gorski subordinó algunos temas de su libro reciente (escrito antes de su nombramiento al DMC) a las dimensiones principales del enfoque pascual elaborado por la Comisión Episcopal en su Reunión menos de dos meses antes. Fue una ponencia de sólo diez minutos (una de las 72 **comunicaciones** presentadas en los "círculos menores", y no una de las 19 **relaciones** principales) y no hay ninguna indicación de que hubiera tenido alguna influencia significativa en el Congreso. Sin embargo, la Comisión Episcopal, refiriéndose a esta comunicación y a otros escritos suyos, en su próxima reunión aseguró al Secretario que estos eran "fieles a la orientación fundamental de Departamento"<sup>103</sup>. Mientras que estaba en Roma, el P. Gorski también entró en contacto con la S. C. de Propaganda Fide y con algunos misionólogos, relaciones valiosas para el DMC<sup>104</sup>.

Los principales acontecimientos en los cuales se difundió el enfoque pascual del DMC, y con un impacto mucho más pronunciado, fueron aquellos realizados por Mons. Aubry. Ya citamos su importancia en el Encuentro de las OMP en São Paulo en enero de 1976. A fines del mismo año, Mons. Aubry fue invitado por la Presidencia del CELAM a presentar una conferencia en la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM, sobre el tema: "Evangelii Nuntiandi y Misión"<sup>105</sup>. En esta ponencia, él llamó la atención sobre la preocupación y las orientaciones misioneras que se pueden discernir en esa Exhortación Apostólica. En efecto, mostró cómo las distintas dimensiones del enfoque evangelizador del DMC no sólo se veían respaldadas por la **Evangelii Nuntiandi**, sino también contribuían a una comprensión más profunda de ella.

En el año 1977, el CELAM publicó el libro en que Mons. Aubry expuso los elementos principales de su visión pascual de la evangelización:

101. GORSKI, "Las situaciones históricas como 'contenido' del mensaje evangélico", en: *Atti del Congresso internazionale Scientifico di Missiologia* (Roma: 5-11 oct., 1975), Vol. III, Pontificia Università Urbaniana (Roma: 1976), pp. 350-358; citado como: *Comunicación Congreso Misionología*. La comunicación lleva el mismo título del libro de Gorski publicado en 1975 porque la correspondencia previa del Congreso pidió a los autores de libros recientes a presentar su título y un resumen del contenido. Así este título se aplicó también a su comunicación.

102. Cf. *Informe semestral Srio. DMC* (nov., 1975), p. 2. El P. Gorski recibió la noticia del Congreso indirectamente en agosto e informó a Mons. Aubry y al Secretario General del CELAM, quien se comunicó con Roma para obtener esa invitación. Su posible participación entró en la programación del *Plan operativo del DMC* (p. 8).

103. *Acta Reunión DMC* (1976), p. 5.

104. Cf. *Informe semestral Srio. DMC* (nov., 1975), p. 2. Después del Congreso, el P. Gorski redactó un informe sobre él: *El estado actual de la misionología* [sic], policopiado inédito, DMC (enero, 1976), 4 pp.

**Escogido para proclamar el Evangelio de Dios**<sup>106</sup>. Ya que su visión coincidía con el enfoque evangelizador del DMC durante la gestión de 1975-1979, y ya que el DMC no produjo otra exposición más completa de la teología de la misión, este opúsculo queda como el principal documento teológico del Departamento en este período.

A fines del mismo año, el Presidente del DMC fue invitado a pronunciar una conferencia en el VIII Congreso Nacional Misionero, celebrado en Torreón, México. El punto que le tocó desarrollar fue el capítulo de la *Evangelii Nuntiandi* intitulado: "Del Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora" (nn. 6-16). Queriendo enfatizar el misterio como fundamento de la actividad misionera, Mons. Aubry escogió para su ponencia el título: "La Iglesia para imitar a Cristo evangelizador debe vivir su Pascua"<sup>107</sup>.

#### 9.3.4. La Reunión departamental de 1977

La tercera reunión de la Comisión Episcopal del Departamento durante esta gestión también se realizó dentro del contexto de una Reunión General de Coordinación del CELAM, que esta vez se celebró en Medellín, del 2 al 4 de marzo de 1977<sup>108</sup>. En esta reunión, el tiempo para considerar asuntos propiamente departamentales fue muy limitado, y la comisión tuvo que concentrar su atención en algunos proyectos prioritarios: la preparación del Encuentro Pan-Amazónico de Pastoral Indígena (programado para junio del mismo año), el estudio interdepartamental sobre la "diversificación del ministerio presbiteral" y la promoción de una sección misional en el Instituto Pastoral del CELAM. Los temas considerados conjuntamente con los otros Departamentos eran la preparación del aporte del CELAM al Sínodo de Obispos de 1977 (sobre la catequesis) y la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (cuya convocación por el Papa ya fue anunciada en la XVI Asamblea del CELAM; todavía no se determinó su celebración en Puebla). Las deliberaciones de la Comisión Episcopal relativas a estos asuntos revela algo de su enfoque evangelizador.

Ya que la siguiente sección de esta parte se dedica al Encuentro Pan-Amazónico, mencionamos aquí algunos puntos particulares referentes

105. AUBRY, *Evangelii Nuntiandi y Misión*, conferencia pronunciada en la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM (San Juan, Puerto Rico: 30 nov. - 5 dic., 1976), policopiado inédito del DMC, 8 pp.

106. AUBRY, *Escogido para proclamar el Evangelio de Dios*, Ed. CELAM (Bogotá: 1977), 57 pp. citado como: *Escogido...* Este título se inspira en el primer versículo de la Epístola a los Romanos; es el lema episcopal de Mons. Aubry.

107. AUBRY, *La Iglesia para imitar a Cristo debe vivir su Pascua*, conferencia pronunciada en el VIII Congreso Nacional Misionero (Torreón, México: nov., 1977), policopiado inédito del DMC, 6 pp. Citado como: *La Iglesia para imitar...*

108. *Acta Reunión DMC* (1977), p. 1.

a la deseada orientación teológica de esa reunión. El Encuentro fue auspiciado conjuntamente por el DMC y la Linhea 2 de la CNBB. Algunos responsables de la organización del Encuentro en el Brasil deseaban una agenda centrada casi exclusivamente en un análisis crítico de la actuación misionera de la Iglesia y de la situación trágica de los indígenas. El DMC, reconociendo la necesidad de una purificación y la renovación de la pastoral misionera, deseaba más bien no tanto “confrontar modelos opuestos, sino más bien descubrir a un nivel más profundo una fe común en el Señor viviente quien ilumina nuestras búsquedas y las situaciones de los pueblos”. En base a esa reflexión doctrinal, proponía “estudiar la compleja realidad humana a la luz de los criterios teológicos ya esclarecidos”. Asimismo, el DMC quería insistir que los pueblos nativos son “no sólo el objeto de una solicitud pastoral... , sino más bien grupos vivos y activos en los que nacen nuevas Iglesias locales”. Estas propuestas ya formuladas y comunicadas a las Comisiones Episcopales de Misiones particulares por el secretario del Departamento, fueron aprobadas por la Comisión, que sugirió además que Mons. Aubry “presentara una exposición teológica del enfoque del DMC” durante el Encuentro<sup>109</sup>.

Queriendo agilizar el proceso de reflexión referente al estudio con el Departamento de Vocaciones y Ministerios sobre la “diversificación del ministerio presbiteral” (programado en el **Plan global** de 1975-1979), la Comisión exploró las dimensiones de esta problemática, un aspecto concreto de la vitalidad de las Iglesias locales nacidas entre los diversos grupos culturales. Los obispos del DMC reconocieron con agrado el surgimiento de muchos evangelizadores nativos en una diversidad de ministerios, pero también expresaron su preocupación sobre una posible “supervalorización de la Palabra, sin los sacramentos de la fe” y sobre el nacimiento y crecimiento de comunidades cristianas, “pero **sin Eucaristía**”. Preguntan: “Qué respuesta pastoral podemos dar a este hecho?”. Y pensando en distintas formas de formación para el ministerio sacerdotal, observan: “Queda problemático sacar candidatos de un ambiente, y difícil formarlos en su ambiente”<sup>110</sup>. Ya que la preparación de la Conferencia de Puebla absorbió las energías de todos los Departamentos desde mediados de 1977, este estudio nunca llegó a concretarse<sup>111</sup>.

Debido al mismo problema, el establecimiento de una sección misionera en el Instituto Pastoral del CELAM tampoco se concretizó durante esta gestión. La Comisión, reconociendo la dificultad de organizar esta sección para el año lectivo de 1978, sin embargo propuso un plan que permitiera su funcionamiento en el año siguiente. Un elemento central de este plan era la creación de una “infraestructura necesaria: la determinación de los contenidos y la selección de su director y de los conferen-

109. Ibid., pp. 2-3.

110. Ibid., pp. 3-4.

111. Cf. *Informe DMC* (1978), p. 6.

cistas”<sup>112</sup>, reflejando otra vez la importancia que tenía la precisión del enfoque teológico durante esta gestión.

En sus recomendaciones para el Sínodo de 1977, la Comisión insistió en la necesidad de “una evangelización especializada” para cada grupo cultural. Su informe leído en la plenaria de la Reunión del CELAM dice:

El DMC se preocupa especialmente por la catequesis adaptada a los grupos culturalmente particulares del continente. No es suficiente que la Iglesia tenga esquemas o programas “generales” para la evangelización; se exige una “evangelización especializada” para cada grupo humano concreto. En primer lugar, el DMC llama la atención de la Iglesia latinoamericana a las 30 ó 40 millones de personas que participan de las culturas netamente indígenas o amerindias, como también de otras decenas de millones de las culturas afroamericanas, nipoamericanas, etc.

En esta catequesis evangelizadora y especializada, habrá que tomar en cuenta las “preparaciones evangélicas” o “semillas del Verbo” presentes en la historia cultural de cada pueblo... Esta evangelización especializada invita y exige una intercomunicación de peritos y de Institutos misioneros. Es esta preocupación por una evangelización especializada la que nos une con las Iglesias de África y Asia. Y es esta evangelización especializada que ya ha producido unos 30.000 catequistas indígenas en América Latina.<sup>113</sup>

En la primera reunión de esta gestión, Mons. Aubry recalcó el aporte de las Iglesias de otros continentes en el Sínodo de 1974 al tema de la **evangelización de las culturas**. Aquí la misma Comisión reconoce en esta preocupación un lazo de comunión con ellas. Es un tema que no será plenamente valorada al nivel del Episcopado latinoamericano hasta Puebla.

En sus sugerencias para esa Tercera Conferencia Episcopal, la Comisión aplica la pedagogía misionera para la comprensión de las culturas a una situación ambivalente al interior de la Iglesia:

En estos últimos años se han visto muchos brotes de vida —nuevas formas de evangelizar (Comunidades Eclesiales de Base, Grupos de Oración, afán de llegar a todos los sectores humanos, preocupación por los pobres, etc.). Esta explosión de vitalidad lleva consigo no sólo valores concretos, sino también problemas humanos y sociales. Junto con la sana pluralidad apostólica hay pluralismos con sus problemas de confusión, relativismo, radicalización de posturas, etc.<sup>114</sup>.

---

112. Acta Reunión DMC (1977), p. 4.

113. Ibid., p. 5.

114. Ibid., p. 6.

Así, al reconocer la necesidad de que ciertas áreas conflictivas fueran afrontadas pastoralmente, el DMC prefirió partir de las **personas** vivientes y sus valores y no de los **problemas** resultantes de lo que interpretaba como una "explosión de vitalidad". Las sugerencias sobre el **mensaje** de la Tercera Conferencia y sus **destinatarios** también revelan el enfoque del DMC:

Esta Conferencia debe resultar en una mayor precisión cristológica y por consiguiente, eclesiológica. (La II Conferencia empleó implícitamente la cristología del Vaticano II, pero su falta de explicitación resultó en una variedad confusa de interpretaciones de los textos que no reconocieron en la Pascua de Cristo el criterio fundamental de su interpretación).

Este mensaje es para hombres vivientes y concretos y por eso, tiene que ser traducido o adaptado a los grupos humanos particulares. La excesiva generalización del mensaje llevará consigo el riesgo de no llegar a **ningún grupo concreto**; se exige una evangelización especializada<sup>115</sup>.

La Comisión finalmente señaló dos **resultados deseados** de la Conferencia:

1. Que el Evangelio llegue con toda su fuerza, claridad y vitalidad a todos los grupos humanos del Continente y a cada latinoamericano.
2. Que la Iglesia Latinoamericana asuma progresivamente su plena responsabilidad evangelizadora en la Iglesia Universal y en el mundo entero con su aporte propio y particular<sup>116</sup>.

Si la reunión departamental de 1977 no pudo, por falta de tiempo disponible, contribuir a la profundización de su enfoque teológico, las deliberaciones de la Comisión Episcopal demuestran hasta qué punto este enfoque ya se interiorizó, sirviendo como criterio orientador en una variedad de asuntos.

### 9.3.5. El Encuentro Pan-Amazónico de Pastoral Indígena

El Primer Encuentro Pan-Amazónico de Pastoral Indígena se realizó en Manaus (Brasil) del 20 al 25 de junio de 1977, después de una larga preparación que absorbió casi totalmente las energías del DMC por más de un semestre<sup>117</sup>. Participaron en él los Obispos Presidentes de las

115. Ibid., pp. 6-7.

116. Ibid., p. 7.

117. GORSKI, *Una pre-historia de este Encuentro*, ponencia orientadora, Primer Encuentro Pan-Amazónico de Pastoral Indígena (Manaus: 20-25 junio, 1977, policopiado inédito del DMC, p. 1. Citado como: *Una pre-historia...*

Comisiones de Misiones de Bolivia, Brasil, Ecuador y Perú (y otros representantes de las Comisiones de Colombia y Venezuela), otros obispos misioneros de estos países, además de otros misioneros (sacerdotes, religiosos y laicos), un indígena brasileño y dos observadores invitados del Consejo Mundial de Iglesias<sup>118</sup>. Los participantes (unos 30), con una leve mayoría del Brasil y un promedio de tres por cada uno de los otros países de la cuenca amazónica, representaban en una proporción aproximada el número de las jurisdicciones eclesíásticas en la zona (unas 40 diócesis **prelacias** en el Brasil y unos 30 Vicariatos y Prefecturas Apostólicas en los cinco países alto-amazónicos).

El Encuentro fue contemplado primeramente durante la gestión anterior presidida por Mons. Ruiz<sup>119</sup>, considerado de nuevo durante la visita del P. Gorski a la sede de la CNBB en enero de 1976<sup>120</sup>, aprobado por la Comisión Episcopal del DMC en su reunión del mes siguiente<sup>121</sup>, y un anteproyecto para planificar su realización fue redactado en junio cuando el Secretario estaba en Río para un curso de portugués<sup>122</sup>. Un segundo anteproyecto, precisando el local y las fechas del Encuentro y detallando sus objetivos de un modo particular, fue preparado por la **Linhea 2** de la CNBB en octubre, para agilizar el proceso preparativo<sup>123</sup>. Los dos anteproyectos, aunque no de modo idéntico, establecieron los siguientes objetivos:

...el conocimiento de la situación de los pueblos amazónicos, la comunicación y la evaluación de las formas de actividad misionera en esta región, la búsqueda de criterios teológicos y antropológicos para orientar la renovación misionera, y un proceso de planeamiento para el futuro<sup>124</sup>.

Los anteproyectos también atribuyeron la responsabilidad para determinar la composición de la delegación de cada país a las Comisiones de Misiones de las respectivas Conferencias Episcopales, conforme a los **Criterios de coordinación** del CELAM y a la misma política del DMC, que valoraba y promovía:

...la participación activa del episcopado mismo en este proceso renovador para asegurar la continuidad estructural de esta transformación evangélica y evangelizadora y para ubicar su dinamismo en el centro del ministerio apostólico de la comunión eclesial<sup>125</sup>.

118. *Informe DMC* (1978). p. 1.

119. GORSKI, *una pre-historia...*, p. 1.

120. Cf. *Acta Reunión DMC* (1976), p. 9.

121. Cf. *Ibid.*

122. Cf. *Acta Reunión DMC* (1977), p. 2.

123. Cf. *Ibid.*; *Una pre-historia...*, p. 3.

124. *Una pre-historia...*, p. 3.

125. *Ibid.*, p. 2; cf. también pp. 3 y 4.

Al recibir el segundo anteproyecto preparado por la *Linhea 2* de la CNBB, el Presidente y el Secretario del DMC lo estudiaron inmediatamente, reconociendo "el valor de las motivaciones y objetivos expuestos" en él, pero también "vieron que la problemática proyectada no presentó la totalidad y complejidad de la situación de la Iglesia en la Amazonía"<sup>126</sup>.

El proyecto definitivo del DMC buscó incorporar los elementos concretos del anteproyecto brasilleño —notablemente, su sentido de urgencia frente a la situación trágica sufrida por los indígenas, su insistencia en la purificación de la acción misionera y su deseo de que la Iglesia se comprometiera plenamente a la valoración de las culturas nativas y a la liberación de ellas—, pero también quiso destacar, en las palabras de su Secretario pronunciadas al comienzo del Encuentro:

... algunas necesarias dimensiones cristológicas y eclesiológicas de la misión, aquellas que sitúan la identidad de la Iglesia misionera y de su mensaje dentro del Misterio de la Encarnación Pascual del Señor, y no sólo en la acomodación a ciertos sistemas establecidos... o en la respuesta a algunas exigencias actuales... El DMC insistió que es el Evangelio —el anuncio interpelante de Cristo viviente y presente en las situaciones humanas e históricas— que determina la identidad, el mensaje y las formas de actuar de la Iglesia. Estamos seguros que estas convicciones profundas de fe, no debilitan nuestro compromiso social e histórico, sino que lo hace más claro, más firme, más acertado, más eficaz y más audaz<sup>127</sup>.

El P. Gorski, continuando su explicación de las modificaciones introducidas en el proyecto final del Encuentro por el DMC, recalcó que el objetivo de la actividad misionera no es sólo la promoción socio-cultural de los indígenas, sino también, y más propiamente, el nacimiento de la Iglesia entre los pueblos:

... el indígena no es tanto el objetivo de nuestra compasión y de nuestra ayuda, como el sujeto libre, consciente y responsable que expresa su vitalidad en la Iglesia y en el mundo. Es por eso que queremos recalcar el carácter de la nueva Iglesia local y autóctona que tiene que nacer en cada uno de los pueblos, una Iglesia con su propio rostro, con su propio lenguaje expresivo de su fe, y con sus propias formas de vivir el misterio evangélico de la comunidad y del ministerio; una Iglesia local que encuentre su identidad particular plenificada en la comunidad con la Iglesia universal. Lo que quiere el DMC es la personalización de la problemática de este Encuentro, centrándolo en la Persona de Cristo, en las personas y

126. *Acta Reunión DMC* (1977), p. 2.

127. *Una pre-historia...*, p. 3.

pueblos vivificados por él, y en las personas comprometidas a la misión<sup>128</sup>.

El proyecto definitivo del DMC fue comunicado a las diversas Comisiones Episcopales en diciembre de 1976<sup>129</sup>.

Ya en marzo de 1977 las diversas Conferencias Episcopales, por medio de estas Comisiones, habían entrado activamente en el proceso de preparar su participación en el Encuentro de Manaus, seleccionando a los delegados que acompañarían al Obispo-Presidente de la Comisión, elaborando sus informes nacionales sobre la situación socio-cultural y eclesial en las áreas misioneras y, en unos casos, impulsando estudios particulares<sup>130</sup>. Casi todas las circunscripciones eclesiásticas de la zona participaron en los preparativos para el Encuentro por medio de sus respuestas a una encuesta preprada y enviada por el DMC y la CNBB<sup>131</sup>. En abril, el Secretario del DMC fue invitado a Río por la Linhea 2 de la CNBB para encontrarse con su personal directivo y con el obispo que presidía el CIMI para compartir informaciones sobre los pasos dados, para resolver algunas posibles divergencias en los objetivos, para definir algunos detalles concretos y para considerar algunos aspectos nuevos o urgentes<sup>132</sup>.

Cuando el Encuentro se convino en Manaus en junio, aparentemente no todos los participantes comprendían plenamente por qué el DMC estaba insistiendo tanto en la necesidad de una precisión teológica. Tal vez éstos lo interpretaban como una pérdida de tiempo en consideraciones "teóricas" cuando el Encuentro debía dedicarse a la praxis de la acción misionera. Mons. Aubry parece eludir a este problema cuando dice en su ponencia principal:

La vida misionera y nuestras experiencias concretas nos abren a una búsqueda de la fe y de la vida evangélica que llama la teología a aclaraciones, y la centra sobre cuestiones vitales para la vida de la iglesia. Es una provación no a desgastar energías en teorización de aspectos secundarios, sino a dejarnos quemar por el Evangelio. La misión lanza la teología en la profundización del misterio de Cristo en la Iglesia. La misión quiere centrar la teología en la Pascua de Cristo para vivirla en nosotros y extenderla a todos los hombres realizando la comunión ahora posible, porque es la fuerza que resucitó a Cristo de la muerte que tumbó el muro de la separación entre los pueblos y los hombres (cf. Ef. 2).

128. Ibid.

129. Ibid.

130. Cf. Ibid., p. 4.

131. Cf. *Informe DMC* (1978), p. 1.

132. Cf. Una pre-historia..., p. 4.

La misión de hecho nos hace tocar fondo con Cristo en la humillación de la cruz para ser atraídos por él y levantados en su gloriosa resurrección<sup>133</sup>.

Desgraciadamente, la anhelada profundización teológica no llegó a realizarse en Manaus. Los únicos textos en la documentación del Encuentro que revelan una orientación teológica clara son las ponencias pronunciadas en el primer día de trabajo por el Presidente y el Secretario del DMC, algunas partes de las cuales hemos citado aquí. Pero esta preocupación fue no sólo del DMC sino también de varias Conferencias Episcopales, incluyendo la CNBB, las cuales, al haber recibido el Proyecto departamental definitivo, "comunicaron su agradecimiento por la explicitación de estas dimensiones evangélicas y eclesiales que recalcaron la identificación pascual de la Iglesia misionera y de su mensaje"<sup>134</sup>. La documentación departamental existente, que se limita a las ponencias presentadas por los representantes del DMC, los informes nacionales y el Documento Final<sup>135</sup>, no explican la dinámica interna del Encuentro o la distribución de los tiempos<sup>136</sup>. Sin embargo, son estos los factores a los que el **Informe** presentado por el DMC en la próxima Asamblea Ordinaria del CELAM atribuye la falta de la reflexión teológica deseada:

Aunque el DMC hubiera querido llegar a una precisión de algunos aspectos teológicos, la dinámica y las limitaciones del tiempo disponible no lo permitieron. Sin embargo, el rico intercambio pastoral promovió mucho el conocimiento de la realidad indígena y estableció algunas bases para la evaluación de la actuación misionera y para una más eficaz coordinación en el futuro<sup>137</sup>.

Estas últimas palabras presentan la evaluación final hecha por el DMC sobre el Encuentro de Manaus. No atribuyó a la profundización en la teología de la misión pero tuvo algunos resultados positivos con respecto a los otros objetivos específicos del Departamento.

---

133. AUBRY, *El Encuentro Pan-Amazónico al centro de interpelaciones eclesiales*, ponencia pronunciada en Manaus, policopiado inédito del DMC (1977), p. 4.

134. *Informe semestral Srío. DMC* (junio, 1977), p. 2.

135. PRIMER ENCUENTRO PAN-AMAZONICO DE PASTORAL INDIGENA, Departamento de Misiones del CELAM - Linha 2 da CNBB (Manaus: 20-25 de junio de 1977), policopiado inédito del DMC, 4 pp.

136. Sólo las delegaciones de Bolivia, Ecuador y Perú tuvieron sus informes nacionales (en base a las cuales se hizo el análisis de la situación humana y pastoral) preparados antes del Encuentro; las otras pidieron algún tiempo en los primeros días para hacerlo. Esto explica en parte el problema experimentado.

137. *Informe DMC* (1978), p. 2.

### 9.3.6. La preparación del aporte misionero para la Conferencia de Puebla

El último año y medio de la gestión de 1975-1979 se dedicó casi exclusivamente a la preparación de un aporte misionero para la Conferencia de Puebla y, finalmente, a la participación en ella (consideraremos este aspecto aparte, en la sección siguiente). Los resultados de este período intensivo de trabajo eran varios y significativos. Ya que el aporte misionero para Puebla se realizó en colaboración con las Comisiones Episcopales de Misiones de las diversas Conferencias Episcopales del continente, la activación de esas fue un resultado que tuvo varias consecuencias estructurales importantes. El producto concreto de esta consulta de los sectores misioneros de la Iglesia latinoamericana fue la publicación del **Panorama misionero de América Latina** como un documento auxiliar de la Tercera Conferencia<sup>137</sup>. A través de este documento, y a través del resumen de él presentado a la Reunión General de Coordinación del CELAM en julio de 1978, una visión bastante clara y completa de las situaciones misioneras permanentes y nuevas en América Latina, una exposición del enfoque teológico del DMC y una llamada a la conciencia de la Iglesia latinoamericana sobre sus responsabilidades misioneras *ad intra* y *ad extra* fueron comunicadas al CELAM y al episcopado en general.

En los meses antes de la Conferencia de Puebla, cada Departamento del CELAM debía realizar encuentros regionales con las Comisiones Episcopales correspondientes a su campo de especialización apostólica para preparar sus respectivos aportes para Puebla. Ya en septiembre de 1977 el Presidente y el Secretario del DMC establecieron en detalle un plan de trabajo para asegurar la mayor activación de las respectivas Comisiones y la más amplia consulta posible con los diversos sectores misioneros de los diversos países<sup>138</sup>. Se determinaron ya las fechas exactas de las cuatro reuniones regionales<sup>139</sup>, las agendas para las mismas, y lo que se iba a pedir a las Comisiones de Misiones para que éstas contribuyeran sustancialmente a las deliberaciones regionales y al aporte misionero global para Puebla. Se establecieron dos períodos de trabajo, uno de noviembre de 1977 hasta marzo de 1978 para las consultas locales

137. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Visión pastoral de América Latina, Libro auxiliar N° 4, "Panorama misionero en América Latina"*, Ed. CELAM (Bogotá: 1978), pp. 273-216. Citado como: *Panorama misionero*. Los diversos documentos preparatorios, auxiliares e internos de Puebla serán introducidos con las palabras *III CONFERENCIA...*, sin repetir el nombre completo en cada referencia.

138. Cf. *Informe DMC* (1978), pp. 2-3.

139. Estas cuatro regiones establecidas por el CELAM son: 1) los países *bolivarianos* (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela); los del *Caribe* (la Conferencia Episcopal internacional de las Antillas, Cuba, Haití, Puerto Rico y la República Dominicana); los *mesoamericanos* (México, los cinco países centroamericanos de Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua, y también Panamá); y los del *Cono Sur* (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay).

que conducirían a la elaboración de los informes nacionales, y otro de abril hasta julio para la redacción de un documento provisional conjunto que sería corregido, complementado y enriquecido en las reuniones regionales (del 13 de abril hasta el 3 de mayo), redactado de nuevo, y sometido al juicio de la Comisión Episcopal del DMC a comienzos de julio antes de ser entregado en su forma definitiva al CELAM.

El Departamento de Misiones había querido entrar en una colaboración más estrecha con las diversas Comisiones Episcopales de Misiones desde el comienzo de esta gestión. Originalmente había planeado un Encuentro continental con ellas y con los Directores de las OMP<sup>140</sup>. A fines de 1975 se hizo el bosquejo de un Plan para ese Encuentro, proyectado para el segundo semestre de 1976, con un temario concreto y planes para su financiamiento<sup>141</sup>. Pero el DMC pronto descubría en sus esfuerzos de comunicarse con ellas (se les enviaba periódicamente circulares e informaciones sobre los planes y orientaciones del Departamento), que pocas acusaron recibo de esa correspondencia y que era "difícil entrar en contacto con los verdaderos responsables de los sectores misioneros de las Conferencias Episcopales para la planeación conjunta"<sup>142</sup>. En su reunión de 1976, la Comisión Episcopal del DMC, siguiendo su política de "respetar etapas", optó por una regionalización del proyecto, programando un primer encuentro para la región amazónica en 1977 (el de Manaus)<sup>143</sup>. Hasta 1977 el DMC ya establecía contactos más directos y personales con casi todos los Presidentes de las Comisiones de Misiones, así permitiendo el plan original ser realizado efectivamente a través de las reuniones regionales antes de Puebla.

El DMC, en su plan para estas reuniones, pidió a los Presidentes de las Comisiones de Misiones asumir la responsabilidad de impulsar y coordinar una consulta a los varios sectores misioneros en sus respectivos países. Un Informe del DMC sobre esta consulta describe la complejidad de la tarea:

El sector de Misiones es más complejo en su organización que los otros sectores pastorales. Las Comisiones Episcopales de Misiones, como las Obras Misionales Pontificias, frecuentemente han sido orientadas casi exclusivamente a la dimensión universal de la misión y, en algunos países donde los hay, a los territorios misionales sujetos a Propaganda Fide... Pero la actividad misionera en América Latina incluye también la evangelización de los indígenas y otros pueblos culturalmente particulares y la atención a nuevas situaciones misioneras. No raras veces la coordinación entre la misión

140. Cf. *Memorandum DMC 1975*, p. 10; *Plan operativo DMC*, p. 4.

141. Cf. *Informe semestral Srio. DMC* (nov., 1975), p. 4.

142. Cf. *Ibid.*, p. 5; cita del *Informe DMC* (1976), p. 5.

143. Cf. *Acta Reunión DMC* (1976), 2 y 6.

ad intra y la misión ad extra es insuficiente o no existente, debilitando ambas dimensiones. Por falta de coordinación con el dinamismo misionero de las Iglesias locales, la animación misionera universal puede perder su sentido de urgencia y credibilidad, y los mismos esfuerzos locales pierden mucha vitalidad sino se abren a perspectivas universalistas<sup>144</sup>.

En el período anterior a esta gestión, el DMC había mantenido contactos directos con varios expertos y centros dedicados a la investigación antropológica, con varios grupos de misioneros en las bases y, hasta cierto punto, con las OMP. Desde 1975, se observa una modificación en las prioridades. El DMC continuaba y extendía sus contactos con los primeros grupos mencionados, fortalecía los lazos con las OMP y, sobre todo, privilegiaba sus relaciones con las Comisiones Episcopales, deseando que éstas asumieran la responsabilidad en sus países de conocer, acompañar, animar, orientar y coordinar las iniciativas misioneras locales. El mismo Informe ofrece una explicación de esta política y las razones subyacentes;

Durante esta gestión, el DMC ha dado mayor prioridad al contacto con estas mismas Comisiones que con los expertos y organismos especializados. El DMC prefiere dar un impulso a la responsabilidad y representatividad de estas Comisiones, suscitando el contacto de ellas mismas con los expertos. Creemos que los contactos unilaterales con las personas o instituciones especializadas, independientemente de la actuación de las Comisiones, es menos fecundo para la renovación misionera de toda la Iglesia, y a veces contraproducente, creando un recelo de confianza de parte de los Episcopados. Asimismo, creemos que las Comisiones Episcopales de Misiones son el elemento clave en la relación de las Obras Misionales Pontificias con las Iglesias locales y en la animación misionera universalista de éstas<sup>145</sup>.

Así, en los preparativos para Puebla, el DMC no pretendía reunir en sus encuentros regionales a los representantes de todos los diversos sectores misioneros, pero valoraba las contribuciones que ellos podrían aportar a la Conferencia en base a sus experiencias e inquietudes. El Departamento pidió a los Presidentes de Misiones realizar estas consultas a las bases. Dice el Informe:

Este esfuerzo impidió un trabajo duro de parte de las Comisiones Episcopales, pero también conllevó algunas ventajas concretas: el fortalecimiento de los lazos entre esas Comisiones y los diversos sectores misioneros en sus países, y la po-

---

144. Informe DMC (1978), p. 2.

145. Ibid., p. 5.

sibilidad de que estos sectores fueran consultados e incorporados en los preparativos para Puebla <sup>146</sup>

Para impulsar esta consulta y para asegurar que se cumpliera con el programa de trabajo dentro de las fechas establecidas, el DMC envió un total de casi 200 cartas entre octubre de 1977 y abril de 1978 a los Obispos-Presidentes de Misiones.

A cada Comisión se pidió la elaboración de un informe nacional centrado en cuatro áreas:

- 1) los sectores humanos que se hallan en una situación misionera permanente o nueva; 2) los signos de vitalidad misionera en las Iglesias locales; 3) la coordinación entre los diversos sectores misioneros; y 4) corrientes y modelos teológico-pastorales vigentes en la acción misionera en sus países <sup>147</sup>.

Las Comisiones de Misiones respondieron con un alto grado de responsabilidad, eficacia y creatividad. En algunos países todas las diócesis fueron consultadas. El DMC recibió 18 informes de las 22 Conferencias Episcopales hasta abril. En base a estos y algunos estudios etnográficos realizados en el Departamento, se produjo la primera redacción del **Panorama misionero de América Latina**, para la consulta de las Comisiones durante las cuatro reuniones regionales <sup>148</sup>.

Estas reuniones, cada una de tres días, se realizaron en las diversas regiones entre el 13 de abril y el 3 de mayo. En ellas, el proyectado **Panorama misionero** fue revisado y enriquecido (en su primera redacción, éste presentaba sólo algunos grandes interrogantes referentes a los desafíos misioneros *ad intra* y *ad extra* y una visión detallada de las situaciones misioneras permanentes y nuevas). Las reuniones también realizaron una reflexión teológica basada en el enfoque pascual del DMC. Finalmente, se expresaron en ésta las esperanzas de los participantes sobre la inserción de la dimensión misionera en Puebla y sobre el futuro de la misión en América Latina. Participaron en estas reuniones 17 Presidentes de Misiones (algunos enviaron delegados), algunos Secretarios Ejecutivos de las Comisiones Episcopales de Misiones y de Pastoral Indígena, cinco Directores de las OMP, y unos misionólogos, además del Presidente, los miembros de la Comisión Episcopal (en sus respectivas regiones) y el Secretario del DMC <sup>149</sup>. Aunque el hecho no fue sabido en aquel tiempo, once de estas personas estarían presentes en la Conferencia de Puebla.

146. Ibid., p. 3.

147. Ibid.

148. DEPARTAMENTO DE MISIONES, *Panorama misionero de América Latina*, Proyecto de documento para la consulta a las Comisiones de Misiones de las Conferencias Episcopales de América Latina, policopiado inédito del DMC (abril de 1978), 21 pp. Citado como: *Panorama* (proyecto abril, 1978).

149. Cf. Ibid., "Introducción General" (página no numerada añadida después de las reuniones regionales); *Panorama misionero*, loc. cit., p. 276.

En base a los intercambios realizados en estas cuatro reuniones regionales el DMC preparó la última redacción del **Panorama misionero** como un documento auxiliar para la Conferencia de Puebla. Los datos estadísticos ofrecidos en el documento provisional sobre la población indígena, afroamericana, y asioamericana y su distribución en los diversos países fueron actualizados y corregidos gracias a las informaciones recibidas (y en algunos casos, las reacciones críticas) de los representantes de las diversas Conferencias Episcopales. En el análisis de la situación de otros sectores necesitados de una atención misionera específica, se introdujeron algunos cambios más significativos. El proyecto original habla de la evangelización de los mestizos y criollos, empleando una categoría **cultural**. Pero en las reuniones se reconoció que esta categoría fue inadecuada para describir un fenómeno complejo y multidimensional, cuyas características eran más propiamente **sociales y religiosas**, y no tanto culturales. Mientras que se acogieron favorablemente las observaciones hechas sobre las interpelaciones misioneras oriundas del fenómeno masivo de las migraciones y del impacto de un nuevo secularismo materialista polivalente, se añadieron a éstas las surgidas de la penetración fácil de algunas sectas cristianas y otras en ambientes tradicionalmente católicas. El resultado fue la división de las **situaciones misioneras** en dos categorías grandes: **Los grupos culturales no occidentales** (o en las palabras usadas por el DMC en otros contextos desde 1976, pero no aquí, "las situaciones permanentes") y **Las nuevas situaciones misioneras** (las relacionadas a los cambios sociales recientes). Las nuevas situaciones misioneras se dividieron en dos secciones: **Los grupos humanos en estado de migración** y **La precaria adhesión eclesial de muchos: Sectas y Secularismos**. A esta parte sobre **La situación misionera de los pueblos y grupos latinoamericanos** se adjuntó otra parte, no redactada previamente, sobre **La situación de la Iglesia misionera**. En ésta se destacaron los **signos de vitalidad misionera** y las **deficiencias en la Iglesia misionera**; esta parte se hizo en base a la visión de la situación eclesial proporcionada en los informes nacionales y en las reuniones regionales.

En la redacción definitiva del **Panorama misionero** se añadieron a la primera división del documento, **La situación misionera actual de América Latina** (la descrita en el párrafo anterior), dos otras divisiones mayores: **Reflexiones teológico-pastorales** y **El futuro de la misión en América Latina**. La segunda división abarcaba cuatro puntos principales: **Evangelización y culturas**, **Evangelización y Anuncio Pascual**, **Evangelización y Liberación**, y **Evangelización e identidad apostólica**. La tercera división contenía sólo dos puntos: **Nuestra esperanza: una Iglesia más misionera** (el que expresa lo que se esperaba de Puebla) y **Prioridades misioneras actuales** (el que considera tres áreas particulares: los **destinatarios** de la evangelización en América Latina, la **calidad evangelizadora** de la Iglesia y la **misión universal**). La segunda división (la reflexión teológica) fue redactada íntegramente durante la Reunión departamental de 1978. La tercera llegó a su formulación final en ésta, habiendo sido esbozada anteriormente.

La cuarta Reunión de la Comisión Episcopal del DMC de esta gestión se realizó dentro del contexto de la Reunión General de Coordinación del CELAM celebrado en Bogotá del 1 al 8 de julio de 1978. Durante esta última reunión de la gestión del DMC, tal como los otros Departamentos y Secciones del CELAM, se dedicó exclusivamente a la finalización de su aporte documental para Puebla. El Presidente y el Secretario presentaron a los miembros de la Comisión Episcopal una descripción global de las cuatro reuniones regionales, pues cada uno de éstos había participado sólo en la de su propia área geográfica. La Comisión estudió y aprobó el texto revisado y ampliado de la primera división del **Panorama misionero** (la que constituye dos tercios del contenido del documento): **La situación misionera actual en América Latina**. Mons. Aubry, con la ayuda del P. Gorski, redactó la segunda división, las **Reflexiones teológico-pastorales**; ésta fue estudiada y aprobada por la Comisión. Esta consideró el bosquejo presentado por el Secretario de la tercera división, **El futuro de la misión en América Latina**, lo que enriqueció y aprobó la formulación final de su texto.

En un segundo período de trabajo durante la Reunión de Coordinación, todos los Departamentos del CELAM comunicaron en algunas sesiones plenarias los resúmenes de sus aportes particulares para Puebla. Mons. Aubry, en representación del Departamento de Misiones, presentó una comunicación intitulada **Algo específico para Puebla**<sup>150</sup>. En ésta, él describió las dimensiones de las situaciones misioneras en América Latina, señaló algunas implicaciones teológico-pastorales de éstas, y llamó la atención sobre ciertas prioridades para la acción misionera en el futuro. Después de esta presentación hubo un diálogo en la plenaria. Algunos obispos ofrecieron sugerencias, pidieron aclaraciones y reconocieron que el panorama expuesto ofrecía "una nueva visión de la diversidad cultural del continente"; otros reaccionaron críticamente a las estadísticas ofrecidas sobre las poblaciones afroamericanas, creyéndolas exageradas. Ya que la Presidencia decidió continuar con los informes de los otros Departamentos, Mons. Aubry no tuvo la oportunidad de responder a estas observaciones críticas. Sin embargo, éstas tal vez servían para llamar la atención de muchos obispos sobre una problemática significativa y casi desconocida hasta ese entonces; de todas maneras, la inquietud del DMC al respecto sería acogida claramente en Puebla. El DMC decidió reformular la sección del **Panorama misionero** referente a los afroamericanos para evitar posibles exageraciones e incluir los matices expresados por algunos obispos brasileños; fue la única parte del documento que tenía que ser redactado de nuevo<sup>151</sup>.

150. AUBRY, *Algo específico para Puebla*, comunicación presentada el 6 de julio en la Reunión General de Coordinación del CELAM (Bogotá: 1-8 de julio de 1978); policopiado inédito, 5 pp. Ya que esta Reunión del DMC se dedicó únicamente a la elaboración de su aporte para Puebla, esta comunicación constituye en efecto el *Acta* de ésta.

151. Cf. *Ibid.*, p. 5. La última página de esta comunicación es un *Apéndice* que describe el diálogo tenido en la plenaria.

Después de la Reunión de Coordinación el Secretario se quedó en Bogotá para producir la redacción final del **Panorama misionero** y también obtuvo una audiencia con el equipo de obispos encargado de la elaboración del **Documento de Trabajo** de Puebla<sup>152</sup> para presentar el aporte departamental y llamar la atención de este equipo sobre algunos de sus aspectos sobresalientes. Con esta presentación de la versión final del **Panorama misionero** las labores del DMC en la gestión 1975-1979 efectivamente llegaron a su punto culminante. Pues ya estamos a mediados de julio de 1978, y dentro de tres meses la Tercera Conferencia General debía iniciarse en Puebla, seguida después del intervalo de un mes por la XVII Asamblea General del CELAM, el acontecimiento que llevaría a su conclusión esta gestión administrativa del DMC y de todo el CELAM. Al regresar a la sede departamental en La Paz, el Secretario Ejecutivo redactó el **Informe** bienal del DMC que sería presentado en esa Asamblea<sup>153</sup>, preparó unos paquetes informativos sobre las orientaciones del Departamento para su nuevo Presidente y Comisión Episcopal y atendió a otros asuntos administrativos antes de su retiro del CELAM a fines de julio<sup>154</sup>.

### 9.3.7. La participación del DMC en la Conferencia de Puebla

Como ya es sabido, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, originalmente programada entre el 12 y el 28 de octubre de 1978, debía postergarse hasta el 27 de enero de 1979. La realización de esta Conferencia es el último acontecimiento que consideramos en esta visión histórica de la gestión de 1975-1979 del DMC<sup>155</sup>. Ya que estu-

152. III CONFERENCIA..., *Documento de Trabajo*, CELAM (Bogotá: 1978), 116 pp. + (59). Este Documento, que recoge los aportes de todas las Conferencias Episcopales y de los diversos órganos del CELAM, fue elaborado por un equipo compuesto del Presidente del CELAM y cuatro Obispos representantes de las regiones del continente y luego estudiado y aprobado en una reunión de la Presidencia y demás Directivos del CELAM en los primeros días de agosto. Hubo también otro *Documento de Consulta* preparado por el CELAM y enviado en diciembre de 1977 a las Conferencias para estimular la preparación de aportes.

153. *Informe DMC* (1978), ya citado varias veces. Por supuesto, Mons. Aubry participó plenamente en su elaboración.

154. Cf. *Documentación CELAM*, Año V, N° 26, p. 472. El P. Gorski se retiró de sus funciones en el CELAM en ese momento porque había sido electo Delegado al Capítulo General de los Padres Maryknoll (programado antes de Puebla pero para las mismas fechas).

155. Realmente, el último acto de la gestión fue la XVII Asamblea Ordinaria del CELAM en los Teques, Venezuela (27-31 marzo, 1979), en la cual Mons. Aubry participó, presentando el *Informe* ya citado varias veces. Este informe, además de describir el Encuentro de Manaus y el aporte para Puebla, señaló los esfuerzos constantes y prioritarios del DMC durante esta gestión: 1) la precisión de una teología misionera; 2) la identificación de situaciones misioneras permanentes y nuevas; 3) la intensificada relación con las Comisiones Episcopales de Misiones; y 4) la insistencia en la dimensión universal de la misión.

diaremos la influencia que el DMC hubiera tenido en Puebla en la última parte de este capítulo, examinaremos aquí sólo las condiciones concretas de la inserción del Departamento en esa Conferencia.

Como ya observamos arriba, once de las personas que participaron en las cuatro reuniones regionales organizadas por el DMC para preparar el aporte misionero para Puebla también estaban presentes en la Conferencia de Puebla. En primer lugar, y sin duda el que ejercía mayor influencia, fue Mons. Aubry, Presidente del DMC, y como tal, miembro nato de la Conferencia<sup>156</sup>. Estuvieron presentes también tres de los cinco miembros de la Comisión Episcopal del Departamento: Monseñores Constant, Froelich y Gerardi<sup>157</sup>. Seis de los 17 Obispos Presidentes de las Comisiones que habían participado en las reuniones regionales el año anterior asistieron a la Conferencia<sup>158</sup>. Asimismo, otros dos que no habían podido estar presentes en esas reuniones, pero que habían contribuido por escrito al aporte misionero, estuvieron en Puebla<sup>159</sup>. Finalmente, el P. Gorski fue admitido a estar presente, ya no como Secretario del DMC sino como asesor de la Conferencia de Bolivia<sup>160</sup>. Los doce preladados constituían el cinco por ciento de los obispos participantes en Puebla.

El puesto de mayor importancia fue ocupado por Mons. Aubry, quien, como primer relator de la Comisión V sobre **Evangelización, destino universal y criterios**, fue efectivamente el responsable de la redacción de su documento<sup>161</sup>. Los miembros de la Comisión Episcopal del DMC fueron integrados a otras Comisiones claves: Mons. Constant en la I, sobre la **Visión pastoral de la realidad** y Monseñores Froelich y Gerardi ambos en la VII, sobre **Evangelización, cultura y religiosidad popular**<sup>162</sup>. Ellos y los Presidentes de Misiones compartían la visión misionera del DMC, aunque en diversos grados de intensidad, y eran capaces de comunicarla a través de su participación activa en Puebla.

---

156. III CONFERENCIA..., *Lista de Participantes*, p. 2.

157. *Ibid.*, pp. 21, 31 y 15, respectivamente.

158. *Ibid.*; eran los Mons. Ariz (Perú), Bartolucci (Ecuador), Casiano (Puerto Rico), Flores (Rep. Dominicana), Grechi (Brasil) y Romélus (Haití): pp. 18, 14, 21, 5, 10 y 15, respectivamente.

159. *Ibid.*, eran los Monseñores Guilly (Antillas) y Schlaefter (Nicaragua): pp. 15 y 17, respectivamente.

160. *Ibid.*, p. 47.

161. III CONFERENCIA..., *Lista de Comisiones*, p. 3.

162. *Ibid.*, pp. 1 y 4, respectivamente. La Comisión VII invitó al P. Gorski a participar en sus deliberaciones.

## CAPITULO X

### EL APORTE DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES A LA CONFERENCIA DE PUEBLA

En el último capítulo estudiamos el cuadro histórico en el cual se insertaban las orientaciones teológico-pastorales del DMC durante el período de 1975-1979. En las últimas secciones del mismo describimos el proceso de consultación y de investigación que resultó en la redacción del **Panorama misionero** y las condiciones concretas en las cuales los miembros del DMC y los Presidentes de varias Comisiones Episcopales de Misiones se insertaban en la Conferencia de Puebla. Pero hasta el momento no hemos considerado el contenido mismo del **Panorama misionero** sino más bien la historia de la redacción de su texto (algunas breves alusiones a ciertos contenidos concretos fueron inevitables). Consideramos esto, y la influencia concreta de algunos de los obispos mencionados (particularmente de Mons. Aubry), en este último capítulo de nuestro estudio, que se dedican al examen de la contribución concreta del DMC y de su **Panorama misionero** al Documento de Puebla.

Ya que el aporte específico del DMC para Puebla se expone en el **Panorama misionero** de América Latina, usaremos éste como el punto de referencia principal para el presente estudio. Y por el valor de sus matices propios, citaremos también en algunos casos el resumen de este documento presentado por Mons. Aubry al CELAM en julio de 1978<sup>1</sup>. No pretendemos referirnos a todas las partes del Documento de Puebla que reflejan una orientación misionera; nos limitamos a citar sólo aquellas que demuestran una relación más o menos directa con el contenido del **Panorama misionero**. Aunque citaremos extensamente aquellas partes del **Panorama** que hubieran influido en el Documento de Puebla, no pretendemos presentar aquí todo el contenido de este documento departamental.

Para llegar a una visión más clara y sintética del aporte del DMC a Puebla, seleccionaremos aquellos aspectos prioritarios de la problemá-

---

1. AUBRY, *Algo específico para Puebla*; cf. Cap. IX, nota. n. 150.

tica misional que el Departamento quiso llamar la atención del Episcopado latinoamericano, y que de hecho fueron acogidos en Puebla. Durante la cuarta gestión del DMC —desde el **Memorándum** presentado al CELAM en febrero de 1975 hasta el **Informe** final redactado para la XVII Asamblea Ordinaria del Consejo— se destacan claramente cuatro prioridades<sup>2</sup>. Dos de ellas se dirigen **ad gentes**, a la evangelización de los pueblos de América Latina y más allá de sus fronteras. Las otras dos se refieren **ad ecclesiam**, a las condiciones necesarias para capacitar a la Iglesia para esta doble misión.

La primera de las cuatro prioridades es la llamada de atención sobre las diversas **situaciones misioneras** en el mismo continente tanto las **permanentes como las nuevas**. La segunda es la insistencia en la **dimensión universal de la misión**. La tercera es el esfuerzo de **precisar la teología de la misión**, centrándola en el misterio pascual de Cristo. La cuarta es la **sensibilización y activación misionera** de toda la Iglesia, y **prioritariamente de los obispos**.

Las dos primeras prioridades, aquellas dirigidas **ad gentes**, son las que tuvieron un impacto más fuerte y directo en el Documento de Puebla, como veremos en este capítulo. La tercera, aunque objetivamente muy importante, desgraciadamente no llegó a tener una influencia tan significativa en esa Conferencia. La cuarta prioridad, la sensibilización misionera de los obispos latinoamericanos, fue comunicada eficazmente por el DMC al episcopado y acogida por éste. La activación de la Comisión Episcopal del mismo Departamento, la incorporación activa de las diversas Comisiones de Misiones en sus programas y las mismas orientaciones misioneras adoptadas en Puebla son demostraciones de esto. Limitamos este capítulo, entonces, al estudio de la influencia que hubiera tenido el DMC, particularmente por medio de su **Panorama misionero**, en las orientaciones de Puebla sobre la **atención a las situaciones misioneras en América Latina** y sobre la **dimensión universal de la misión**.

### 10.1. La atención a las situaciones misioneras en América Latina

Alrededor de la mitad del texto del **Panorama misionero**, y casi toda su primera grande división, se dedica a la **Situación misionera de los pueblos y grupos latinoamericanos**<sup>3</sup>. La exposición de esta problemática demuestra la continuidad fundamental de esta gestión del DMC con las orientaciones históricas del Departamento. Sin embargo, durante este

---

2. Cf. *Informe DMC* (1978), pp. 4-6, donde se presentan estas cuatro prioridades como *Los esfuerzos constantes del DMC*; son las nombradas aquí, pero en un orden distinto.

3. Cf. *Panorama misionero*; las pp. 278-295 se dedican al análisis descriptivo de estas situaciones; las pp. 312-313 se refieren a las prioridades misioneras que surgen de ellas. Aún otras partes del documento se refieren a las implicaciones pastorales y teológicas de estas situaciones misioneras.

período el DMC no sólo asumía las inquietudes de las gestiones anteriores, particularmente con respecto a la evangelización de los pueblos indígenas, sino también demostraba con mayor claridad y vigor la amplitud de los desafíos misioneros que interpelan a la Iglesia latinoamericana. Si es cierto que Melgar, al introducir el concepto de las **situaciones misioneras**, también mencionó a las culturas afroamericanas y a otros sectores humanos, no culturalmente diferenciados, que necesitaban una atención misionera<sup>4</sup>, es también cierto que hasta 1975 el DMC se había concentrado casi exclusivamente en la problemática indigenista, hasta adquirir para sí la imagen de ser el "Departamento de Asuntos Indígenas del CELAM"<sup>5</sup>. Veremos aquí cómo el DMC en su **Panorama** de 1978 ofreció al Episcopado latinoamericano una visión muy comprensiva y detallada de la situación de los indígenas. Pero no hizo sólo esto. También enfatizó el abandono de los afroamericanos, introdujo una inquietud sobre los asioamericanos, y llamó la atención sobre nuevas situaciones misioneras no determinadas por la identidad étnica de los grupos humanos. Pero antes de ver esto, examinaremos el marco conceptual dentro del cual este análisis se sitúa.

### El concepto de las "situaciones misioneras"

Para aquellos que conocen las orientaciones históricas del DMC, el concepto de las **situaciones misioneras** no necesita ser explicado. En nuestro estudio de los Encuentros de Ambato (Capítulo II) y de Melgar (Capítulo III) vimos que esta idea nació de la reacción del DMC a una anomalía: el hecho de que en América Latina los **territorios** jurídicamente constituidos como "misiones", al abarcar áreas humanas necesitadas de una acción misionera en su sentido estricto (e.g., los Vicariatos Apostólicos de la Amazonia), no agotan estas áreas, sino que comprenden sólo una fracción de ellas. Sin embargo, en la mentalidad de muchos católicos, incluyendo a muchos obispos, la identificación entre **misión** y **territorios misionales** perduraba, obstaculizando el desarrollo de una conciencia misionera en el continente. El DMC, inspirándose en la idea de la **actividad misionera** proyectada en el **Ad Gentes**, propuso un cambio fundamental de enfoque. Son las **situaciones** concretas de los diversos pueblos y de los grupos humanos **con respecto a su evangelización**, no la **condición jurídica de los territorios** en que viven, las que demarcan el ámbito de la actividad misionera. Ya que muchos de los pueblos insuficientemente evangelizados también eran de culturas indígenas, el DMC se volvía prioritariamente hacia ellos.

Ya que muchos no familiarizados con las orientaciones del DMC posiblemente no comprenderían espontáneamente el concepto de las **situaciones misioneras**, el **Panorama** comienza con una explicación del mismo:

---

4. Cf. *Melgar*, n. 19.

5. Cf. *Memorándum DMC 1975*, p. 6 Cf. Cap. IX, nota n. 32.

El DMC y las Comisiones Episcopales de Misiones dan al concepto de "Misiones" una demarcación más amplia que "territorios dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos"...

Hay misiones o situaciones misioneras:

— Donde hay carencia de evangelizadores, ministros y medios propios, sea por debilidad de vitalidad cristiana, sea por la desadaptación de la Iglesia que evangeliza;

— donde urge todavía el primer anuncio del Evangelio porque grupos humanos todavía no alcanzan la fe en Jesucristo, lo que define la originalidad cristiana;

— donde hay carencia de la suficiente madurez de la fe por falta de penetración del Evangelio dentro de una cultura particular;

— donde "grupos humanos en medio de las cuales vive la Iglesia se transforman totalmente, de suerte que se van creando situaciones completamente nuevas" (Ad Gentes, Nº 6).

Además de estas "situaciones misioneras" al interior de nuestro continente, el DMC recalca la necesaria **dimensión universal de la misión**, y colabora en la concientización de las Iglesias locales de América Latina hacia su responsabilidad eclesial y misionera en el mundo entero y en la Iglesia Universal<sup>6</sup>.

Los primeros párrafos de este texto son una cita casi literal de la ponencia pronunciada por Mons. Aubry en el Encuentro de las OMP en São Paulo en 1976, la cual comienza con esta demarcación del concepto de la misión<sup>7</sup>. El último párrafo es original; su intención es la de señalar desde el principio el **Panorama** que la visión del DMC contempla tanto la misión **ad intra** como la misión **ad extra**. Se observa que los criterios usados para delimitar las primeras categorías de situaciones misioneras son **evangélicos**, y no sociológicos u otros. El último criterio cita el texto del **Ad Gentes** que fundamenta la nueva categoría propuesta por el DMC en esta gestión: la de las situaciones **nuevas**.

Habiendo aclarado el concepto mismo de **situaciones misioneras**, el **Panorama** hace algunas observaciones generales:

Vemos que una evangelización netamente misionera es una exigencia amplia y generalizada, y no sólo limitada a ciertos

6. *Panorama misionero*, p. 277.

7. AUBRY, *La actual preocupación...*, p. 1. En las primeras categorías, la influencia de *Ambato* (p. 5) y de *Melgar* (n. 15) es directa. En el texto de Aubry no se encuentra una mención de las Comisiones Episcopales ni el término *situaciones misioneras*.

pequeños grupos marginales. Son muchos los grupos humanos en los que el Evangelio no ha llegado a penetrar hasta las raíces de sus culturas, especialmente los de cultura no occidental. Aunque algunos de estos grupos actualmente estén en un proceso de ser evangelizados..., hay otros apenas tocados por una presencia y actuación misionera de la Iglesia entre ellos. En ambos casos, todavía no han nacido entre ellos verdaderas Iglesias locales, con sus propios ministerios y otros signos básicos de vitalidad eclesial; si los miembros de estos grupos participan de algún modo en la vida de la Iglesia, esta participación es generalmente infrecuente, marginal y desadaptada a su realidad socio-cultural, exigiendo efectivamente un cambio cultural como condición de pertenencia eclesial<sup>8</sup>.

Observamos aquí los “síntomas” que piden **una evangelización netamente misionera**: la falta de la penetración del Evangelio hasta las raíces de las diversas culturas y la falta de una Iglesia local nacida entre ellas. Vemos que el contenido general de este párrafo, y en particular la última frase, reitera (aunque no literalmente) la temática enfatizada por Mons. Ruiz.

Ruiz había reaccionado también contra la imposición de una “monocultura” a las etnias particulares. El **Panorama** también, a continuación, enfatiza la **diversidad** cultural:

Latinoamérica es una realidad compleja. No podemos hablar de “**un** pueblo latinoamericano” o de “**una** cultura latinoamericana” sino en un sentido abstracto o en ciertos contextos particulares. Cuando contemplamos el continente desde la perspectiva de la evangelización, tenemos que hablar de sus **pueblos y culturas**, en plural<sup>9</sup>.

El documento departamental después explica por qué los grupos étnicos merecen una atención particular, si no exclusiva:

En la exposición que sigue, hablaremos de varios grupos culturalmente particulares... No es nuestra intención insinuar que sólo estos grupos no occidentales necesitan de una atención misionera, o la de establecer urgencias misioneras únicamente en base de criterios étnicos. Más bien encontramos que muchos de estos grupos, tal vez por razones de su peculiaridad cultural, han sido marginados históricamente de la acción evangelizadora, frecuentemente debido a mentalidades que identificaban la evangelización con la integración en la “cultura general” u occidental.<sup>10</sup>

---

8. *Panorama misionero*. pp. 278-279.

9. *Ibid.*, p. 279.

10. *Ibid.*

Un último párrafo en estas observaciones generales se dedica a la explicación de la metodología empleada por el DMC en su esfuerzo por llegar a una visión más clara de la situación de los diversos grupos étnicos, afirmando que su intención no es la de “ofrecer estadísticas de indiscutible valor científico” sino la de “presentar una visión que se aproxima a la realidad sin exagerarla ni minimizarla”<sup>11</sup>.

El **Panorama** divide su exposición de las **situaciones misioneras** en dos grandes partes. Primeramente presenta la situación de **los grupos culturales no occidentales** y después considera las nuevas situaciones **misioneras**.

#### 10.1.1. La situación misionera de los grupos culturales no occidentales

El documento departamental presta una atención particular a tres diversos grupos étnicos: los pueblos indígenas, afroamericanos y asioamericanos. Fuebla, usando una categoría prestada del DMC (pero no empleada aquí), consideraría a estos estar en situaciones misioneras “permanentes”. Veremos lo que dice el documento sobre ellos.

#### Los pueblos indígenas de América Latina

El **Panorama** dedica cinco páginas enteras a la descripción de la situación misionera de los pueblos indígenas. Comienza con una visión de su importancia numérica, tanto en la actualidad como en comparación de su población en el tiempo del “descubrimiento” de América:

El número actual de los pueblos indígenas (también llamados “amerindios”) llega aproximadamente a la décima parte de la población total del continente: unos 36 millones de personas reunidas en casi 600 grupos lingüísticos... Las estimaciones sobre la población indígena en el año 1500 vacilan entre 12 y 70 millones, y la cifra más probable fluctúa alrededor de los 30 millones. Es interesante observar que la población indígena actual no parece menos numerosa que en el tiempo de la Primera Evangelización<sup>11a</sup>.

Esta afirmación factual tiene varias implicaciones evidentes, tales como estas. La Iglesia no puede desentenderse de la evangelización de una proporción tan alta de la población continental. Los indígenas no son una masa amorfa, sino más bien pueblos vivientes, cada uno con su propia identidad y lengua. Su misma diversidad cuestiona el “mito de la unidad cultural” del continente. Si su primera evangelización cons-

---

11. Ibid., p. 280.

11a. Ibid. Un *apéndice* del *Panorama* presenta un mapa y una tabla indicando la distribución numérica y proporcional de la población indígena en las 22 Conferencias Episcopales.

tituía una urgencia misionera, su mayor número actual es aún más inter-  
pelante. Asimismo, se invita a la Iglesia a preguntar por qué después  
de más de cuatro siglos, estos grupos todavía constituyen una "situación  
misionera". En algunas breves palabras, sin ningún tono polémico, se  
invita a la reflexión crítica sobre esta realidad.

Pero el **Panorama** no se limita a una visión global y generalizada  
de la situación de los indígenas. Después de definir el término **indígena**  
(son "aquellas personas o grupos originarios del continente americano y  
que siguen esquemas propios y originales para la organización de su vida  
socio-cultural"; el concepto "connota en parte una identidad biológica pe-  
ro más exactamente una identidad socio-cultural")<sup>12</sup>, el documento observa  
que "más del 90 % de la población indígena... vive en cinco países" (Bo-  
livia, Ecuador, Guatemala, México y Perú)<sup>13</sup>. Para presentar una des-  
cripción detallada de los diversos grupos particulares, el documento los  
divide en dos categorías: los "mayoritarios" y los "minoritarios".

Los mayoritarios viven principalmente en las altas tierras de los  
cinco países mencionados y constituyen la mayoría de la población na-  
cional en Bolivia, Guatemala y el Perú; los grupos particulares también  
son relativamente grandes en su población, varios de ellos con más de  
un millón de personas, y otras decenas de ellos, entre 10.000 y 500.000 per-  
sonas<sup>14</sup>. Su situación religiosa se describe así:

Sociológicamente, se consideran católicos e incorporan cier-  
tos ritos católicos en su sistema religioso tradicional, pero los  
esquemas valorativos e interpretativos de su vida socio-reli-  
giosa proceden más de sus costumbres ancestrales y pre-  
cristianas que del Evangelio. No diríamos que sus valores  
son anti-evangélicos ni carentes de un sentido cristiano, sino  
más bien que la profesión consciente de una fe en Cristo no  
es el factor determinante en su vida religiosa. La participa-  
ción de las masas es generalmente pasiva, ocasional y ritua-  
lista. Están abiertas a una acción más evangélica aunque  
existen muchos conflictos entre sus costumbres y las exigen-  
cias de la fe cristiana<sup>15</sup>.

Se observan los resultados negativos de la acción proselitista de  
algunas sectas que van penetrando en estos grupos: "establecen dicoto-  
mías entre la fe y la identidad cultural del pueblo, entre la religión y  
los compromisos temporales, y presentan la imagen de una Iglesia divi-

---

12. Ibid., pp. 280-281.

13. Ibid., p. 281.

14. Ibid., pp. 281-282. El *Panorama* describe los grupos mayores, identifica  
con su nombre todos los que tienen más de 100.000 personas e indica la  
distribución numérica de los con 1.000 hasta 100.000 personas.

15. Ibid., p. 282.

dida”<sup>16</sup>. Por otra parte, se nota con agrado una renovada acción misionera católica con las siguientes características:

...la valoración de la historia cultural de los pueblos, el anuncio más interpelante de la Palabra de Dios, una evangelización integral que promueve el desarrollo humano, la formación de evangelizadores autóctonos, y la vivencia de la fe en comunidades pequeñas... Los ministerios laicales son numerosos pero los ordenados todavía pocos... Entre todos los grupos culturales no occidentales, los indígenas mayoritarios son tal vez los mejores servidos por una evangelización misionera<sup>17</sup>.

Finalmente, se observa:

La evangelización de estos grupos indígenas reviste una particular importancia por su número global, la magnitud relativa de cada grupo (son verdaderos pueblos y no meramente “tribus”), el porcentaje que constituyen en la población de sus países, y también en razón de su situación que hace de ellos grupos marginados de los sistemas económicos y políticos...<sup>18</sup>.

El **Panorama** ahora describe la situación de los otros indígenas.

El documento del DMC designa como **minoritarios** los grupos indígenas que viven en las tierras bajas del continente: constituyen una minoría de la población nativa total (unos 5 ó 6 %: su total sería alrededor de 2 millones de personas), son minorías en sus respectivos países, e individualmente son grupos menores (sólo una decena alcanza una población de 30.000 personas o más). Estos indígenas viven repartidos en más de 400 grupos esparcidos en los territorios tropicales: en Centro América, en las costas del Caribe y del Pacífico Norte, en las cuencas del Amazonas y del Orinoco, en las Guayanas y en el Gran Chaco. La mitad de ellos vive en la Amazonia, repartidos en 369 grupos<sup>19</sup>. El **Panorama** describe la situación trágica experimentada por los indígenas minoritarios:

Un problema generalizado para estos grupos es el derecho a sus territorios ancestrales, del cual depende la posibilidad de subsistir en las difíciles condiciones ecológicas de la selva. Las fuertes presiones económicas, políticas y culturales de la “sociedad envolvente” amenazan no sólo la identidad cultural de muchos grupos sino también su misma supervivencia bio-

---

16. Ibid., pp. 282-283.

17. Ibid., p. 283.

18. Ibid.

19. Ibid., pp. 283-284. El texto es mucho más detallado.

lógica. La defensa de los derechos básicos de los indígenas es un aspecto importante de la pastoral misionera <sup>20</sup>.

La reacción de los grupos a estas presiones es diversa:

Algunos optan voluntaria o forzosamente por una integración a la sociedad nacional, adaptándose lo mejor que puedan a procesos que parecen ser inevitables. Otros optan por la afirmación de su identidad propia y la defensa de sus derechos básicos, ya sea por una actitud de lucha o, en algunos casos, de fuga o de evasión del mundo de los blancos. Algunos grupos están experimentando en estos años sus primeros contactos con la "civilización" o con los misioneros <sup>21</sup>.

La situación religiosa de estos grupos también es diversa. Algunos están experimentando literalmente su primera evangelización; otros, como los afectados por las reducciones jesuitas, han entrado en contacto con la Iglesia hace tres siglos. La "cristianización social" de ellos es menos marcada que en el caso de los indígenas mayoritarios de las altas tierras. Los modelos de la acción misionera también son diversos, algunos de ellos siguiendo en la línea pastoral tradicionalista e "integracionista", y otros optando por una "respuesta creativa a las exigencias actuales" <sup>22</sup>. El **Panorama** hace una observación final sobre esta pastoral misionera:

Muchos misioneros ven una especial solicitud por la vida y vitalidad de estas minorías como un importante signo de autenticidad evangélica, no obstante la "insignificancia" humana de esos pueblos pequeños <sup>23</sup>.

Ya vimos la preocupación especial por la evangelización de los indígenas minoritarios, y concretamente de los amazónicos; mostrada en los Encuentros organizados por el DMC en Iquitos y en Manaus.

El **Panorama** se refiere a los indígenas no sólo en su descripción de las **situaciones misioneras**, sino también en su presentación de las **prioridades misioneras actuales**, en la tercera división mayor del documento:

Señalamos algunos esctores humanos cuya situación particular exige una respuesta misionera prioritaria. Estas prioridades responden a diversos criterios:

1) Por razones de un verdadero estado de emergencia, señalamos la urgencia de una atención misionera prioritaria a los grupos culturales que se encuentran en situaciones muy difíciles, hasta trágicas: p. e., la reducción a una condición de

---

20. Ibid., p. 284.

21. Ibid., pp. 284-285.

22. Ibid., p. 285.

23. Ibid.

extrema pobreza, la deformación de sus culturas, la expropiación injusta de sus tierras, y aun el peligro de su desaparición con grupos humanos y culturales. Entre estos, señalamos particular pero no exclusivamente a los indígenas de la Amazonia<sup>24</sup>

Después de llamar la atención sobre una dimensión generalizada de la problemática indígena que se verifica más dramáticamente entre los grupos minoritarios, el **Panorama** no hace caso omiso de los mayoritarios, tal vez mejor servidos por la acción misionera:

4. Asimismo, señalamos la necesidad de intensificar, extender y proseguir la evangelización ya iniciada entre los pueblos indígenas de México, Centroamérica y los países andinos<sup>25</sup>.

La ratificación de la opción histórica del DMC en favor de la evangelización de los pueblos indígenas es evidente en el **Panorama**, pero se la presenta no sólo como una prioridad para el Departamento, sino también para la Iglesia en general.

En su reunión del documento presentado al CELAM Mons. Aubry propone algunas preguntas y observaciones concretas sobre la situación de los indígenas:

¿Ha nacido la Iglesia en medio de ellos con su rostro propio y su vitalidad particular?

¿Hay encuentro de estas culturas originales con la Buena Nueva?

No se puede decir que no haya pasado nada. La última década marca nuevos esfuerzos de evangelización. Pero es evidente también que estos pueblos quedan en situación misionera<sup>26</sup>.

Si el DMC demuestra una solicitud especial por la situación misionera de los indígenas, esta preocupación no es exclusiva. Veremos ahora las situaciones misioneras de otras poblaciones culturalmente no occidentales.

### **Los pueblos "afroamericanos"**

Recordamos que la descripción hecha por Mons. Aubry de la situación de las poblaciones afroamericanas había provocado reacciones críticas en la Reunión de Coordinación del CELAM. En su presentación oral, el Presidente del DMC habló de una población afroamericana que

24. Ibid., p. 312.

25. Ibid., p. 313. Se presentan cinco prioridades; veremos las otras (nn. 2, 3 y 5) abajo.

26. AUBRY, *Algo específico para Puebla*, p. 1.

ascendiera tal vez a 80 millones de personas (un bosquejo previo del DMC indicaba un total de casi 60 millones, pero en la reunión regional del Cono Sur la *Linhea 2* de la CNBB, citando una investigación especial y reciente, sugería que más de ese número se encontraba sólo en el Brasil). Ya que algunos obispos brasileños pensaron que el total presentado era exagerado, el DMC decidió redactar su descripción de este sector de tal modo que ya no hablara de cifras globales e introdujera algunos matices necesarios<sup>27</sup>. El resultado concreto de todo esto fue que la problemática afroamericana mereciera una mayor atención tanto en esa reunión como en el texto revisado del **Panorama**.

El documento del DMC introduce su descripción de la situación misionera de los afroamericanos así:

Aún más numerosas que los indígenas son las poblaciones "afroamericanas" de América Latina. Adoptamos este neologismo para describir la "gente de color" cuya identidad se establece con referencia a dos polos: sus raíces africanas y su inserción en la realidad de nuestro continente. El mismo hablar de ellos como un grupo cultural es problemático y muy delicado.

Tal vez lo más inquietante de la situación cultural de estas poblaciones es nuestro desconocimiento general de ella...<sup>28</sup>.

Al observar la insuficiencia de los datos estadísticos comprobables, el **Panorama** indica lo que se puede verificar:

Lo que sabemos es que el número global de estas poblaciones es considerable. La población de Haití es casi exclusivamente de origen africano, como es también la décima parte de la del Brasil (sin contar los mestizos) y una mayoría de la Conferencia de Antillas. La proporción de negros y mulatos en Colombia, Ecuador y Venezuela es notable pero minoritaria (entre 10 y 20 %). Otros países del área del Caribe tienen poblaciones morenas en diversas proporciones y con diversos grados de mestizaje y de integración a la cultura nacional. Es muy difícil establecer el total de los negros, mulatos u otros mestizos en que predomina el elemento africano. Y aún si se estableciera un total, sería todavía cuestionable su valor desde una perspectiva socio cultural y religiosa...<sup>29</sup>.

27. Cf. *Ibid.*, p. 5. El total de 60 millones se basaba en esta distribución geográfica: 22 millones en los países del Caribe, 1 millón en Ecuador y Perú, y 37 millones en el Brasil (incluyendo a 25 millones de mestizos; la *Linhea 2* opinaba que el número de éstos ascendiera a unos 50 millones).

28. *Panorama misionero*, p. 285.

29. *Ibid.*, p. 286.

Se explica la última observación en el párrafo siguiente;

Sabemos que mucha "gente de color" se identifica no tanto como africanos sino como nacionales de sus países... La misma apelación de afroamericanos" les parecería extraña. Su cultura es más propiamente "mestiza" y muchos expresan su religiosidad a través de un catolicismo popular semejante al de otros grupos latinoamericanos...<sup>30</sup>.

Pero si el mestizaje cultural es un aspecto de la realidad, la vigencia actual de algunas formas religiosas africanas es otro:

Sabemos también que algunos grupos expresan su religión al margen de la cultura occidental, particularmente a través de cultos con un fuerte elemento africano (el Vudú en Haití y norte del Brasil, el Candomblé y las formas más sincretistas del Umbanda y de la Macumba). Sería ingenuo minimizar el impacto de los cultos... [que] también están difundándose entre los blancos y mestizos del Brasil y de los países limítrofes. [En] Colombia el "Islam negro" importado de los EE. UU. se está convirtiendo en símbolo de identidad africana... Desde una perspectiva misionera, ¿tendrán estos cultos sólo una función social, o serán meramente manifestaciones "supersticiosas", o más bien merecen ser considerados como religiones?... De hecho, parecen ser sistemas simbólicos vibrantes para millones de personas<sup>31</sup>.

Después de indicar lo que se sabe sobre los afroamericanos, el **Panorama** señala un área significativa de ignorancia:

Lo que no sabemos es la proporción de los que optan por una afirmación de una identidad socio-religiosa a través de símbolos de origen africano... podemos sospechar la existencia de cierta tendencia a la afirmación de raíces africanas, lo que parece coincidir con una marginación socio-económica y con una atención evangelizadora nula o mínima<sup>32</sup>.

Por consiguiente, se urge a la Iglesia acercarse a estas poblaciones para conocerlas mejor y reconocer más claramente su situación con respecto a la evangelización:

Nos parece urgente que la Iglesia llegue a un conocimiento más preciso de la situación de estos grupos tan importantes, para descubrir dónde y hasta qué punto sus expresiones culturales y religiosas piden una respuesta misionera específica.

---

30. Ibid.

31. Ibid., pp. 286-287.

32. Ibid., p. 287.

Como los indígenas, estos grupos no son meramente curiosidades o sólo objeto de una pastoral dirigida a sus problemas socio-económicos; son más bien pueblos vivientes capaces de enriquecer a la Iglesia y a la sociedad con los valiosos aportes de sus culturas<sup>33</sup>.

Aquí vemos la reiteración de algunos temas típicos del DMC: la necesidad de una **evangelización específica** para los grupos culturales particulares, la valoración de ellos como **pueblos vivientes**, y la acentuación de su **aporte propio** a la Iglesia y a la humanidad.

Los pueblos afroamericanos también se destacan particularmente en la última parte del documento, las **prioridades misioneras actuales**. Se señalaron a los grupos minoritarios y mayoritarios como prioridades en base a los criterios de su **estado de emergencia** y del **seguimiento de un esfuerzo ya iniciado**; la priorización de los afroamericanos se basa en su **marginación y desconocimiento** de parte de la Iglesia:

3. Por razón de su marginación histórica y el olvido prolongado de parte de la Iglesia, como también por razón de la vitalidad y las riquezas culturales que estos grupos tan numerosos pueden aportar a la Iglesia y a la sociedad, señalamos la importancia de una respuesta misionera a las poblaciones afroamericanas del Brasil, del Caribe y de las costas del Pacífico<sup>34</sup>.

Mons. Aubry, en su resumen del **Panorama**, llama la atención sobre algunas semejanzas dramáticas entre la condición religiosa, cultural, racial y económica de los indígenas y la de los afroamericanos. Al terminar su descripción de la situación de éstos, Aubry observa: "Referente a ellos y a los indígenas, no se puede negar cierta relación entre **menos evangelizados y menos latinos**", **más morenos y más pobres**"<sup>35</sup>. Como veremos en breve, Puebla también reflejaría, en parte, este juicio. Pero primeramente debemos completar el panorama de los grupos culturales occidentales.

### Los pueblos "asioamericanos"

Ya vimos que desde su Reunión Departamental de 1976, el DMC comenzó a tomar nota de su sector cultural no occidental antes olvidado, aún por el mismo Departamento: los asioamericanos. El **Panorama** dice de ellos:

Una variedad de grupos étnicos de origen asiático, frecuentemente olvidada en las descripciones demográficas del continente, llega al número de 4 ó 5 millones. En sí mismo, este

---

33. Ibid.

34. Ibid., p. 313.

35. AUBRY, *Algo específico para Puebla*, p. 2.

número constituye menos del 2% de la población total del continente, pero es interesante observar que una decena de países latinoamericanos tienen una población de 5 millones o menos<sup>36</sup>.

Después de observar que los asioamericanos “generalmente no experimentan la pobreza que es tan común entre los indígenas y afroamericanos” y de describir las condiciones en que llegaron a Latinoamérica (muchos vinieron en el siglo pasado de la China, la India e Indonesia como trabajadores contratados en condiciones de dureza; otros vinieron más recientemente del Japón, Corea y los países árabes como migrantes), el documento considera a grandes rasgos su situación religiosa. Se observa primeramente que, a diferencia de los indígenas y afroamericanos, “su apertura a la Iglesia y al Evangelio es mucho menos que entre aquellos grupos debido a su adhesión a las grandes religiones del Oriente, o a su secularización”<sup>37</sup>. Sobre los musulmanes, el documento dice:

Fue impresionante para el DMC aprender que la población musulmana en América Latina... se aproxima a un millón de personas. De la Conferencia Episcopal de las Antillas, aprendimos que el número de musulmanes descendientes de inmigrantes de la India es entre 150.000 y 200.000 personas. En la misma Conferencia hay unos 60.000 javaneses de Indonesia... Aprendimos en Argentina que unos 700.000 musulmanes árabes viven en ese país... Hay indicios de un número considerable de musulmanes en el Brasil...<sup>38</sup>.

Asimismo, el número de los adherentes al hinduismo (el 80% de los descendientes que vinieron de la India) sería entre 600.000 y 700.000 personas; éstos están más abiertos a la Iglesia que los musulmanes<sup>39</sup>. El número de japoneses es aún más considerable:

Sólo en el Brasil, existen unos 700.000 japoneses y unos millones de *nisei* (nipo-americanos nacidos en el país pero con una cultura propia). Algunos... se han integrado a la sociedad local y se han convertido al catolicismo (el número de católicos japoneses en el Brasil es mayor que en el Japón), pero existen problemas fuertes de sincretismo religioso. La mayoría de los japoneses radicados en América Latina no son cristianos, y hay algún índice de un nuevo proselitismo de las religiones orientales<sup>40</sup>.

---

36. *Panorama misionero*, p. 287.

37. *Ibid.*, p. 288.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 289.

El documento menciona también a los chinos y a los coreanos recién llegados, pero afirma: "No conocemos ni su número ni el porcentaje de cristianos entre ellos"<sup>41</sup>. Al final de esta sección observa:

La presencia en América Latina de casi cinco millones de asiáticos no evangelizados (y que generalmente conservan una identidad religioso-cultural propia) constituye una fuerte interpelación para la Iglesia latino-americana<sup>42</sup>.

Habiendo visto lo que el **Panorama** redactado por el DMC afirma sobre las situaciones misioneras entre los grupos culturales no occidentales veremos ahora lo que dice Puebla sobre ellos.

### **Los grupos culturales no occidentales en el Documento de Puebla: "Las situaciones permanentes"**

Vimos en los capítulos anteriores que la Conferencia de Río había dedicado un "título" breve de sus Conclusiones a los "Indios y gente de color" (pero sin enfatizar su identidad cultural) y que la de Medellín apenas mencionó a los indígenas e hizo caso omiso de los afroamericanos. Desde una perspectiva misionera, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano es significativa por la atención prestada a estos grupos. Esta toma de conciencia en Puebla sobre la diversidad cultural existente en América Latina no se debía exclusivamente a la influencia del DMC o de su **Panorama misionero**. Pues numerosas Conferencias Episcopales en sus propios aportes para Puebla también insistieron en la importancia de la problemática indígena<sup>43</sup>. Varias de ellas igualmente llamaron la atención sobre la situación de los afroamericanos<sup>44</sup>. En **algunos** casos, donde estos aportes fueron preparados después de las reuniones regionales con el DMC, una influencia es posible, y aún probable<sup>45</sup>.

---

41. Ibid.

42. Ibid.

43. Cf. III CONFERENCIA . . ., *Aportes de las Conferencias Episcopales, Libro Auxiliar 3* (Bogotá: 1978); ver los aportes de Bolivia (pp. 46-47, 53, 61, 71-74); Brasil (pp. 18, 28, 30); Colombia (pp. 168, 315-316, 346); Costa Rica (p. 476); Ecuador (pp. 590, 599, 649); El Salvador (p. 941); Guatemala (pp. 978-980); México (pp. 362, 429-432); Panamá (p. 944); Paraguay (p. 738); Perú (pp. 1097-1099, 1218); y la República Dominicana (p. 1057). Son 12 de las 22 Conferencias de A.L. (de las 5 que no tienen población indígena, una, la Rep. Dom., habló de su importancia; el DMC tuvo una reunión regional allá).

44. Cf. Idem; ver los aportes del Brasil (pp. 18, 30); Colombia (pp. 109, 315); Costa Rica (p. 476); Ecuador (pp. 590, 649); Haití (pp. 998 ss.); y Puerto Rico (p. 1026).

45. Ya que el *Panorama misionero* se publicó después de la preparación de estos aportes, una influencia del DMC tendría que ser atribuida a las reuniones regionales o a otros contactos previos del Departamento con las diversas Conferencias.

No es nuestra intención citar textualmente todos los lugares en el Documento de Puebla donde se habla de los indígenas, afroamericanos o asioamericanos. Sin embargo, una mirada global a lo que dice la Conferencia sobre esos grupos étnicos nos permitirá ver hasta qué punto su perspectiva corresponde a la del DMC.

El Documento de Puebla habla de los pueblos **indígenas** explícitamente 29 veces e implícitamente al menos 10 veces (e. g., cuando se habla de **grupos étnicos, culturas antiguas** u otras categorías virtualmente referentes a los indígenas)<sup>46</sup>. El Documento habla de los **afroamericanos** nueve veces, casi siempre en un contexto que los asocia con los indígenas<sup>47</sup>. Hay sólo tres referencias a los **asioamericanos**, todas ellas muy indirectas<sup>48</sup>. La asociación de los afroamericanos con los indígenas puede atribuirse en general a la influencia del **Panorama**, donde la descripción de la situación misionera de ambos grupos culturales era propuesta como una prioridad; en algunos casos, la influencia del DMC en esto es demostrable o altamente probable<sup>49</sup>. El casi olvido de los asioamericanos puede atribuirse al hecho de que estos viven concentrados prácticamente en dos Conferencias Episcopales<sup>50</sup>. De todos modos, la toma de conciencia en Puebla sobre los grupos culturales no occidentales es notable, particularmente en comparación con Medellín, que habló de los indígenas dos veces y nunca de los afroamericanos<sup>51</sup>.

Puebla habla de los grupos étnicos en varios contextos: en relación a su evangelización (o no evangelización) en el pasado<sup>52</sup>, en relación a su situación actual<sup>53</sup>, o en relación a su futura evangelización<sup>54</sup>. A pesar de la tendencia espontánea de muchos eclesiásticos latinoamericanos de valorar (y tal vez sobrevalorar) la **unidad** cultural del continente, Puebla comienza a valorar también su diversidad cultural. Las descripciones explícitas de la configuración cultural histórica de América Latina destacan tres elementos humanos distintos:

---

46. Cf. *Puebla*: La mención explícita de los indígenas ocurre en los nn. 8, 9, 19, 34, 52, 53, 60, 121, 201, 234, 265, 307, 309, 365, 409, 410, 415, 422, 441, 451, 464, 711, 733, 904; 1015, 1135, 1164, 1176, y 1266; algunas veces son llamados *indios* (en descripciones históricas: nn. 8 y 265), *culturas autóctonas* (nn. 52, 53, 60, 451, y 904), *precolombinas* (nn. 201 y 409) o *aborígenes* (n. 1015). Son mencionados *implícitamente* en los nn. 343, 424, 428, 886, 889, 936, 940, 966, 987 y 1002.

47. Cf. *Ibid.*, nn. 8, 34, 265, 307, 365, 410, 415, 441, 451 y 711.

48. Cf. *Ibid.*, nn. 308, 456, y 1104 (e. g., "religiones orientales").

49. Mons. Aubry, como relator, fue responsable de la redacción del n. 365; Mons. Constant fue miembro de la Comisión que redactó los nn. 8 y 34; Monseñores Froelich y Gerardi, de la que redactó los nn. 410, 415, 441 y 451.

50. Son de las Antillas y del Brasil.

51. Cf. *Medellín*, "Introducción", n. 2 y "Educación", n. 3.

52. Cf. *Puebla*, nn. 8, 9, 201, 265, 415, 451, y 966.

53. Cf. *Ibid.*, nn. 19, 34, 52, 53, 60, 121, 234, 309, 365, 410, 422, 424, 733, 904, 987, 1015, 1135, 1176, 1266.

54. Cf. *Ibid.* nn. 343, 428, 441, 464, 711, 886, 889, 936, 940, 1002, y 1164.

América Latina constituye el espacio histórico donde se da un encuentro de tres universos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecidos después por diversas corrientes migratorias...<sup>55</sup>.

América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro<sup>56</sup>.

Aunque Puebla usa la palabra **cultura** en singular 95 veces y la forma plural **cultur**s sólo 42 veces, este hecho no significa que la Conferencia en general hubiera preferido una visión interpretativa y valorativa que acentuara la unidad cultural del continente a una que acentuara su diversidad (una cierta tensión en este respecto parece haber estado presente en Puebla); pues de los 95 usos del singular, sólo 32 de ellos se refieren a una cultura global concreta (v. g., “la cultura latinoamericana”) mientras que 51 se refieren al “concepto general” de la cultura y 12, a una cultura “étnica”<sup>57</sup>. Si se toma en cuenta también las numerosas referencias a los grupos étnicos particulares ya citadas, parece evidente que la valoración de la diversidad cultural llegó a ser la perspectiva más generalmente adoptada en Puebla. Asimismo, la Conferencia valora teológicamente la historia cultural de las etnias y propone criterios doctrinales para la valoración de las diversas culturas<sup>58</sup>. Igualmente, ella acentúa la importancia de la actividad misionera entre los grupos étnicos en el pasado, en el presente y en el futuro<sup>59</sup>. Si hay algunos párrafos del Documento que parecen interpretar negativamente la autoafirmación de la identidad cultural de las etnias<sup>60</sup>, hay otros que la aprecian como un signo esperanzador<sup>61</sup>. Y si hay algunos textos que parecen considerar la “integración” de ellas a la “cultura general” como inevitable o aún deseable<sup>62</sup>, hay otros que afirman claramente que la Iglesia es enviada “no para destruir sino para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad”<sup>63</sup>, y que ella “pone en cuestión, como es obvio, aquella ‘universalidad’, sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta

---

55. Ibid., n. 307.

56. Ibid., n. 409.

57. Cf. GORSKI, *La evangelización de la cultura y de las culturas en el Documento de Puebla* (citado en el Cap. IV, nota 18), pp. 104-105.

58. Cf., e. g., Puebla, nn. 201, 400-407 y 1117.

59. Cf., e. g., Ibid., nn. 8, 9 y 265 (pasado); 121 y 733 (presente); 428, 441, 464 y 711 (futuro).

60. Cf., e. g., Ibid., nn. 398 y 424.

61. Cf., e. g., Ibid., nn. 19, 53 y 234.

62. Cf. Ibid., n. 410, 422 y 1015.

63. Ibid., n. 425.

las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas”<sup>64</sup>. En todo esto, vemos que la perspectiva histórica del DMC sobre la valoración teológico-pastoral de la diversidad cultural y de la identidad de los diversos pueblos étnicos había sido asumida y apropiada en general por el Episcopado reunido en Puebla. Sería difícil comprobar en los casos particulares cuáles de los textos podrían haber sido influenciados por el DMC o por su **Panorama misionero**; por el otro lado, sería casi ingenuo o falso a las probabilidades históricas negar totalmente tal influencia. Un participante eminente en la Conferencia escribió estas líneas sobre el Panorama unos meses después: “El Departamento de Misiones del CELAM llevó a cabo un estudio interesantísimo que ha sido objeto de profunda reflexión en Puebla”<sup>65</sup>.

Reservamos para el final nuestra consideración del texto que demuestra más claramente cómo Puebla había hecho suyos no sólo el contenido fundamental de la parte del Panorama ya estudiado (i. e., sobre los pueblos no occidentales), sino también su marco conceptual (i. e., la categoría de **situaciones misioneras**). Este breve texto (redactado por la Comisión V sobre **Evangelización, destino universal y criterios**, cuyo primer relator había sido Mons. Aubry) es muy rico en sus implicaciones. Su contexto es importante. Se inserta en la tercera parte del subcapítulo mencionado, la que se dedica al tema de la “Dimensión y Destino universal de la Evangelización”. La intención de esta parte es la de establecer una relación teológico-pastoral entre tres aspectos concretos de la evangelización: la formación de una comunidad eclesial local más dinámicamente viva (n. 364); la atención a las “situaciones misioneras” en el propio país o continente (nn. 365-367); y, finalmente, la dilatación misionera universal, **ad gentes** (n. 368). Tendremos que regresar a este contexto dos veces más, cuando consideramos las nuevas situaciones misioneras y la dimensión **universal** de la misión; es sin duda la parte misionológicamente más significativa del Documento de Puebla, y en que la influencia directa del DMC y de su **Panorama** se ve más claramente.

Después de presentar la fundamentación teológica de la universalidad de la evangelización e inmediatamente después de considerar la vitalización de la comunidad local, el Documento dice:

Otra tarea consiste en atender a situaciones más necesitadas de evangelización:

— Situaciones Permanentes: nuestros indígenas habitualmente marginados de los bienes de la sociedad y en algunos casos o no evangelizados o evangelizados en forma insuficiente; los afroamericanos, tantas veces olvidados<sup>66</sup>.

64. Ibid., n. 427.

65. CARDENAL AGNELO ROSSI, “La dimensión misional en América Latina”, en *Dimensión misional en Puebla*, Colección Puebla, N° 13, Ed. CELAM (Bogotá: 1979), p. 11.

66. *Puebla*, n. 365.

El texto sigue, llamando la atención sobre las situaciones **nuevas y difíciles**, y luego sobre la **dimensión universal** de la misión. Vemos en este párrafo el contenido fundamental de lo que afirmó el **Panorama** sobre la situación de los indígenas y afroamericanos, resumido muy concisamente. Ese documento recalca tanto la marginación social de los indígenas como su insuficiente evangelización. Asimismo, destacaba el olvido de los afroamericanos por parte de la Iglesia. Ya vimos anteriormente que el concepto de "situaciones **permanentes**", a pesar de no ser usado en el **Panorama**, pertenece al vocabulario del DMC<sup>67</sup>.

Si el texto **final** del Documento de Puebla demuestra en esta parte una dependencia conceptual y literaria del aporte del DMC, la redacción anterior la manifiesta aún más claramente. Esta se lee así:

3.4. Otra tarea es de atender a las situaciones más misioneras de nuestro Continente:

a) Situaciones Permanentes: nuestros indígenas no suficientemente, apenas y en algunos casos no evangelizados, habitualmente marginados de la vida; los afroamericanos tantas veces olvidados. Todos ellos con el aporte de sus valores que enriquecen a nuestros países y a la Iglesia universal<sup>68</sup>.

Aparte de la nueva redacción de la frase referente a la insuficiente evangelización de los indígenas, hay dos modificaciones notables. En la tercera redacción (la penúltima), se dice: "situaciones más **misioneras en nuestro Continente**". La final dice: "situaciones más **necesitadas de la evangelización**". La primera obviamente coincide más perfectamente con el lenguaje del DMC y de su **Panorama** sobre las "situaciones misioneras". Además destaca más claramente el sentido que tiene esta sección particular de la tercera parte del subcapítulo: inserta la atención a las situaciones misioneras en América Latina entre la dinamización de la comunidad local y la dimensión universal; sin la frase **en nuestro continente**, algo de este sentido se oscurece, aún si se queda implícitamente. La segunda modificación consiste en la supresión de la última oración, que recalca el aporte de los grupos étnicos a la vitalidad de la sociedad y a la Iglesia. Ya que todos los miembros votantes de la Conferencia recibieron los textos de las diversas redacciones de las Comisiones y pudieron someter "modos" a estas sobre modificaciones deseadas, es posible que los cambios anotados se deben a este factor. No conociendo las deliberaciones orales al interior de la Comisión V, sólo podemos observar los cambios sin pretender explicarlos. Si el primer cambio es más com-

---

67. Cf. *Acta Reunión DMC* (1976), p. 2; *Informe DMC* (1978), pp. 3 y 5 (se usó la categoría en el esquema enviado a las Comisiones de Misiones para la preparación de sus informes para las reuniones regionales de 1978: ver Cap. IX, nota n. 147).

68. III CONFERENCIA..., *Tercera Redacción, Comisión V* (se dan las fechas de la Conferencia, no de la redacción), pp. 4-5.

previsible (posiblemente un deseo de subrayar el tema central de Puebla, la **Evangelización**), el segundo es más problemático, y su omisión empobrece el texto. Pues la valoración del aporte enriquecedor de las culturas es no sólo un tema reiterado en el enfoque histórico del DMC, sino también un aspecto integral de la visión del **Ad Gentes** (n. 19). Puebla acoge esta idea en otra parte de su Documento cuando cita las palabras pronunciadas por el Papa Juan Pablo II en Oaxaca: "Las culturas indígenas tienen valores indudables, son las riquezas de los pueblos"<sup>69</sup>.

El texto que hemos estudiado en los párrafos anteriores (**Puebla**, n. 365) se refleja, en parte, en otro texto que ya citamos al final del Capítulo VIII. Este expresa muy elocuentemente los sufrimientos de los indígenas y afroamericanos y los asocia a los de Cristo mismo:

La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que debiéramos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: ...

— rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres de los pobres<sup>70</sup>.

Aunque sería más difícil atribuir una influencia directa del DMC en la formulación de este último párrafo<sup>71</sup>, lo que él afirma coincide perfectamente con la visión misionera comunicada por el Departamento. Sólo tenemos que recordar las palabras ya citadas de Mons. Aubry en su presentación del resumen del **Panorama** al CELAM, sobre la correlación entre los grupos humanos menos evangelizados en su culturas y los menos "latinos", más morenos y menos pobres<sup>72</sup>, para reconocer una casi identidad de contenido y de tonalidad entre la perspectiva del DMC y la de este texto de Puebla.

En su **Panorama**, el DMC quiso llamar la atención del Episcopado latinoamericano sobre la situación misionera en que quedan los pueblos culturalmente no occidentales del continente. Aunque la última redacción del **Panorama** evitó la presentación de cifras globales (menos en el caso de los indígenas, donde los datos estadísticos eran más claros y comprobables), el primer esbozo del documento se atrevió a hablar de un "subcontinente" equivalente a la tercera parte de la población total de América Latina que culturalmente "no es 'latina' u 'occidental'", y que todavía necesita de una atención misionera<sup>73</sup>. Creemos que los tex-

69. *Puebla*, n. 1164.

70. *Ibid.*, nn. 31 y 34.

71. Sin embargo, podemos observar que Mons. Constant de Haïti, de la Comisión del DMC, fue miembro de la Comisión I que redactó estos párrafos.

72. Cf. arriba, nota n. 35.

73. Cf. *Panorama* (proyecto abril, 1978), p. 15 (citado arriba en el Cap. IX, nota n. 148).

tos citados demuestran que Puebla estaba atenta a esa realidad y a sus implicaciones misioneras.

Pero el DMC no quiso limitar su atención a los pueblos culturalmente particulares: las "culturas antiguas" que se hallan en el continente. También quiso llamar la atención del Episcopado sobre aquellos sectores humanos, algunos de los cuales expresan su vitalidad a través de "culturas nuevas", que se encuentran en "nuevas situaciones misioneras". Consideraremos éstas ahora.

#### 10.1.2. Las nuevas situaciones misioneras en el "Panorama"

La segunda edición de la primera parte grande del **Panorama misionero**, la que trata de "La situación de los Pueblos y Grupos Latinoamericanos", se dedica a Las **Nuevas Situaciones Misioneras**. El primer párrafo de esta sección comienza así:

Las situaciones de los grupos humanos cuyas culturas todavía no han sido penetradas por el Evangelio, o entre los cuales todavía no ha nacido la Iglesia, no son las únicas que exigen una atención misionera. Como afirma **Ad Gentes**, la Iglesia debe discernir también las implicaciones misioneras de nuevas situaciones que surgen de las transformaciones en la vida humana...<sup>74</sup>.

Ya observamos arriba que la categoría de "nuevas situaciones" se debe a la intuición de Mons. Aubry, quien percibió la aplicabilidad de este texto del Decreto Misional del Concilio al contexto latinoamericano:

Además, los grupos en que vive la Iglesia cambian completamente con frecuencia por varias causas, de forma que pueden originarse condiciones enteramente nuevas. Entonces la Iglesia tiene que ponderar si estas condiciones exigen de nuevo su actividad misional<sup>75</sup>.

Observamos también que en su primera redacción del **Panorama**, el DMC había llamado la atención sobre la situación cultural y religiosa que se da entre **los grupos un estado de migración**, y que como resultado de los aportes de las cuatro reuniones regionales, se añadió otra situación masiva: **la precaria relación de muchos con la Iglesia** debido a la influencia de las **sectas** y del **secularismo**. Estas "nuevas situaciones" se describen en esta sección.

#### Los grupos humanos en estado de migración

En primer lugar, es interesante observar que el DMC parece haber sido el único órgano del CELAM que en su aporte para Puebla que ha-

74. *Panorama misionero*, p. 289.

75. *Ad Gentes*, n. 6 (párrafo de, e ö f, según las ediciones).

bía dedicado una **sección específica** al fenómeno de las migraciones<sup>76</sup>. Ya vimos que la Comisión Episcopal del Departamento desde 1976 lo consideró como una "situación misionera"<sup>77</sup>. Las Comisiones de Misiones de casi todas las Conferencias Episcopales concordaron con este juicio y apartaron datos concretos que se incorporaron al **Panorama**<sup>78</sup>. Este documento observa:

El movimiento masivo de muchos grupos al interior de sus países y también al exterior es un fenómeno actual que requiere de la Iglesia una respuesta misionera. Los migrantes llegan a varios millones, aunque sea difícil establecer su número con exactitud.

Estas migraciones se extienden en diversas direcciones. Algunos se circunscriben dentro de los límites del mismo país. Otras se extienden a otros países y continentes. Estos movimientos tienen dos principales focos de atracción: principalmente hacia las grandes ciudades y secundariamente hacia nuevas zonas de explotación...<sup>79</sup>.

Después de citar algunos ejemplos concretos (e.g. la migración de unas 2,5 millones de personas a la Argentina de los países limítrofes), el **Panorama** describe las consecuencias culturales de las migraciones:

Las migraciones internas hacia las grandes ciudades transforman a las mismas ciudades y también la vida cultural de los migrantes. El crecimiento demográfico de algunas ciudades es asombroso y resulta no sólo en problemas de servicios básicos sino también en cambios culturales y en nuevas formas de relaciones humanas. Los indígenas que migran a las ciudades, por ejemplo, normalmente pierden algo de los valores humanizantes de su cultura tradicional, gravitando hacia nuevas sub-culturas indio-urbanos o hacia una mestización con una fuerte dosis de materialismo, si no se encuentran en un estado de "anomia": una existencia sin normas.

Las migraciones hacia nuevas zonas de explotación en el interior de los países afectan tanto a los migrantes como a los habitantes originales de la región, por ejemplo, los indígenas minoritarios...<sup>80</sup>.

---

76. Ver *passim*: III CONFERENCIA..., *Visión Pastoral de la América Latina*, Libro auxiliar 4; el DMC dedica casi dos páginas enteras al fenómeno.

77. Cf. *Acta Reunión DMC* (1976), pp. 24.

78. Cf. *Panorama* (proyecto abril, 1978), p. 19.

79. *Panorama misionero*, p. 290.

80. *Ibid.*

La problemática de los migrantes también tiene su dimensión **económica**:

Los que migran lo hacen por presiones económicas... o por esperanzas de una vida mejor en su punto de llegada. Todos sabemos que estas esperanzas con frecuencia son frustradas y que la situación económica y social de los migrantes resulta ser peor que su condición anterior, por lo menos en la primera generación...<sup>81</sup>.

Asimismo, las migraciones afectan la **vida religiosa** concreta:

Los apoyos sociales de la religiosidad popular son frecuentemente concretos: lugares y tiempos sagrados determinados a la pertenencia de una comunidad particular. Los migrantes y otros que experimentan cambios profundos en su estilo de vida son muy susceptibles también a cambios religiosos o secularizantes<sup>82</sup>.

El documento concluye esta parte con esta observación:

Los migrantes experimentan cambios profundos en su manera de vivir. A pesar de sus problemas, frecuentemente están abiertos al cambio y al futuro. Las características de este futuro dependerá mucho de una respuesta misionera eficaz<sup>83</sup>.

Después de presentar los desafíos misioneros presentes en la situación de los migrantes, el **Panorama** considera otro fenómeno actual desde una perspectiva misionológica.

**La precaria adhesión eclesial de muchos:**

**Sectas y Secularismos**

Ya observamos que un resultado concreto de los encuentros regionales antes de Puebla fue una nueva toma de conciencia sobre este fenómeno inquietante. El documento departamental describe el génesis de esta preocupación y sus dimensiones sobresalientes:

La inquietud nació originalmente de una preocupación por la intensidad activa de las sectas evangélicas y otras y por su impacto en la vida de la gente sencilla. Se vio que muchos católicos... están pasando a las sectas con relativa facilidad psicológica. Asimismo, se observó que las corrientes actuales hacia la secularización y el secularismo... están transformando en sentido negativo y progresivamente la vida socio-cultural y religiosa de grandes masas del pueblo. Los sectores

---

81. Ibid., p. 291.

82. Ibid., p. 292.

83. Ibid., p. 291.

misioneros ven este fenómeno no sólo como un signo de la fuerza atractiva de estos movimientos..., sino también como un signo de debilidad en la adhesión de muchos a la Iglesia católica: son muchos los que tienen relaciones muy tenues con la Iglesia. Su situación religiosa es muy precaria, y es imposible para la Iglesia misionera adoptar una actitud despreocupada o complaciente delante de este hecho<sup>84</sup>.

El **Panorama** busca comprender por qué este fenómeno ocurre en un continente cuya cultura es tan marcada por el catolicismo:

Las mayorías latinoamericanas generalmente se consideran “católicas, apostólicas y romanas”, aunque la adhesión eclesial de ellas frecuentemente se basa más en una pertenencia costumbrista a la Iglesia que en convicciones profundas de fe. Es importante recordar que la experiencia inmediata de las generaciones actuales no es la del impacto interpelante de una primera evangelización —que innegablemente ha afectado tanto algunas formas [externas] como algunos valores internos de la “cultura popular”— sino una experiencia indirecta de esa evangelización original, a través de las experiencias peculiares y reinterpretaciones de las generaciones intermedias. Los afectos de una abandono pastoral o una participación eclesial mínima y ocasional, y de diversas formas de sincretismo religioso, son los que se experimentan más concretamente...<sup>85</sup>.

Lo que vemos aquí es una aplicación del “marco cultural” adoptado por el DMC durante esta gestión. Según ésto, las culturas “nacen de **experiencias** concretas y vitales; se traducen en **expresiones** objetivas y sensibles; y se transmiten por **procesos sociales** que interiorizan y comunican sus normas y valores”<sup>86</sup>. Por consiguiente, una acción misionera que desea evangelizar a un pueblo hasta las raíces de su cultura no se queda al nivel externo de las expresiones perceptibles, sino más bien busca comprender y afectar el nivel de las **experiencias**. Si la experiencia religiosa de un grupo concreto ha sido una del sincretismo o de una pertenencia eclesial marginal o costumbrista, el remedio estará en ofrecerle una verdadera experiencia de la evangelización, la experiencia de “sentirse evangelizados”<sup>87</sup>. El texto que estudiamos aquí se refiere a esto en las siguientes líneas:

---

84. Ibid., pp. 291-292.

85. Ibid., p. 292.

86. Ibid., p. 305 (en la reflexión teológico-pastoral sobre la “evangelización y culturas”).

87. Cf. Ibid., pp. 297 y 313.

Las masas populares están generalmente abiertas a una acción evangelizadora que actualice y dinamice su pertenencia "simpática" a la Iglesia católica, pero esta adhesión, cuando depende únicamente de contactos esporádicos y ritualistas, es muy precaria. Mucho depende de la posibilidad real de tener acceso a las acciones pastorales de la Iglesia. Si nosotros damos por sentada su adhesión al catolicismo y esperamos pasivamente que estas personas se acerquen a nuestras parroquias, capillas o movimientos, las perdemos fácilmente. El peligro es real en las zonas rurales, y entre los sectores populares, pero es aún más amenazante en las ciudades y entre los sectores más móviles de la sociedad<sup>88</sup>.

Si una dinámica típicamente **misionera** no está suficientemente presente en la "pastoral general" de la Iglesia católica, ella es característica de la acción de las **sectas**:

Las sectas protestantes y otras están penetrando estos ambientes urbanos y rurales con provecho. Ofrecen a muchos su primera experiencia concreta e interpelante de la Palabra de Dios, de la comunidad y entre-ayuda eclesial y de la transformación moral. Frecuentemente estas sectas recogen los frutos de sentimientos religiosos latentes y de un dinamismo misionero que no se encuentra siempre en la pastoral católica... El impacto de las sectas constituyen una nueva situación misionera que no podemos minimizar<sup>89</sup>.

Pero las "nuevas situaciones misioneras" no se limitan a los fenómenos religiosos; se manifiestan también en los acontecimientos y movimientos de tipo **secular**:

Otro fenómeno crítico con respecto a la evangelización es el impacto de las diversas formas de secularismo y de materialismo que están penetrando las diversas clases de la sociedad. Las experiencias del mundo moderno del trabajo, la industrialización, la urbanización y la secularización de las relaciones humanas, va afectando la cultura popular<sup>90</sup>.

Estas corrientes secularistas se manifiestan principalmente de dos modos ideológicamente opuestos:

El consumismo, tan difundido por los medios de comunicación y por la misma organización de la sociedad moderna, conduce frecuentemente a un materialismo individualista y horizontalista. Entre los sectores más inquietos de la sociedad

---

88. Ibid., p. 292.

89. Ibid., p. 293.

90. Ibid., pp. 293-294.

(p. e., los obreros y estudiantes), los movimientos de reivindicación política, frecuentemente de orientación marxista, responden a las angustias y a las búsquedas de estos grupos hacia un nuevo orden socio-económico, y resultan en otra forma de materialismo, a veces ateo. El impacto de la secularización también constituye una nueva situación misionera<sup>91</sup>.

Contemplando la evangelización de estos grupos atraídos por las sectas y seducidos por el secularismo, el DMC, ya orientado históricamente hacia la comprensión de las culturas debido a su compromiso con los pueblos indígenas, considera el aspecto **cultural** de la problemática:

Estos grupos humanos son pueblos vivientes, con sus propios valores, angustias, aspiraciones y búsqueda de Dios. Es necesaria una comprensión misionera a las nuevas culturas que están emergiendo entre ellos... A veces puede ser fácil comprender las culturas indígenas, debido a su relativa estabilidad y consistencia, que estas nuevas culturas populares, que integran elementos tradicionales en sus sistemas de valores<sup>92</sup>.

Hasta ahora, el **Panorama** ha considerado las nuevas situaciones misioneras principalmente mirando las clases populares de la sociedad, que con frecuencia están muy abiertas a una acción misionera de la Iglesia. Pero el documento también contempla la situación de otros grupos influyentes cuya evangelización es urgente pero muy difícil.

### **Las situaciones particularmente difíciles**

Aunque el **Panorama** describa esta problemática dentro del contexto de las "nuevas situaciones misioneras", el documento llama una atención especial sobre ella en su presentación de las **prioridades misioneras actuales**. Asimismo, el Documento de Puebla lo trata como un problema particular. Por eso, lo consideramos aparte aquí.

Este párrafo del **Panorama** explica cómo se llegó a una toma de conciencia sobre las "situaciones difíciles" y cuáles son sus dimensiones concretas:

Pero las situaciones misioneras no se restringen a las llamadas clases populares de la sociedad. En su consulta a las Comisiones de Misiones, el DMC les pidió señalar aquellos grupos humanos cuya cultura no haya sido penetrada por el Evangelio. Es impresionante ver cuántas de ellas espontáneamente mencionaron las clases rectoras, adineradas y patrona-

---

91. Ibid., 294.

92. Ibid., p. 293.

les de la sociedad: las clases medias y altas. Observaron que estas clases difícilmente enfrentan la conversión evangélica profunda dentro de la situación socio-económica del país, de la cual son ellas las beneficiarias; a ellas les “resbala” el evangelio, sobre todo en cuanto a justicia social se refiere. La “pastoral general” frecuentemente sólo se reduce a una religiosidad espiritualista y desencarnada o provoca una “conversión” en términos de una moral puramente individual y una acción social paternalista. También se preocuparon algunas Comisiones de la evangelización de los que van tomando más papel en las orientaciones de los países, como los universitarios y los militares. Existe una preocupación generalizada por una “evangelización específica” adaptada a la situación y la cultura de estos grupos que necesitan la evangelización pero que frecuentemente no la piden<sup>93</sup>.

Aquí podemos señalar aspectos significativos presentes en este texto. Vemos cómo las diversas Comisiones Episcopales de Misiones habían contribuido sustancialmente al contenido del **Panorama** hasta el lenguaje original de algunos informes nacionales está integrado al texto. Vemos también cómo algunos conceptos misionológicos oriundos de la acción misionera indigenista —“la penetración evangélica de las culturas” y la necesidad de una “evangelización específica” adaptada a la condición cultural de los diversos grupos— se aplican también a otros sectores sociales.

Antes de ver la influencia que esta descripción de las “nuevas situaciones misioneras” habría tenido en Puebla, veremos como éstas se incorporan en aquella parte final del **Panorama** que se dedica a las **prioridades misioneras actuales**. En la parte descriptiva del documento departamental ya examinada en las páginas anteriores, el último párrafo considerado se integraba como un aspecto particular de las “nuevas situaciones”. Pero en su esfuerzo por precisar cinco prioridades mayores (pues si son muy numerosas, ya dejan de ser **prioridades**), la Comisión Episcopal del DMC vio la conveniencia de llamar una atención particular sobre esta problemática. Las prioridades establecidas respondían a diversos criterios (los indígenas minoritarios en orden a su estado de emergencia, los mayoritarios en orden al seguimiento de una acción misionera ya iniciada, los afroamericanos en razón de su olvido); para la atención a los grupos influyentes, se propuso el criterio de la **dificultad** de su evangelización. Así vemos que la segunda de las cinco prioridades lee así:

2. Por razón de la dificultad de llegar a ellos con un diálogo evangélico renovador e interpelante, y la postergación continua de una respuesta misionera a su situación, señalamos la urgencia de evangelizar a los grupos que influyen en los

---

93. Ibid., p. 294.

destinos de nuestros países: los universitarios, intelectuales, obreros, gobernantes, militares, empresarios, etc.<sup>94</sup>.

Observamos aquí la introducción de un matiz significativo. La descripción de la situación partió de la **condición económica** de algunos grupos que resisten la evangelización y luego incluyó a otros que también ejercen una influencia en la sociedad, pero no exclusiva o particularmente derivada del factor económico. La prioridad citada señala especialmente la **influencia social** como el factor más significativo. La omisión de los adinerados en la lista de los ejemplos dados al final no significa una exclusión consciente; pues el poder del dinero es también un factor evidente en la influencia social.

La quinta prioridad misionera señalada en el **Panorama** llama la atención del Episcopado sobre las “nuevas situaciones misioneras” en general. Como explicó Mons. Aubry al CELAM, ésta es una prioridad “en razón de su carácter más universal”<sup>95</sup>. El documento departamental dice:

5. No en último lugar, insistimos en una atención constante a las nuevas situaciones misioneras que surgen en nuestro continente (las migraciones, la precaria adhesión eclesial de muchos, los efectos de la acción de las sectas, las tendencias hacia el materialismo, a la no creencia y al ateísmo, etc.).<sup>96</sup>

Habiendo estudiado lo que dice el **Panorama** sobre las situaciones misioneras **nuevas** y **difíciles**, veremos ahora lo que Puebla acogió y asumió.

### Las situaciones “nuevas” y “difíciles” en el Documento de Puebla

Mientras que la condición de millones de indígenas y de afroamericanos en América Latina había llegado a la conciencia de la Tercera Conferencia no sólo por medio del aporte del Departamento de Misiones (aunque su influencia en éstos fue notable), sino también a través de los aportes de diversas Conferencias Episcopales, la llamada de atención sobre las “nuevas situaciones misioneras” (en tales términos) se debió casi exclusivamente al aporte del DMC. Es cierto que algunas Conferencias en sus aportes llamaron la atención sobre las migraciones<sup>97</sup>, el impacto de las sectas,<sup>98</sup> y la tendencia hacia el secularismo<sup>99</sup>. Asimismo, la influencia social de algunos grupos particulares (como

94. Ibid., pp. 312-313.

95. AUBRY, *Algo específico para Puebla*, p. 3.

96. *Panorama misionero*, p. 313.

97. Cf. III CONFERENCIA..., *Documento de Trabajo*, n. 788. Son las Conferencias de Bolivia, Colombia, Chile y El Salvador.

98. Cf. Ibid., nn. 39, 140 y 679. Son las Conferencias de Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Guatemala, Panamá y Paraguay.

99. Cf. Ibid., nn. 163-165. Son las Conferencias de Bolivia, Chile, Ecuador y México.

los movimientos estudiantiles y obreros, y los sectores poderosos como los gobernantes, militares, empresarios, etc.) fue generalmente reconocida. Una Conferencia, evidentemente influenciada por el aporte del DMC, dedicó dos secciones de su aporte para Puebla a “los que necesitan evangelización y no la piden” y a “los que se desligan fácilmente de su adhesión a la Iglesia”<sup>100</sup>. Lo original del aporte del DMC no consistió tanto en el reconocimiento de los fenómenos mismos, como en la insistencia de la necesidad de una **atención misionera** más dinámica a estos grupos humanos y de una **evangelización específica** que partiera de las situaciones culturales particulares de ellos.

El texto redactado por la Comisión V (ya observamos el cargo que ejercía Mons. Aubry en ésta) refleja más claramente este enfoque del DMC. El subcapítulo producido por esta Comisión —**Evangelización, dimensión universal y criterios**— comienza con esta descripción de la situación y de las inquietudes evangélicas que surgen de ella:

Desde hace cinco siglos estamos evangelizando en América Latina. Hoy vivimos un momento grande y difícil de Evangelización. Es verdad que la fe de nuestros pueblos se expresa con evidencia, pero comprobamos que no siempre ha llegado a su madurez y que está amenazada por la presión secularista, por las sacudidas que traen consigo los cambios culturales, por las ambigüedades teológicas que existen en nuestro medio y por el influjo de sectas proselitistas y sincretismos foráneos.

Nuestra evangelización está marcada por algunas preocupaciones particulares y acentos más fuertes:

— La redención integral de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos;

— la promoción de la dignidad del hombre y la liberación de todas las servidumbres e idolatrías;

— la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión, “las fuentes inspiradoras y los modelos de vida y política” (EN 19)<sup>101</sup>.

El primer párrafo refleja y resume los temas ya enunciados en el **Panorama** sobre las nuevas situaciones misioneras: “la presión secularista”, “los cambios culturales”, y “ el influjo de las sectas... y sincre-

100. Se trata de la de Bolivia. Cf. su aporte en: III CONFERENCIA..., *Libro auxiliar* 3, pp. 50-51 y 70-71. Mons. Aubry participó en la Asamblea de esa Conferencia que preparó el aporte para Puebla en mayo de 1978, la que tuvo lugar inmediatamente después de la última reunión regional del DMC en Buenos Aires; él contribuyó mucho a la redacción del aporte de Bolivia.

101. *Puebla*, nn. 342-345.

tismos". La referencia a las "culturas antiguas y nuevas" refleja respectivamente, la atención del DMC a los grupos étnicos particulares y a las nuevas configuraciones culturales que se dan entre los migrantes y los afectados por la secularización. La última frase citada recalca otro tema típico del DMC, "la penetración evangélica de las culturas", y también se refieren a la evangelización de aquellos que ejercen una influencia en la vida social.

Pero los párrafos de este subcapítulo del Documento de Puebla que demuestra más perfectamente la influencia directa del **Panorama** son los que siguen la llamada de atención sobre las "situaciones permanentes" en que se encuentran los indígenas y afroamericanos. Ya consideramos arriba el contexto de esta sección. La segunda y tercera categorías de "situaciones más necesitadas en evangelización" en América Latina son:

Situaciones nuevas (AG 6) que nacen de cambios socio-culturales y requieren una nueva Evangelización: emigrantes a otros países; grandes aglomeraciones urbanas en el propio país; masas de todo estrato social en precaria situación de fe; grupos expuestos al influjo de las sectas y de las ideologías que no respetan su identidad, confunden y provocan divisiones.

Situaciones particularmente difíciles: grupos cuya evangelización es urgente pero queda muchas veces postergada: universitarios, militares, obreros, mundo de comunicación social, etc <sup>102</sup>.

El paralelismo entre estos párrafos y el contenido del **Panorama**, particularmente aquella parte dedicada a las prioridades misioneras actuales, es tan evidente que un comentario sería superfluo. Ya vimos que las situaciones "difíciles", incorporadas en la última parte de la descripción global de las "situaciones nuevas" en el **Panorama**, ya merecieron ser consideradas como una categoría especial entre las **prioridades**. Puebla simplemente apropió la preocupación misionera del DMC sobre estas situaciones y aún asumió las categorías propuestas por el Departamento. Solamente podemos observar que es difícil comprender la riqueza misionera inherente en estos párrafos sin conocer también el texto del **Panorama misionero**. Desgraciadamente, el Documento de Puebla no hace ninguna referencia a este documento del DMC y éste mismo no ha sido publicado aparte después de la Conferencia <sup>103</sup>. Es por eso que hemos citado ampliamente los textos del **Panorama** en este estudio.

102. Ibid., nn. 366 y 367.

103. El Documento de Puebla normalmente cita sólo los textos de la Biblia, del Concilio, de las enseñanzas de Pablo VI y de Juan Pablo II y de otros documentos del Magisterio. En América Latina, las únicas ediciones del *Panorama* que conocemos son el *Libro auxiliar 4* y un policopiado hecho por el mismo DMC.

En estas últimas secciones hemos estudiado la influencia del DMC y de su **Panorama misionero** en el Documento de Puebla, en lo referente a las situaciones misioneras existentes al interior de América Latina. Pero la misma perspectiva **ad gentes** que había dirigido al Departamento en primer lugar a la evangelización de los pueblos indígenas, luego a otros grupos étnicos particulares (los afro- y asioamericanos), y posteriormente a las “nuevas situaciones misioneras”, también lo ha hecho abrir sus perspectivas más allá de las fronteras del continente. Ahora estudiaremos lo que el DMC aportó a la conciencia de la Iglesia latinoamericana sobre su responsabilidad misionera **universal**.

## 10.2 La dimensión universal de la misión

En los capítulos anteriores de este estudio hemos visto los rasgos de una perspectiva misionera universal de la conciencia del Episcopado Latinoamericano y en las orientaciones del Departamento de Misiones del CELAM. En el Capítulo I vimos la inquietud del Papa Pío XII al respecto, y un eco de ella (aunque débil) en las **Conclusiones** de la Conferencia de Río en 1955. En el Capítulo II observamos que esta preocupación estuvo presente con claridad en las primeras orientaciones del DMC trazadas en el Encuentro de Ambato (1967), el que propuso un camino pedagógico que partiera de una atención a las áreas misioneras en América Latina y que desembocara en una apertura hacia la responsabilidad misionera universal. En el Capítulo III vimos que esta dimensión también estuvo presente en el marco teológico y en las proyecciones pastorales del Encuentro de Melgar, aunque la atención a las situaciones misioneras” al interior del continente fue más enfatizada. En el Capítulo IV observamos la ausencia de este tema en la Conferencia de Medellín. En el Capítulo V vimos la preocupación del Encuentro de Caracas por una educación misionera universalista actualizada a la luz de la doctrina del Vaticano II. En los capítulos siguientes observamos que mientras que esta dimensión no apareció en los documentos finales de los Encuentros de pastoral indigenista, sí estuvo presente en algunos escritos del entonces Presidente del DMC, Mons. Ruiz. A comienzos del noveno capítulo, vimos cómo la concientización de la Iglesia en América Latina sobre su responsabilidad misionera hacia otros continentes se propuso como una prioridad en la gestión de 1975-1979. Este es el contexto histórico, eclesial y departamental en el que se sitúa el esfuerzo del DMC en 1978, por medio de sus encuentros regionales y su aporte departamental para Puebla, de urgir a esa Conferencia a pronunciarse sobre una acción misionera universal.

### 10.2.1. La misión universal en el “Panorama”

Las partes del **Panorama** que tratan de esta problemática son varias. Ya vimos cómo este documento, al explicar inicialmente el mismo concepto de las “situaciones misioneras”, también recalcó “la necesaria dimensión universal de la misión”. Evidentemente esta problemática

no aparece directamente en las partes del **Panorama** que presentan las diversas situaciones misioneras al interior del continente, aunque se hacen algunas alusiones indirectas a ella en algunos textos no citados arriba<sup>104</sup>. Pero la parte siguiente, que trata de **La situación de la Iglesia misionera**, la abarca explícitamente. Asimismo, las **Reflexiones teológico-pastorales** se refieren a ella. Finalmente, la tercera división mayor del documento —**El futuro de la misión en América Latina**—, la considera con mayor amplitud, dedicando dos páginas enteras a la “misión universal” en su presentación de las **prioridades misioneras actuales** (esta misma parte dedicó sólo una página a las situaciones misioneras internas). Consideraremos ahora lo que dice el **Panorama** sobre la dimensión universal de la misión.

Mientras que la primera parte de la primera división mayor del **Panorama** se dedica a la situación de los **pueblos latinoamericanos** (la parte que ya estudiamos), la segunda trata de la situación de la **Iglesia misionera**. Esta parte se divide en dos secciones: **Signos de vitalidad misionera y deficiencia en la Iglesia misionera**.

Entre los “signos de vitalidad”, hay uno que se refiere a **Una renovada conciencia de la misión universal**. El texto dice:

Una característica muy esperanzadora de estos últimos años es el despertar de una nueva conciencia en la Iglesia latinoamericana sobre su responsabilidad misionera universal.

El DMC ha hecho un esfuerzo serio para incorporar esta dimensión necesaria en el dinamismo misionero de nuestra Iglesia y para llegar a una cooperación más activa con las OMP, para que la orientación universalista de éstas entrara en una relación mutuamente provechosa con las experiencias misioneras en el interior del continente.

Si la orientación hacia la misión universal no es totalmente nueva —las OMP y los Institutos misioneros la han promovido—, es cierto que va formando nuevos impulsos.

¿Sería ya el amanecer de una nueva acción misionera no sólo en América Latina sino también **desde** este continente?

Es muy esperanzadora la apertura de muchos laicos a esta dimensión universal, especialmente entre los que participan en experiencias de tipo misionero, como las comunidades de base, los nuevos ministerios y campañas de fraternidad y de ayuda mutua<sup>105</sup>.

104. Cf. *Panorama misionero*, p. 287, donde se sugiere que la atención a los afroamericanos invita a una nueva colaboración con las Iglesias del África, y p. 290, donde se consideran las dimensiones intercontinentales de la pastoral a los migrantes.

105. *Ibid.*, pp. 299-300.

El DMC observa aquí que hay algo nuevo en la conciencia de la Iglesia latinoamericana: una apertura hacia la dimensión universal de la misión. Esta conciencia no es **totalmente** nueva, pues las OMP y los Institutos misioneros (cuyo aporte ya había sido reconocido y alabado en la **Declaración** de Río, en 1955) ya se dedicaban a la misión universal. Los laicos también la demuestran. Sin embargo, esta conciencia es **tan nueva**, y no tan generalmente manifestada, que el documento formula su esperanza en la forma de una pregunta, tal como hizo el **Memorándum** del DMC al CELAM en febrero de 1975.

Hay otro aspecto del texto citado que merece una observación: el esfuerzo del DMC para buscar una mayor y mejor coordinación no sólo entre él mismo y las OMP, sino también entre éstas y las diversas Iglesias locales. El DMC buscaba promover una relación más estrecha entre los comprometidos a la misión universal y los atentos a las situaciones misioneras internas, para su enriquecimiento mutuo. Pues ambas dimensiones (**ad intra** y **ad extra**) se integran en una visión global de la misión, y la actividad misionera es una responsabilidad de **toda** la Iglesia. A este respecto, el **Panorama** señala otro signo esperanzador:

Existe una tendencia esperanzadora en la Iglesia hacia una coordinación más eficaz entre los diversos sectores misioneros. En varios países, se ha logrado una colaboración más estrecha y mutuamente beneficiosa entre la Dirección Nacional de las OMP y la Comisión Episcopal de Misiones por la incorporación del Director como Secretario Ejecutivo de Misiones de la Conferencia... Asimismo, existen esfuerzos de coordinar estos organismos al servicio de la animación de la dimensión universal de la misión con la pastoral indígena, los territorios misionales al interior del país y con otras acciones eclesiales locales en sentido misionero <sup>106</sup>.

No obstante algunas experiencias positivas, el documento describe la desarticulación generalizada entre los sectores misioneros como una **deficiencia en la Iglesia misionera**:

A pesar de algunas experiencias luminosas en algunos países, en general falta una mejor comunicación y coordinación en varios sentidos:

- relaciones entre grupos misioneros...;
- Relaciones entre estas bases misioneras y la "pastoral general", con las diócesis y las Conferencias Episcopales;
- relaciones más permanentes y eficaces entre los Pastores y las bases;
- relación entre las Comisiones de Misiones con las OMP;

---

106. Ibid., p. 298.

- relación entre la misión “ad intra” y “ad extra”;
- relación de las OMP con las iniciativas misioneras y las diócesis <sup>107</sup>.

El resultado de todo no es sólo una pastoral misionera estructuralmente desarticulada, sino también una actitud generalizada de indiferencia hacia la dimensión universal de la misión:

A pesar de un nuevo y alentador despertar en este sentido, la indiferencia hacia la dimensión universal de la misión sigue generalizada en la Iglesia latinoamericana. Es notable entre el clero, y con frecuencia es sentida al nivel de las diócesis y de los Episcopados. Los laicos parecen estar más abiertos a esta dimensión. Parece que la preocupación introvertida por los problemas pastorales locales e inmediatos a veces dificulta una visión más universal; la experiencia de una dependencia del exterior puede fortalecer esta actitud <sup>108</sup>.

Estos textos presentan el análisis que hizo el DMC sobre el grado de interés existente entre los diversos sectores de la Iglesia Latinoamericana sobre la dimensión universal de la misión y sobre las condiciones intraeclesiales que podrían servir para promover una conciencia más clara de esta dimensión. Hay algunos signos esperanzadores pero son pocos y aislados. La actitud más generalizada es la indiferencia. Esta parte del **Panorama** expresa la inquietud del DMC sobre la misión universal y reconoce que una concientización más amplia y más profunda sobre esta dimensión tiene sus dificultades.

Las **reflexiones teológico-pastorales** expuestas en el **Panorama** no pretenden presentar una síntesis de la teología de la misión sino más bien iluminar algunos aspectos particulares en la tarea evangelizadora en América Latina. Sin embargo, varios textos en esta parte demuestran cómo la dimensión universal se inserta en el enfoque del DMC.

La primera sección se dedica al tema de la **evangelización de culturas**. El aspecto sobresaliente de esta sección es la descripción presentada del proceso de evangelización, la que comienza con el acercamiento a un pueblo, procede al discernimiento de una presencia divina en su historia cultural, anuncia la buena Nueva del Dios viviente que ya está cerca, promueve la asimilación del Mensaje y resulta en una nueva expresión de la fe en el lenguaje total de la cultura. El fruto de este proceso de evangelización se describe así:

Así nace la Iglesia en una cultura por la fuerza misma del Evangelio. Esta Iglesia nace con su rostro propio —el de su cultura—, crece en su propia vitalidad, se da sus propios

107. Ibid., pp. 303-304.

108. Ibid., p. 304.

ministros, y se hace capaz de comunicar a otros su propia experiencia de Cristo. Tenemos así una Iglesia local que es el lugar de la encarnación de la Iglesia universal. Cuanto más auténtica sea la penetración del Evangelio y la conversión, tanto más clara será la expresión universal de la Iglesia, con su dinamismo misionero <sup>109</sup>.

Observamos primeramente que el énfasis de la dilatación misionera de las Iglesias nacidas entre las diversas culturas ya estaba presente en la visión proyectada por Mons. Ruiz en Iquitos. La relación íntima entre la misión *ad intra* y la misión *ad extra* puede considerarse como una parte integrante del enfoque teológico histórico del DMC. Observamos también que esta visión será acogida en Puebla, que en su reflexión sobre la misión universal incorpora casi textualmente las ideas expresadas en las últimas líneas de la cita.

La segunda parte de las reflexiones teológicas expuestas en el **Panorama** se dedica a la centralidad del misterio pascual en la teología misionera. El párrafo central de esta sección dice:

Anunciamos a Jesús, encarnado en nuestra realidad pecadora, dentro de un pueblo y una cultura particular, pero que pasó por la cruz de este mundo a la gloria del Padre. En el acontecimiento crucial de su Pascua, Cristo es constituido Señor, revela plenamente al Padre, derrama el don del Espíritu que hace hombres nuevos, **pasa "ad gentes" como hermano universal**, engendra su Iglesia y la **envía a todos los pueblos** haciéndose presente en ella para la salvación plena de todos <sup>110</sup>.

Así la misión universal de la Iglesia se fundamenta teológicamente en el "paso" de Cristo resucitado a todos los pueblos por la acción de su Espíritu. El contenido básico de este párrafo será acogido en Puebla, en lo que constituye en efecto la definición más clara de la **evangelización** que se encuentra en ese Documento <sup>111</sup>. Por supuesto, se refleja también en la reflexión particular de Puebla sobre la misión universal.

Así vemos que la dimensión universal de la misión se inserta clara, plena y céntricamente en el marco teológico del **Panorama**. Las formulaciones son concisas pero explícitas.

La parte del documento departamental que se dirige con mayor fuerza a la dimensión universal de la misión es la tercera división principal: **El futuro de la misión en América Latina**. La primera sección de esta parte expone lo que el DMC y las Comisiones Episcopales de Misio-

109. Ibid., p. 306. El énfasis es nuestro.

110. Ibid., p. 307. El énfasis es nuestro.

111. *Puebla*, n. 352. La parte relevante de este texto dice: "La Evangelización da a conocer a Jesús como el Señor, que nos revela al Padre y nos comunica su Espíritu".

nes, interpretando las inquietudes de los "sectores misioneros" de la Iglesia, esperan de la Conferencia de Puebla:

Los sectores misioneros esperamos que la Iglesia latinoamericana salga de Puebla con una vitalidad capaz de impulsarla hacia una nueva evangelización en sentido misionero...

Deseamos una Iglesia más decididamente puesta al servicio de los grupos más necesitados de la evangelización... y más abiertos a la interpelaciones que surgen de las nuevas situaciones históricas y a las exigencias del servicio misionero más allá de sus propias fronteras...

En breve, deseamos una Iglesia más activa y claramente misionera: misionera en su espíritu de salir al encuentro de los pueblos para su evangelización, misionera en sus convicciones de fe y en el carácter vivificante e interpelante de su mensaje, **misionera en su apertura universal**. Deseamos una Iglesia en que la misión no se quede al margen de su vida, sino que entre al mismo centro de toda orientación y acción pastoral<sup>112</sup>.

Se expresaron muchas otras esperanzas concretas, pero seleccionamos sólo las citas más pertinentes a la dimensión universal. Otra vez vemos cómo esta dimensión no se trata como un apéndice de la visión global sino como un aspecto integral de ella.

Las dos últimas páginas del **Panorama** se dedican expresamente a la dimensión universal de la misión. Esta sección constituye la tercera parte de las **prioridades misioneras actuales**. (La primera, ya examinada, se refiere a las situaciones misioneras al interior del continente; la segunda, a la calidad evangelizadora de la Iglesia). Se consideran cuatro aspectos de la problemática: 1) "Nuestra responsabilidad"; 2) "Nuestro aporte propio"; 3) "Un nuevo modelo de la misión"; y 4) "La dinamización de las Obras Misionales Pontificias".

El **Panorama** fundamenta la responsabilidad misionera universal de la Iglesia latinoamericana tanto en el **deber común** de toda Iglesia particular como en la **situación histórica concreta** en que ella se encuentra. El texto dice:

Es urgente que la Iglesia de América Latina asuma su responsabilidad misionera universal, con el aporte de personal propio y con el testimonio de su vitalidad original.

Esta urgencia se deduce claramente de la responsabilidad de nuestra Iglesia dentro del seno de la Iglesia universal y de la fraternidad histórica de América Latina con los continentes vecinos de África y Asia. En actitud evangélica que consiste en dar de nuestra pobreza, tenemos que reconocer las inter-

112. *Panorama misionero*, pp. 311-312. El énfasis es nuestro.

pelaciones que surgen de las situaciones misioneras en otros continentes, aún más urgentes que las nuestras. Por otra parte corresponde a una oportunidad histórica única, ya que muchas puertas cerradas a misioneros de Europa y de Norteamérica se abren a un aporte de otro continente del Tercer Mundo<sup>113</sup>.

La "fraternidad histórica" de América Latina con Africa y Asia se refiere tanto al pasado como a la actualidad. Millones de latinoamericanos, todavía en "situaciones misioneras", tienen sus raíces en esos continentes. Asimismo, los tres continentes juntos constituyen el Tercer Mundo; son hermanos en la pobreza, hermanos en sus aspiraciones. El continente cristiano tiene una responsabilidad particular hacia los otros. El **Panorama** había dedicado mucho de su contenido llamando la atención del Episcopado sobre las situaciones misioneras al interior de América Latina; aquí le recuerda que las que existen en otros continentes son aún más urgentes. La actitud evangélica que se propone aquí es la de **dar de la pobreza**. La "opción preferencial por los pobres", un tema candente en la Iglesia latinoamericana contemporánea, asumiría mucha importancia de Puebla, que recalcaría el potencial evangelizador de los pobres. Este matiz seguramente está presente aquí. Pero hay otro aspecto concreto tocado aquí: América Latina misma todavía necesita misioneros de otros países y es pobre en personal evangelizador propio. Como explica Mons. Aubry en su comentario posterior sobre este tema, lo que se pide es la actitud sacrificada y creyente de la viuda de Sarepta (cf. I Reyes 17, 13-16) y de la viuda del Evangelio (Mc. 12, 43-44)<sup>114</sup>. El párrafo siguiente expresa la confianza de que este sacrificio no debilitará a la Iglesia latinoamericana sino más bien la fortalecerá y enriquecerá:

Esta ayuda misionera a otros vigorizará a nuestras Iglesias, impulsará el compromiso misionero en el seno de las mismas y afirmará la íntima relación entre nuestra apertura misionera universal y nuestra capacidad evangelizadora al interior de América Latina<sup>115</sup>.

El último párrafo de esta sección considera realísticamente los requisitos previos para que la proyección misionera **ad extra** se haga realidad:

"La actitud decidida de asumir una mayor responsabilidad misionera universal supone la promoción de una mística misionera en nuestras Iglesias locales y la capacitación de los misioneros para esta tarea<sup>116</sup>.

113. *Ibid.*, pp. 314-315.

114. AUBRY, "El Documento de Puebla y la misión", en: *Dimensión misional en Puebla*, Col. Puebla N° 13, Ed. CELAM (Bogotá: 1979), p. 35.

115. *Panorama misionero*, p. 315.

116. *Ibid.*

Algunas de las dimensiones de una espiritualidad y pastoral misioneras típicamente latinoamericanas se sugieren en la sección siguiente.

La segunda sección de esta parte se intitula: **Nuestro aporte propio**. El DMC y las Comisiones de Misiones creían que era importante inculcar un sentido de confianza en la Iglesia latinoamericana sobre su propia capacidad de ser misionera **ad gentes**. Por eso el **Panorama** considera el aporte específico que esta Iglesia puede contribuir a la vitalidad misionera de la Iglesia universal, el aporte de sus propias inquietudes, intuiciones experiencias evangelizadoras, algunas de las cuales ya ejercieron un influjo en el Sínodo de 1974 y en la **Evangelii Nuntiandi**. Aun los pobres ofrecen lo mejor que tienen. Así dice el documento:

Dado por supuesto que debemos ofrecer lo mejor que tenemos, América Latina puede aportar experiencias originales y muy valiosas a la vitalidad de la Iglesia Universal (v.g., las C.E.B., nuevos ministerios, evangelización liberadora, Iglesia pobre, etc.)<sup>117</sup>.

Y reconociendo que la misión a otros continentes implicará una comprensión evangélica de otras culturas y de las religiones no cristianas, el documento indica algunas áreas en la experiencia misionera de la Iglesia latinoamericana que ya la preparan para esto:

Además nuestra Iglesia va adquiriendo valiosos conocimientos que la capacitan para la misión, como la comprensión misionera de las culturas a través de la pastoral indígena y la valoración de la religiosidad popular<sup>118</sup>.

Si se espera que la Iglesia latinoamericana puede entrar en la misión **ad extra** con un sentido de confianza en sus propios aportes y en su propia capacidad misionera, también se espera que sus misioneros sean libres de cualquier espíritu de superioridad. Por eso se urge una actitud de humildad:

Toda esta acción evangelizadora debe ser ejercida con gran sencillez evangélica que sea fiel reflejo de las experiencias que vive la Iglesia; esta misma sencillez se ha de manifestar en las expresiones de la fe<sup>119</sup>.

Todo esto sugiere **un nuevo modelo de la misión**, que la tercera sección de esta parte describe así:

Se ha de promover un nuevo modelo de la actividad misionera que sea reflejo del "rostro propio" y vitalidad de nuestra Iglesia, que capacita y envía misioneros de países pobres a

---

117. Ibid.

118. Ibid.

119. Ibid.

Y) otros países pobres prescindiendo de poderes políticos y económicos. Esperamos también ser enriquecidos por las Iglesias de Africa y de Asia <sup>120</sup>.

Tal como la Iglesia que nace del Evangelio entre las diversas culturas tiene su "rostro propio", así también la Iglesia que envía misioneros a otras partes tiene su propia identidad; no es una Iglesia anónima o amorfa. No se trata de una propuesta de que los misioneros latinoamericanos impongan su manera de "ser Iglesia" a los pueblos e Iglesias particulares de otros continentes. Más bien es un reconocimiento de que las Iglesias latinoamericanas ya han sido enriquecidas por su propia experiencia del Evangelio de Cristo, una experiencia expresada de un modo concreto que destaca ciertos valores evangélicos que son capaces de enriquecer a otras Iglesias también. La última frase de la cita indica claramente que el proceso propuesto no es unilateral sino más bien dialogal. Se espera que América Latina, por medio de un contacto misionero directo, sea enriquecida por las experiencias y expresiones de Iglesias hermanas en otros continentes (e. g., por la atención de las culturas tradicionales en Africa o por el diálogo con las religiones no cristianas en Asia). Se propone un "nuevo modelo de la misión" en el cual los misioneros de países pobres evangelizan a otros países pobres. Es un nuevo modelo porque se trata de un intercambio misionero que se realiza dentro del "hemisferio sur", y no unilateralmente, como en muchos casos históricos desde el siglo VI, del norte al sur. Es un nuevo modelo porque los misioneros no estarían asociados al poder político, económico o cultural de sus países nativos y así estarían revestidos de una mayor libertad y sencillez evangélicas.

La cuarta y última sección de esta parte trata de un aspecto concreto e importante: la dinamización de las **Obras Misionales Pontificias**. Consiste en un párrafo breve:

Debe existir un apoyo mutuo entre las OMP y las Iglesias locales. Las OMP deben apoyar y asumir los esfuerzos misioneros de las Iglesias locales, y éstas han de dinamizar todas las empresas de las OMP, teniendo presente que todos trabajamos por el mismo fin: que Cristo sea conocido y alabado por todos los pueblos <sup>121</sup>.

Aquí vemos una referencia a las observaciones hechas en aquella parte del **Panorama** dedicada a los signos de vitalidad y de debilidad en la Iglesia misionera. Existe con frecuencia una vitalidad misionera notable en los servicios eclesiales en favor de la evangelización de los grupos humanos que se hallan en "situaciones misioneras" dentro de los respectivos países, pero los comprometidos en esta acción no siempre están abiertos a la dimensión universal de la misión. Por otra parte, los com-

120. Ibid., p. 316

121. Ibid.

prometidos en la sensibilización de la Iglesia sobre esta dimensión (y en muchos casos, son únicamente las OMP), frecuentemente no están en contacto con esos centros locales de vitalidad misionera. Hay lo que se puede describir como una ruptura trágica entre las varias manifestaciones concretas de la "pastoral popular" (e. g., la pastoral indígena, los esfuerzos por la liberación integral y por la evangelización de los pobres, y la formación de comunidades eclesiales de base) y la promoción de la dimensión universal de la misión. El DMC, convencido de una relación íntima entre la misión **ad intra** y la misión **ad extra**, urge la superación de esta anomalía para que los esfuerzos misioneros en las bases se abran al dinamismo vivificante de una misión universalista y para que la promoción de la misión universal se haga más creíble y deseable por su valoración de los aportes misioneros de las experiencias apostólicas locales.

La última frase del párrafo citado tiene un significado importante en la visión teológica del DMC. El fin de la actividad misionera, sea **ad intra** o sea **ad extra**, tiene una proyección histórica y escatológica, como dice el texto: "que Cristo sea conocido y alabado por todos los pueblos". La conversión es una participación en el dinamismo del misterio pascual: es un conocimiento de Cristo por la fuerza vivificante de su Espíritu, que nos hace pasar de la muerte a la vida. Es una vivificación de los hombres y de los pueblos enteros que encuentra su plenificación en la alabanza de Dios. Veremos en la parte siguiente cómo esta idea se expresa en un texto de Puebla en que la influencia de Mons. Aubry fue notable.

#### 10.2.2. La misión universal en el Documento de Puebla

Cuando estudiamos lo que dijo Puebla sobre las situaciones misioneras **permanentes, nuevas y difíciles**, consideramos no sólo el aporte del DMC sino también los de las diversas Conferencias Episcopales. Vimos que en algunos casos los aportes de éstas pudieron haber sido influenciados por las reuniones regionales organizadas por el DMC. También vimos que el texto del Documento de Puebla sobre esos temas mostró un influjo del **Panorama misionero**. Podemos observar lo mismo en el caso del tema de la misión universal.

Al menos seis aportes de las Conferencias Episcopales se refieren a la misión universal, directa o indirectamente<sup>122</sup>.

En todos los casos menos uno, las Asambleas de las Conferencias en las que se prepararon estos aportes tuvieron lugar después de los encuentros regionales del DMC con los Presidentes de las Comisiones<sup>123</sup>. En al menos algunos de estos casos, podemos sospechar alguna influencia del Departamento de Misiones.

122. Cf. III CONFERENCIA..., *Libro auxiliar* 3, pp. 25 (Brasil); 61 (Bolivia); 346 (Colombia); 428-429 (México); 649 (Ecuador); y 738 (Paraguay).

123. La del Brasil se realizó en abril; las otras, en mayo.

El texto más explícito de Puebla sobre la responsabilidad misionera universal es el que sigue inmediatamente los párrafos referentes a las "situaciones más necesitadas de evangelización" en el mismo continente (las permanentes, nuevas y difíciles). El Documento dice:

Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, "ad gentes". Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero debemos dar desde nuestra pobreza. Por otra parte, nuestras Iglesias pueden ofrecer algo original e importante: su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse <sup>124</sup>.

Sería superfluo afirmar aquí que estas palabras de Puebla constituyen la declaración más clara de la historia del Episcopado latinoamericano sobre su responsabilidad misionera universal. Son la respuesta, después de casi una generación, a la esperanza formulada por el Papa Pío XII antes de la Conferencia de Río en 1955. Como afirma el párrafo siguiente, estas palabras no son solamente la proposición de un ideal, sino más bien un **compromiso** a la acción misionera universal <sup>125</sup>. Para muchos en América Latina, "Puebla 368" ya se ha revestido de un valor simbólico.

Observamos que muchas de las frases particulares del párrafo citado reflejan casi idénticamente las formulaciones expuestas en el **Panorama**: "dar desde nuestra pobreza", "nuestras Iglesias pueden ofrecer algo original e importante...", etc. No será necesario reiterar el comentario ya hecho sobre ellas. Pero también encontramos algunas frases que no se hallan en ese documento del DM. Consideraremos éstas aquí.

En primer lugar, las palabras llamativas al comienzo del párrafo n. 368 reflejan una influencia del DMC, pero una que remonta a los comienzos de su cuarta gestión. Recordamos las palabras dirigidas por el Presidente y Secretario del Departamento a la Reunión de Coordinación del CELAM en febrero de 1975:

En este momento histórico..., tenemos que preguntarnos si no ha llegado la hora para que la Iglesia latinoamericana asuma una responsabilidad misionera, aún más activa y más visible, en el mundo <sup>126</sup>.

124. *Puebla*, n. 368.

125. *Ibid.*, n. 369.

126. *Memorandum DMC 1975*, p. 5.

Las palabras de Puebla: Finalmente, ha llegado para América Latina la hora... de proyectarse más allá de sus propias fronteras, 'ad gentes'...", parecen responder textualmente a este interrogante. Ya que Mons. Aubry ejerció una responsabilidad directa en ambas formulaciones, la coincidencia textual es más que fortuita.

Pero hay otras frases, no ajenas al enfoque del DMC pero tampoco expresadas claramente en los textos citados del **Panorama**, que parecen haber sido formuladas directamente por la Comisión V. En primer lugar, se describe la acción misionera universal como una intensificación "de servicios mutuos entre las Iglesias particulares. Se sitúa la responsabilidad misionera no en los evangelizadores individuales ni en los Institutos misioneros sino más bien en las **Iglesias particulares**. La acción misionera es una manifestación de la comunión entre las Iglesias locales. Este tema se enfatiza también en otro texto de Puebla:

La Iglesia Particular ha de poner de relieve su carácter misionero y su comunión eclesial, compartiendo valores y experiencia, así como favoreciendo el intercambio de personas y de bienes<sup>127</sup>.

Vemos, entonces, que el acento puesto sobre la responsabilidad misionera de las Iglesias particulares es un aspecto integrante de la visión eclesiológica y misionológica de Puebla.

El uso de las palabras "ad gentes" para referir a la misión universal también tiene que atribuirse a la Comisión V. En la documentación del DMC correspondiente a este período, se habló normalmente de la misión ad extra (casi siempre en conexión con la misión ad intra) y de la "dimensión universal de la misión". En algunos textos (como uno citado en la sección anterior), se afirma que Cristo, constituido Señor por su resurrección, pasa "ad gentes"; así se establece el fundamento teológico pascual para la misión de la Iglesia. Evidentemente la Comisión V. quiso recoger una formulación sencilla y no técnica que se refiera claramente a la universalidad de la misión y que evocara las palabras del mandato del Señor (Mt. 28, 19) y el título del Decreto misional del Concilio.

Otra novedad es la añadidura de la frase "su esperanza y la alegría de su fe" a la lista de los aportes originales de las Iglesias latino-americanas al mundo más amplio. En las reflexiones teológico-pastorales del **Panorama**, se recalca la importancia de que la acción misionera manifieste la "confortadora alegría de evangelizar"<sup>128</sup>. Asimismo, el texto ya citado arriba afirma que "esta acción misionera debe ser ejercida con gran sencillez evangélica que sea fiel reflejo de las experiencias que vive la Iglesia"<sup>129</sup>. Las palabras añadidas seguramente reflejan las ideas

127. *Puebla*, n. 655.

128. *Panorama misionero*, p. 310.

129. *Ibid.*, p. 315.

del DMC. Pero también reflejan el espíritu con el cual el Episcopado reunido en Puebla asumía su responsabilidad misionera universal. Esto se ve en el otro texto principal de la Conferencia que se refiere a la dimensión universal de la misión, el que se encuentra en su **Mensaje a los pueblos de América Latina**:

Es conmovedor sentir en el alma del pueblo la riqueza espiritual desbordante de fe, esperanza y amor. En este sentido, América Latina es un ejemplo para los demás continentes y mañana podrá extender su sublime vocación misionera más allá de sus fronteras <sup>130</sup>.

El hecho de que la Comisión redactora introdujo algunos matices propios (y enriquecedores) en este párrafo no disminuye la importancia del aporte del DMC. Pues su mismo contenido básico y la formulación de varias de sus frases demuestran una clara influencia del Departamento. Más bien las añadiduras demuestran que la Conferencia hizo suya la orientación del DMC y quiso expresar sus convicciones en sus propias palabras.

Pero el párrafo n. 368 no es el único texto del Documento de Puebla que merece un comentario. Pues este párrafo se coloca como el punto culminante de una reflexión teológica más amplia sobre la misión. En esta reflexión también la influencia del DMC es notable.

La reflexión teológica del subcapítulo sobre **Evangelización, dimensión universal y criterios** comienza con una afirmación que orienta toda la evangelización hacia su dimensión universal:

La misión evangelizadora es de todo el Pueblo de Dios. Es su vocación primordial, "su identidad más profunda" (EN 14). Es su gozo. El Pueblo de Dios con todos sus miembros, instituciones y planes, existe para evangelizar. El dinamismo del Espíritu de Pentecostés lo anima y lo envía a todas las gentes. Nuestras Iglesias particulares han de escuchar con renovado entusiasmo el mandato del Señor: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes" (Mt. 28, 19) <sup>131</sup>.

Vemos aquí la reiteración de un tema central del Departamento de Misiones: la Iglesia es por su naturaleza misionera, y la actividad misionera incumbe a todos sus miembros. Este tema se enfatiza explícitamente en todos los Encuentros del DMC desde Ambato hasta Iquitos y se manifiesta con la misma claridad en los diversos escritos y ponencias de Mons. Ruiz y de Mons. Aubry.

El mismo subcapítulo, después de considerar los aspectos centrales y cristológicos del **Misterio de la Evangelización** (ya observamos en

130. *Puebla*, "Mensaje...", n. 3, párrafo 11.

131. *Ibid.*, n. 348.

otras partes de este estudio cómo algunos de los textos reflejan el enfoque del DMC), describe los diversos pasos o elementos en el proceso de la evangelización. El punto culminante de este proceso es el envío misionero. El texto dice:

La Iglesia, mediante su dinamismo evangelizador, genera este proceso:

— Da testimonio de Dios, revelado en Cristo por el Espíritu que clama en nosotros Abba “Padre”. Así comunica la experiencia de su fe en El.

— Anuncia la Buena Nueva de Jesucristo mediante la palabra de vida: anuncio que suscita la fe...

— Engendra la fe que es conversión del corazón, de la vida; entrega a Jesucristo; participación en su muerte para que su vida se manifieste en cada hombre...

— Conduce al ingreso en la comunidad de los fieles...

— Envía como misioneros a los que recibieron el Evangelio, con el ansia de que todos los hombres sean ofrecidos a Dios y que todos los pueblos le alaben.

Así la Iglesia, en cada uno de sus miembros es consagrada en Cristo por el Espíritu, enviada a predicar la Buena Nueva a los pobres y a “buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc. 19, 10) <sup>132</sup>.

Aquí vemos varios acentos típicos del enfoque del DMC. La conversión se presenta como una participación en el misterio pascual. El punto culminante de la evangelización no está meramente en la vivencia comunitaria de la fe, sino en el nuevo envío misionero. La evangelización tiene la finalidad escatológica: la ofrenda de los pueblos vivificados por el Espíritu de Cristo para la alabanza de Dios (el texto hace una referencia a Romanos 15, 16) <sup>133</sup>.

Toda la tercera parte del subcapítulo se dedica a la fundamentación teológica de las diversas dimensiones de la actividad misionera, tanto **ad intra** como **ad extra**. Esta parte comienza estableciendo una relación entre dos aspectos de la evangelización, su fuerza transformadora y su universalidad:

132. Ibid., nn. 356-361.

133. Todavía no ilustramos este aspecto del enfoque del DMC. Un ejemplo se da en la conclusión de la ponencia del P. Gorski en Manaus: “Que la vitalidad de los pueblos... vivificados por el Espíritu del Señor crucificado y resucitado, sea un culto viviente al Dios viviente! Y que nuestra ofrenda misionera también sea un culto a Dios:... la alabanza de los pueblos!”; en: *Una pre-historia de este Encuentro*, p. 4.

La Evangelización ha de calar hondo en el corazón del hombre y de los pueblos; por eso, su dinámica busca la conversión personal y la transformación social. La Evangelización ha de extenderse a todas las gentes; por eso, su dinámica busca la universalización del género humano. Ambos aspectos son de actualidad para evangelizar hoy y mañana en América Latina <sup>134</sup>.

Este texto aparentemente busca dar un sentido misionero al tema de la **evangelización integral**. Tal como la Iglesia desea evangelizar a **todo hombre** (como persona y como ser social) así también desea evangelizar a **todos los hombres**.

El Documento luego explicita la fundamentación teológica de la dimensión y destino universal de la evangelización:

El fundamento de esta universalidad es ante todo el mandato del Señor: "Id, pues, y haced discípulos de todas las gentes" (Mt. 28, 19) y la unidad de la familia humana, creada por el mismo Dios que la salva y la marca con su gracia. Cristo, muerto por todos, los atrae a todos por su glorificación en el espíritu. Cuanto más convertidos a Cristo, tanto más somos arrastrados por su anhelo universal de salvación. Asimismo, cuanto más vital sea la Iglesia particular, tanto más hará presente y visible a la Iglesia universal y más fuerte será su movimiento misionero hacia los otros pueblos <sup>135</sup>.

Podemos discernir el reflejo de tres textos ya citados del **Panorama**. Aquí proponemos la unidad de la familia humana como un fundamento de la misión universal; el **Panorama** habla de la fraternidad de América Latina con África y Asia <sup>136</sup>. La reflexión pascual, que asume un puesto de centralidad en este párrafo, no sólo refleja en general el énfasis en el misterio pascual durante esta gestión del DMC, sino también la reflexión teológica expuesta en el **Panorama** <sup>137</sup>. Asimismo, las últimas palabras de este párrafo reiteran casi textualmente las últimas frases de la reflexión expuesta en el **Panorama** sobre las Iglesias locales nacidas entre las diversas culturas; por su inserción en éstas, manifiestan mejor la universalidad de la Iglesia, y por su asimilación del mensaje evangélico, se hacen más capaces de comunicarlo a otros pueblos también <sup>138</sup>.

Esta parte del subcapítulo finalmente considera las dimensiones concretas de la fuerza siempre más universalista del Evangelio. El último párrafo vinculó la vitalidad de la Iglesia local con su movimiento

134. Ibid., n. 362.

135. Ibid., n. 363.

136. Ver arriba, nota n. 113.

137. Ver arriba, nota n. 110.

138. Ver arriba, nota n. 109.

misionero hacia otros pueblos. Los párrafos que siguen explican este dinamismo, como ya mencionamos cuando tratamos de la contextualización de las "situaciones misioneras" en el Documento de Puebla. El primer fruto de la evangelización es la dinamización de la comunidad eclesial local, como dice el párrafo siguiente:

Nuestro primer servicio, para formar una comunidad eclesial más viva, consiste en hacer a nuestros cristianos más fieles, maduros en su fe, alimentándolos con una catequesis adecuada y una liturgia renovada. Ellos serán fermento en el mundo y darán a la Evangelización vigor y extensión<sup>139</sup>

Vemos que esta vitalización de la comunidad local no se presenta como el punto de llegada de la evangelización, sino más bien como un nuevo punto de partida; es una vitalidad que la capacita para la extensión de la actividad misionera más allá de su propio ambiente humano.

Las dimensiones de esta dilatación misionera se presentan en los siguientes párrafos, ya estudiados en detalle en las partes anteriores de este capítulo. La primera zona de dilatación consiste en la atención a las "situaciones más necesitadas de la evangelización" en el propio país y continente: las **permanentes** (n. 365); las **nuevas** (n. 366); y las **difíciles** (n. 367). Finalmente, hay la proyección misionera más allá de las fronteras locales, nacionales o continentales, la misión "ad gentes" (n. 368).

Así vemos que la dimensión universal de la misión se presenta como la culminación de la actividad evangelizadora de la Iglesia. Pero no se la presenta como el último paso **cronológico**. No se propone esperar hasta que todas las comunidades eclesiales locales sean plenamente vitalizadas, ni siquiera hasta que todas las "situaciones misioneras" en el continente sean atendidas. Se afirma más bien que **ya** ha llegado la hora de la misión universal. La salida "ad gentes" es un acto de fe, de esperanza y de amor. Como ya dijo el **Panorama**, se confía que esta proyección misionera más allá de América Latina "vigorizará a nuestras Iglesias [e] impulsará el compromiso misionero en el seno de ellas mismas"<sup>140</sup>. En vez de considerar una evangelización "acabada" al interior del continente como una condición previa para la misión universal, se contempla la posibilidad de que la misma capacidad de evangelizar América Latina en profundidad dependa de un dinamismo misionero universal.

### 10.3. Algunas observaciones finales

En este capítulo hemos estudiado la contribución del Departamento de Misiones del CELAM a la Conferencia de Puebla. No hemos intentado presentar una visión global de todas las orientaciones misione-

139. *Puebla*, n. 364.

140. *Panorama misionero*. p. 315 (ver arriba, nota n. 115).

ras de la Conferencia; ésto exigiría un estudio más completo y detallado. Nos hemos limitado a examinar aquellos textos de Puebla que reflejan más directamente el aporte del DMC particularmente aquello contenido en su **Panorama misionero de América Latina**. Sin embargo, los textos estudiados son los que demuestran más clara y sintéticamente la visión misionera de Puebla.

Creemos que si un detective quisiera encontrar al "culpable" de las orientaciones misioneras principales de Puebla, en base a los criterios de **motivo, oportunidad y medios**, él tendría que acusar al DMC. Pues durante toda la gestión de 1975-1979 el motivo estaba claramente expuesto. La oportunidad estaba presente, con el Presidente del Departamento en un puesto influyente y con otros obispos del DMC y de las Comisiones de Misiones presentes en la Conferencia. El DMC también contaba con los medios necesarios: sus esfuerzos orientadores al interior del CELAM, sus reuniones regionales de 1978 y un documento (el **Panorama**) en el cual las dimensiones de la problemática misionera se presentaron clara y fuertemente.

Pero más importante que la influencia del DMC en el texto del Documento de Puebla es su contribución a la conciencia misionera del Episcopado latinoamericano. Si comparamos Puebla con las dos Conferencias precedentes, vemos que las diferencias son notables. Vimos que los contenidos misioneros en las Conclusiones de Río pueden atribuirse más a las orientaciones dadas desde Roma que a las inquietudes de los propios obispos reunidos allí. Observamos también que una orientación misionera explícita casi no se encuentra en los documentos de Medellín. Pero vimos en este capítulo que el Episcopado reunido en Puebla asumió no sólo los contenidos misioneros expuestos por el DMC sino también su marco conceptual fundamental. Esta conciencia misionera se debía, en su **inspiración general**, al influjo de la **Evangelii Nuntiandi**; pero en sus **expresiones concretas**, se debía, en buena parte al aporte del DMC. Es esto que hemos estudiado aquí.

Podemos decir que mucho de lo **nuevo** que se encuentra en el Documento de Puebla tiene un carácter misionero. Algunos aspectos de esta visión misionera estaban presentes en el enfoque histórico del DMC (e.g., la atención a la **evangelización de las culturas** y el mismo concepto de las **situaciones misioneras**). Otros se explicitaron durante su cuarta gestión (e.g. la identificación de situaciones **nuevas y difíciles** y la insistencia en la **dimensión universal** de la misión). Lo significativo no es la originalidad del aporte del DMC, sino más bien el hecho de que estas mismas orientaciones misioneras fueron insertadas orgánicamente en el enfoque teológico-pastoral del Episcopado en Puebla.

## CONCLUSION

En este estudio hemos examinado las orientaciones teológico-pastorales del Departamento de Misiones del CELAM desde su fundación en 1966 hasta el fin de su cuarta gestión en 1979. Este estudio nos ha permitido apreciar el desarrollo histórico del pensamiento misionológico en América Latina en el período que se extiende desde el Concilio Vaticano II hasta la Tercera Conferencia General del Episcopado celebrada en Puebla. En estas páginas conclusivas presentaremos una recapitulación de los principales temas característicos de esta reflexión misionológica, un resumen de sus fuentes inspiradoras, algunas reflexiones sobre su significado y algunas áreas para una investigación futura.

### 1. Las características principales de la reflexión misionológica latinoamericana desde 1966 hasta 1979

La reflexión misionológica propiamente latinoamericana a diferencia de la de Europa, tuvo su origen después del Concilio Vaticano II y ha sido profundamente marcado por éste. También ha sido marcado por una situación eclesial particular. Como Africa y Asia, América Latina es un continente del Tercer Mundo, pero a diferencia de ellas, no está considerada en su globalidad, ni por la Santa Sede ni generalmente por su propia población católica como un "territorio de misiones". El DMC, entonces, al comienzo de su existencia tuvo que precisar el sentido de la misión en América Latina para definir su servicio específico a la Iglesia de este continente.

1.1. Guiado por las orientaciones del Concilio, y particularmente por el Decreto **Ad Gentes**, el DMC afirmó desde sus comienzos el principio de que **toda la Iglesia es misionera por naturaleza**. La actividad misionera no es marginal; es más bien el deber fundamental de la Iglesia y de todos sus miembros, y en particular del Colegio Episcopal. Encontramos este principio reiterado en casi todos los Encuentros y documentos principales del DMC durante todo este período. Pero el DMC también encontró que este concepto no coincidía con la imagen popularizada de la misión en casi todos los sectores de la Iglesia latinoamericana. Se suponía que la actividad misionera es el asunto de los Institutos misioneros y que se realiza sólo en ciertos territorios designados como "misiones".

1.2. La primera tarea del DMC fue, entonces, la **demarcación teológica del concepto de la "misión"**. Este también es un esfuerzo manifestado en los documentos de cada una de las cuatro gestiones entre 1966 y 1979. El DMC quiso evitar dos posiciones extremas: la idea de que "todo es misión" (en tal caso, nada en concreto es misión) y la idea de que las "misiones" se restringen sólo a aquellos territorios jurídicamente constituidos como tales por la Santa Sede. Vemos una transición progresiva pero decidida en dos sentidos. Primeramente, en vez de hablar de **territorios misionales** se comienza a hablar de **áreas misioneras** (Ambato, 1967) y luego de **situaciones misioneras** (a partir de Melgar, 1968). En segundo lugar se propone la sustitución de un criterio **jurídico** por un criterio **teológico** para establecer el campo de la actividad específicamente misionera. Los grupos humanos servidos por esta acción no se define en base al tipo de circunscripción eclesiástica en que viven, sino más bien en base a su grado de evangelización. Progresivamente los síntomas que piden una acción misionera definirían así: los grupos de una situación misionera" serían aquellos entre los cuales el Evangelio todavía no ha logrado penetrar hasta las raíces de sus culturas y entre las cuales la Iglesia todavía no ha nacido con "rostro propio" y vitalidad propia.

1.3. Como un resultado de esta reflexión, vemos el **desarrollo del concepto de las "situaciones misioneras"**. La idea nació de la necesidad de describir la condición de grupos no evangelizados o insuficientemente evangelizados, particularmente los pueblos indígenas, que vivían no en Vicariatos o Prefecturas Apostólicas, sino más bien en diócesis o prelaturas. Pero al proponerse este concepto, y el criterio teológico en que se basa, se vio inmediatamente su aplicabilidad a la condición de muchos otros grupos insuficientemente evangelizados. Desde Melgar ya se señalaron a las poblaciones afroamericanas y a sectores descristianizados. Desde 1976, el DMC también comenzó a llamar la atención a los asioamericanos, un grupo antes olvidado. Desde el mismo año, se estableció la categoría de "nuevas situaciones misioneras" para describir la condición de aquellos grupos cuya no evangelización se relacionaba no a su identidad étnica, sino a los cambios sociales recientes experimentados por ellos (e.g. los migrantes). En 1978 se llamó la atención sobre aquellos grupos influyentes en la sociedad cuya evangelización es constantemente postergada debido a su dificultad, o que resisten una evangelización interpelante. Así nació la categoría de "situaciones difíciles" empleada en Puebla. El concepto de las **situaciones misioneras** queda como uno de los grandes y originales aportes históricos del DMC a la reflexión misionológica.

1.4. Relacionado a ésto, el DMC, mucho antes de la Iglesia latinoamericana en general, manifestaba una **constante concentración en la evangelización de las culturas**. Esta nació primeramente de la necesidad de comprender las culturas indígenas para su evangelización. Progresivamente, el DMC comenzó a aplicar los marcos conceptuales oriundos de este apostolado a otros grupos culturales. Se prestaba una atención, particularmente en la gestión de 1975-1979, tanto a las "culturas antiguas"

como a las “culturas nuevas” del continente. La valoración de la **diversidad** cultural desde una perspectiva misionológica no coincidían con el concepto generalizado en América Latina (aún en la Iglesia) de la **unidad** cultural supuesta del continente; no todos la comprendían ni aceptaban el punto de vista del DMC. La **Evangelii Nuntiandi** contribuyó a que Puebla acogiera la perspectiva del DMC.

1.5. En la historia de todo este período, vemos en el DMC una **atención prioritaria a la evangelización de los pueblos indígenas** del continente. La “situación misionera” de los pueblos amerindios llamó la atención del Departamento desde sus comienzos, progresivamente hasta los años 1969-1974 cuando éste se dedicaba casi exclusivamente a ellos. Tres aspectos de la situación de los indígenas afectarían sustancialmente el enfoque teológico del DMC: su identidad cultural particular (lo que invitó al DMC a prestar atención a la de otros grupos), su inacabada evangelización después de más de cuatro siglos (lo que urgiría el desarrollo de una teología de la evangelización), y su estado generalizado de pobreza extrema y de marginación socio-económico-político (lo que insertaría una dimensión “liberadora” en el enfoque). Antes de Puebla, el DMC llamó claramente la atención del Episcopado sobre la situación de los indígenas y así lo que había sido una inquietud particular del Departamento se convirtió en una preocupación evangelizadora de toda la Iglesia continental.

1.6. Como una consecuencia de su atención a los indígenas, el DMC también valoró el **aporte de la antropología cultural a la actividad misionera y a la reflexión teológica sobre las culturas**. Esta orientación, aunque claramente presente durante todo el período estudiado, también fue más pronunciada en los años 1969-1974. Aún la Conferencia de Río en 1955 deseó establecer un centro de investigación etnológico-indigenista para orientar la comprensión misionera de las culturas. Tanto la misionología como la antropología buscan valorar las culturas nativas, afirmando su identidad, su dignidad, su integridad y la riqueza de su diversidad. Vemos una constante preocupación en el DMC por reconciliar la autonomía de los grupos particulares con su vocación a la comunión más amplia (humana y eclesial), el valor de sus tradiciones con su transformación liberadora y el “relativismo cultural” (deducido del hecho de la diversidad) con la normatividad del Evangelio. En los años 1969-1972 casi todas las publicaciones del DMC llevaron el binomio “antropología y teología” en sus títulos, y en los años 1972-1974 se buscó promover una síntesis “teo-antropológica”; en el mismo quinquenio el DMC mantenía contactos muy estrechos con varios expertos y centros antropológicos. En el cuatrienio siguiente el DMC, afirmando la importancia de la antropología, prefirió más bien promover una vinculación más directa de esos con las diversas Comisiones Episcopales de Misiones y enfatizar el carácter propiamente **evangélico y eclesial** de sus servicios. No quiso minimizar o distorsionar los aportes valiosos de la antropología, sino más bien destacar el sentido que éstos tienen a la luz del misterio pascual.

1.7. Un aspecto muy significativo del enfoque misionológico histórico del DMC es su **visión integral de la condición social de los pueblos evangelizados**. Esta visión es bipolar. Por una parte llama la atención a la **riqueza** de los pueblos evangelizados: sus ricas experiencias y expresiones religiosas y culturales. Por otra parte llama la atención sobre la **pobreza** de la mayoría de los grupos necesitados de una atención misionera: su estado de marginación socio-económico-político. Si el primer aspecto pide una reflexión teológico-antropológica, el segundo pide una reflexión misionológica sobre la liberación integral. Ambos piden acciones eclesiales decididas en favor de la dignidad que tienen estos grupos en el designio de Dios.

Esta visión integral de la situación de los pueblos tuvo unas consecuencias concretas en la reflexión teológica del DMC. En su enfoque se destacan los valores misionológicos inherentes no sólo en el **Ad Gentes**, la **Nostra Aetate** y la **Lumen Gentium**, sino también en la **Gaudium et Spes**. Asimismo, en la gestión de 1975-1979, el DMC sugirió que los mismos criterios misionológicos empleados para discernir los valores de la religiosidad popular fueran aplicados también a la comprensión del nuevo fenómeno de la "secularidad popular": las maneras no tradicionales y no específicamente religiosas en que los sectores secularizados de la sociedad expresan sus angustias, sus aspiraciones e, implícitamente, su búsqueda de Dios. Para el DMC, los grupos humanos, sean de culturas antiguas o nuevas, son **Pueblos vivientes**, cuya pobreza humana y riqueza cultural ambas tienen un sentido profundo en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo.

1.8. Una constante de todo el período estudiado es el **esfuerzo consciente del DMC para precisar la teología de la misión**. Ya en Ambato el DMC buscó traducir el principio de la naturaleza misionera de toda la Iglesia a la situación de América Latina para demarcar el campo específico de la actividad misionera en este continente. En Melgar el Departamento produjo una hermosa síntesis misionológica basada en una lectura latinoamericana de la doctrina conciliar. Mons. Ruiz, particularmente en los años en que presidía el DMC (1969-1974), produjo una serie de reflexiones misionológicas caracterizadas por una amplia documentación bíblica y conciliar. Durante el cuatrienio siguiente, Mons. Aubry buscó profundizar en la teología de la misión, centrándola en el misterio pascual e iluminando sus diversas dimensiones concretas desde ese enfoque. Este enfoque de la "encarnación pascual" producido en los años 1975-1979 merecería en sí mismo un estudio particular, lo que no pudimos realizar en este trabajo.

1.9. En esta reflexión teológica se destaca la **importancia de fundamentar la misión de la Iglesia en el misterio trinitario-cristológico-pascual**. Durante los diversos períodos se enfatizaron diferentes aspectos de este misterio. Durante la gestión de 1966-1969 se recalcó que la misión de la Iglesia fluye de y prolonga en la historia, las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, enviados por el Padre en su designio amoroso de salvación

(el enfoque **trinitario** del **Ad Gentes**). en los años 1969-1974 se enfatizó el misterio de la **encarnación**. Tal como Cristo en su encarnación asumió una solidaridad con los pobres y con una cultura determinada, así también la Iglesia, siguiendo el modelo de Cristo, debe “encarnarse” en la vida de los pueblos particulares. En los años 1971-1979 se enfatizó que el sentido profundo de la encarnación del Señor se plenifica en su **misterio pascual**; así Mons. Aubry dio a este enfoque el nombre de la “encarnación pascual”. Cristo no sólo se solidariza con la condición humana sino también la transforma en una nueva creación. Por el don del Espíritu Santo, el Señor glorificado se hace presente a todas las gentes, llevándolas a una nueva vida de comunión con sus hermanos y con el Padre. La misión evangelizadora de la Iglesia consiste en comunicar esta vida pascual a todos los hombres, para que ellos, por una conversión libre, consciente y responsable, participen plenamente en el misterio pascual. Así, por la penetración del anuncio pascual en el corazón de las diversas culturas, y el nacimiento de una Iglesia “con rostro propio” entre ellas, éstas se transforman para la vida de los hombres y la gloria de Dios. Por medio de este enfoque pascual el DMC quiso dar un sentido teológico más claro a las intuiciones válidas de diversas corrientes misionológicas (descritas como “ricas y confusas” a la vez), reconciliar varias dicotomías posibles (v. g., entre la evangelización explícita y la liberación, entre la inserción de la Iglesia en las diversas culturas y la misión universal, etc.) y ofrecer una síntesis misionológica que valora a la vez la fidelidad de la Iglesia a la tradición de la Palabra revelada y su fidelidad profética a la presencia del Espíritu, que no sólo acompaña y vivifica a ella, sino también la anticipa entre las gentes.

1.10. Un aspecto importante de las reflexiones doctrinales de todas las gestiones estudiadas es la **valoración teológica de la situación histórica de los pueblos evangelizados**. Por supuesto las orientaciones conciliares sobre las “semillas del Verbo”, las “preparaciones evangélicas” y la “pedagogía hasta Cristo” estaban muy presentes en esta reflexión. Los Encuentros de Melgar (1968) y de Iquitos (1971) reflexionaron sobre la inserción de los diversos grupos humanos en la única historia de la salvación. Desde 1975, se destacó más claramente la **dimensión neumatológica** de la “presencia oculta del Señor” entre los pueblos. Se llamó la atención sobre la presencia del Espíritu del Señor resucitado al interior de las experiencias históricas de los hombres, aquellas expresadas tanto en las regiones y las culturas tradicionales como en las nuevas situaciones de vida. En estas reflexiones el DMC recordaba que la historia de los pueblos está marcada no sólo por la presencia salvífica de Dios, sino también por el misterio del pecado. También se hacía una relación entre el discernimiento misionero de la presencia del Señor entre las culturas y la formulación del karygma evangélico: se anuncia cómo Dios ya está cerca de los pueblos para que ellos tomen cuenta de esta presencia misericordiosa y se entreguen a él.

1.11. Estas reflexiones conducen a otro tema constante en la misionología del DMC: **la insistencia de una “evangelización específica” orientada a la situación particular de cada grupo cultural.** Mientras que esta insistencia fluía orgánicamente de la reflexión ya expuesta y se fundamentaba teológicamente en ella, también surgía como una reacción a una “pastoral general” uniforme que se dirija a todos pero que lleve consigo el riesgo de llegar a ningún grupo concreto.

1.12. Relacionado a las consideraciones anteriores es la **insistencia en que los modelos concretos de la actividad misionera sean fieles a la teología de la misión.** Durante todas las gestiones se ve una crítica del modelo en que el misionero “transplante” en un suelo cultural particular un modelo ya hecho de la Iglesia, sea “uniforme” o configurado en otra cultura. Se criticaban también aquellos modelos que identificaban la evangelización y la conversión con la “integración” de una “cultura” o en la “civilización occidental”. Desde 1971 se critica también la **adaptación**: el esfuerzo para acomodar el evangelio a una cultura por medio de algunos arreglos externos y superficiales. En Iquitos se propuso más bien un modelo de **encarnación**, en que el misionero se hace solidario con la situación concreta de un pueblo y en que éste mismo se hace el protagonista de la reexpresión de la fe. La Crítica de Mons. Aubry de la **transplantación** y de la **adaptación** fue teológicamente más radical. Esos modelos resultan en el sincretismo, la confusión y rechazos mutuos, y no en la conversión ni el nacimiento de una Iglesia local viviente, porque ignoran el dinamismo divino que opera en la evangelización. La Iglesia nace de la penetración de la Palabra, proclamada y entendida en una cultura particular, y por la acción del Espíritu en el corazón de las personas. Es esta experiencia del Dios viviente que resulta en que una Iglesia local nazca con su rostro propio y con sus propias expresiones culturales de la fe y de la comunión universal (cf. **Escogido para proclamar el Evangelio de Dios**, pp. 15-22: no examinado en el texto de nuestro estudio).

1.13. Esta consideración conduce a otro tema constante en el enfoque histórico del DMC: **la promoción de las Iglesias particulares autóctonas entre las diversas culturas.** Fue una aplicación del contexto latinoamericano de las orientaciones conciliares sobre las “Iglesias jóvenes” (cf. AG 6; 15-19; etc.). Esta preocupación, presente ya seminalmente en Melgar, se explicitó como la gran prioridad del DMC en el período de 1969-1974, particularmente con referencia a las culturas indígenas. Durante esos años, el Departamento propuso una visión teológica centrada en la **encarnación de la Iglesia**, como ya observamos. Buscó traducir los criterios conciliares sobre las Iglesias autóctonas jóvenes a sus implicaciones prácticas y delinear los rasgos concretos que deberían tener esas Iglesias, incluyendo una diversidad de formas ministeriales y litúrgicas. En los años 1975-1979 el DMC ratificó la importancia de esta preocupación, haciéndola uno de sus objetivos generales. Pero, al no abandonar totalmente el lenguaje de la encarnación, se prefirió en esa gestión hablar del **nacimiento** de la Igle-

sia entre los diversos grupos culturales (no sólo los indígenas). Asimismo, se enfatizó la responsabilidad misionera más amplia de esas Iglesias jóvenes.

1.14. Otro tema constante relacionado al anterior es la **valoración del aporte particular de las diversas culturas de la vitalidad de toda la Iglesia y de toda la humanidad**. Al valorar la identidad y diversidad de las culturas particulares, el DMC no buscaba promover su aislamiento de los otros sectores de la sociedad, sino más bien su comunión con ellos en términos de igualdad y de dignidad. Asimismo, destacó el valor de sus experiencias y expresiones religiosas y culturales como un enriquecimiento a la vitalidad de la Iglesia universal.

1.15. Como consecuencia de lo expuesto arriba, el DMC también insistía en la **diversidad cultural en la Iglesia universal**. Melgar observó los efectos negativos en la actividad misionera del “peso de la herencia socio-cultural del occidente” con el cual la Iglesia está frecuentemente cargada. En Iquitos, Mons. Ruiz criticó la identificación de la Iglesia y del Evangelio con una “monocultura” universal. Mons. Aubry insistió que la Iglesia que nace entre los diversos pueblos, nace con su rostro propio: el de su cultura. La pluriformidad cultural de la Iglesia universal es un corolario de la visión teológica fundamental del DMC. Dentro de esta visión, la diversidad no debilita la universalidad de la Iglesia, sino más bien la fortalece. Cuanto más una Iglesia local está insertada en una cultura, tanto más claramente hace visible a la Iglesia universal. Y cuanto mayor sea la penetración y la asimilación del Evangelio en el lenguaje y en los símbolos de una cultura, tanto mayor será el dinamismo misionero de una Iglesia local. Como ya observamos, la manera en que el DMC valoraba la diversidad cultural y, por consiguiente, la pluriformidad eclesial, no era siempre comprendida y acogida por aquellos que valoraban más bien la unidad cultural del continente. Sin embargo, Puebla demostró una mayor apertura en esta materia.

1.16. No obstante el énfasis dado en el enfoque del DMC a la evangelización de las culturas al interior del continente, el Departamento no hizo caso omiso de la **dimensión universal de la misión**. Esta dimensión fue explícita en los comienzos del DMC y siempre estuvo presente de algún modo en las reflexiones doctrinales del Departamento en los períodos siguientes. Sin embargo, cuando éste se dirigía casi exclusivamente a la pastoral indígena, la misión universal no fue enfatizada. En la gestión de 1975-1979, el DMC insistió prioritariamente en la misión **ad extra** sin minimizar la importancia de la misión **ad intra**. Esta **priorización** de la misión universal sí fue algo nuevo.

1.17. En los períodos en que el DMC enfatizó la misión universal, vemos que el **Departamento suponía una íntima relación entre la misión “ad intra” y la “ad extra”**. En Ambato se propuso un camino pedagógico estratégico para despertar la conciencia misionera de la Iglesia en América Latina: el de llamar la atención sobre las áreas misioneras dentro del

continente para promover una apertura misionera universal. En la gestión de 1975-1979 se buscó encauzar las energías misioneras presentes en la "pastoral popular" (la atención a los pobres, las comunidades eclesiales de base, los nuevos ministerios, la evangelización liberadora, etc.) y en la pastoral indígena hacia un compromiso misionero universal. Se vio en estas experiencias misioneras locales tanto una capacitación para una misión intercontinental como un aporte específico de América Latina a la misión de la Iglesia universal. Es significativo que la Conferencia de Puebla no sólo se comprometió a la misión "ad gentes", sino también reconoció con mayor vigor y claridad que las Conferencias anteriores, las interpelaciones presentes en las "situaciones misioneras" al interior del continente. Creemos haber demostrado la influencia particular del DMC en las orientaciones de Puebla sobre ambos aspectos.

1.18. Finalmente, tenemos que reconocer la importancia del esfuerzo del DMC para promover la **capacitación misionera de la Iglesia latinoamericana** para su misión multidimensional. En todas las gestiones, vimos una preocupación del DMC sobre la formación de evangelizadores en la teología y antropología misioneras. Durante varios períodos, se buscó la creación de un centro continental para este fin. Se ofrecieron numerosos cursos para misioneros en diversos países y a diferentes niveles. Por muchos años se priorizó la formación en las bases. En la gestión de 1975-1979, en adición a esa, se buscó priorizar la sensibilización y activación misionera al nivel episcopal y también precisar y profundizar la reflexión teológica sobre la misión en sus diversas dimensiones. Sospechamos que las orientaciones misioneras de Puebla se deben, al menos en parte, a los esfuerzos del DMC en este sentido.

## **2. Las fuentes inspiradoras de la reflexión misionológica en América Latina**

Habiendo recapitulado los contenidos fundamentales del pensamiento misionológico latinoamericano expuesto por el DMC, creemos conveniente hacer algunas observaciones breves sobre las fuentes que lo inspiraron.

En primer lugar, es necesario observar la importancia histórica que tuvieron las orientaciones de la Santa Sede en la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La inquietud del Papa Pío XII sobre la responsabilidad misionera universal de América Latina y la llamada de atención del Cardenal Piazza sobre las situaciones al interior del continente necesitadas de una acción misionera (más allá de los "territorios misionales") tenían un carácter profético. Si estas mismas orientaciones pasaron al olvido debido al lapso de once años antes de la creación del Departamento de Misiones del CELAM, y por lo tanto no ejercieron una influencia directa en las orientaciones de este, sin embargo intuyeron las dimensiones principales que el enfoque del DMC iba a asumir. Es justo reconocer la primera inquietud misionera en la historia reciente de la Iglesia latinoamericana fue sembrada desde Roma.

El aporte constitutivo a la configuración concreta de la misionología latinoamericana también vino de Roma, del Concilio Vaticano II. Como ya observamos, la misionología del DMC es sustancialmente conciliar, inspirada no sólo en los contenidos del **Ad Gentes** y de otros textos misioneros afines, sino también en los de la **Gaudium et Spes**. Pero el DMC no sólo repetía las orientaciones conciliares sino también las interiorizaba y las reexpresaba en su lenguaje propio en sus esfuerzos de traducirlas a la realidad latinoamericana. Asimismo, la fundamentación bíblica de la doctrina conciliar invitó al DMC a profundizar en la reflexión sobre las Sagradas Escrituras.

Otra fuente significativa del pensamiento misionológico del DMC se encontraba en la experiencia eclesial particular de América Latina. El Departamento primeramente tenía que demarcar el concepto de la misión para que fuera comprensible y motivador en el contexto peculiar del continente. Se nutría de los valores de la "pastoral popular" y, particular, de la visión de la liberación integral característica de la Iglesia latinoamericana.

En la gestión de 1975-1979, la influencia del Sínodo de 1974 y de la **Evangelii Nuntiandi** fue notable. Estos no sólo enriquecieron el enfoque del DMC, sino también legitimaron algunos aspectos fundamentales de él. Aunque el DMC se dedicaba desde sus comienzos a la **evangelización de las culturas**, la importancia de ésta (y de la diversidad cultural) no fue generalmente reconocida en la Iglesia latinoamericana hasta que el tema de la evangelización fue adoptada para la Conferencia de Puebla.

Finalmente, tenemos que señalar la influencia que ejercieron personalmente los tres Presidentes del DMC durante el período estudiado, en las orientaciones misionológicas del Departamento. A Mons. Valencia Cano se deben la creación del DMC y el carácter de sus orientaciones fundamentales trazadas en los Encuentros de Ambato, Melgar y Caracas. Las reflexiones teológicas de Mons. Ruiz caracterizadas por su amplia documentación bíblica y conciliar, enriquecieron el enfoque del Departamento. No en último lugar, las convicciones profundas de Mons. Aubry sobre la centralidad del misterio pascual, su inquietud por la misión universal, su intuición sobre las "nuevas situaciones misioneras" y su preocupación por la activación misionera de los obispos, todas tuvieron un influencia notable no sólo en la reflexión misionológica del DMC mismo, sino también en las orientaciones misioneras de la Conferencia de Puebla.

### 3. El significado eclesial de la reflexión misionológica del Departamento de Misiones del CELAM

Sin repetir todo lo ya expuesto arriba, nos limitaremos a señalar aquí algunos de los posibles aportes originales del enfoque del DMC a la reflexión misionológica en la Iglesia universal y a la vitalidad misionera de la Iglesia en América Latina.

Seguramente la misionología latinoamericana ha recibido de las reflexiones misionales de la Iglesia universal mucho más de lo que puede aportar a ellas, particularmente en lo que se refiere al fundamento trinitario de la teología de la misión, a la valoración evangélica de la diversidad cultural y a la visión doctrinal sobre las jóvenes Iglesias particulares autóctonas. El influjo directo vino a través de los documentos magisteriales (especialmente los del Concilio y la **Evangelii Nuntiandi**) pero es justo reconocer que éstos mismos ya habían sido enriquecidos de los aportes de las experiencias misioneras de las Iglesias en Africa y Asia.

Sin embargo, nos atrevemos a sugerir que la reflexión misionológica del DMC puede aportar algo original a los otros sectores de la Iglesia. En primer lugar, señalamos la sustitución de criterios jurídico-territoriales para demarcar el campo de la actividad misionera, por criterios teológicos. En segundo lugar, señalamos el corolario del primero: el desarrollo del concepto de las "situaciones misioneras". Pues en muchas otras partes del mundo donde la Iglesia ya ha sido implantada, seguramente existen grupos humanos nunca evangelizados en sus culturas (situaciones permanentes), otros no evangelizados en su actual condición de cambio socio-cultural (situaciones nuevas) y aún otros sectores influyentes cuya evangelización se posterga (situaciones difíciles). Asimismo, la aplicación de principios y criterios misionológicos originalmente propuestos para la evangelización de las culturas tradicionales a las culturas "nuevas" y aún secularizadas (e. g., la idea de la "secularidad popular") constituye un aporte nuevo. Pues los destinatarios de la evangelización son pueblos vivientes, algunos de los cuales manifiestan sus angustias y aspiraciones, sus valores y su vitalidad, a través de religiones y culturas tradicionales, y otros, a través de nuevas configuraciones socio-culturales. Relacionada a todo esto es la insistencia de una evangelización **específica** (vs. una "pastoral general" amorfa), orientada a la situación histórica de cada grupo humano. Una característica sobresaliente de la misionología latinoamericana es su **visión integral** de la situación histórica de los pueblos evangelizados que contempla no sólo su estado religioso-cultural, sino también su condición socio-económica y política. Si la pobreza tan típica de muchos grupos culturales insuficientemente evangelizados en América Latina ha merecido la atención misionera de la Iglesia en ese continente, la pobreza aún más trágica de los no evangelizados en otros continentes seguramente pide también una evangelización integral y liberadora. Finalmente, podemos señalar el valor misionológico de otros aspectos de la "pastoral popular" latinoamericana incorporados en el enfoque del DMC. La valoración de la religiosidad popular implica una atención no sólo a las codificaciones religiosas oficiales o públicas sino también, y preferentemente, a las experiencias y expresiones religiosas de la gente sencilla. Las comunidades eclesiales de base ofrecen a los evangelizados una experiencia más íntima e intensa de la participación

en la Iglesia local. Asimismo la floración de los nuevos ministerios, particularmente entre los indígenas recién evangelizados, manifiestan un dinamismo misionero. No hemos investigado hasta qué punto cuáles de estas intuiciones misionológicas latinoamericanas también se manifiestan en la vitalidad misionera de otras Iglesias hermanas en otros continentes; sólo podemos sospechar que hay algo original y valioso en ellas.

Con un mayor sentido de confianza podemos señalar el aporte de las orientaciones misionológicas del DMC a la vitalidad y capacitación de la Iglesia en América Latina. En primer lugar, es muy significativa la aplicación de principios y criterios **propiamente misionológicos** a un contexto histórico-social y eclesial en el cual la diversidad cultural, la pluriformidad eclesial y la existencia de situaciones netamente misioneras no eran reconocidas ni valoradas espontáneamente. La toma de conciencia misionera manifestada en Puebla (aunque sea incipiente y no plenamente desarrollada) es significativa en sí misma, y el DMC tenía alguna influencia en ésta. Asimismo, la apertura del Episcopado reunido en Puebla a su responsabilidad misionera universal y su compromiso a ella son históricamente significativos. Finalmente, la pedagogía misionera aplicada por el DMC en su cuarta gestión a la situación interna de la Iglesia latinoamericana, marcada por una proliferación a la vez "rica y confusa" de inquietudes, intuiciones, corrientes y opciones evangelizadoras, puede servir para la promoción de un diálogo intraeclesial que conduzca a la comunión y al enriquecimiento mutuo en vez de una polarización conflictiva y misionariamente estéril. Pues las tensiones experimentadas actualmente demuestran por una parte una preocupación por la fidelidad a la objetividad, la integridad y el valor constitutivo de la verdad revelada y por la preservación de la identidad y comunión eclesiales. Por otra parte, demuestran una inquietud por la fidelidad al hombre en su situación concreta y un deseo de destacar la fuerza interpelante y transformante del Evangelio en la sociedad. En una "pastoral general", es posible enfatizar sólo el primer aspecto. En los movimientos renovadores, sólo el segundo. Pero en la actividad misionera —y en concreto, en el enfoque evangelizador del DMC— se enfatiza tanto la fidelidad al Dios viviente como la fidelidad al hombre viviente, tanto la universalidad de la Iglesia como su inserción en las diversas culturas. La reconciliación de estos diversos aspectos no es siempre fácil, pero siempre es necesaria, tanto en la actividad misionera misma como en la reflexión misionológica que busca orientarla hacia una mayor fidelidad al Evangelio.

#### 4. Sugerencias para investigaciones futuras

Finalmente, podemos sugerir algunas áreas de investigación relacionadas a nuestro tema. Primeramente mencionamos la conveniencia de realizar un estudio más completo y detallado del pensamiento misio-

nológico de los dos primeros Presidentes del DMC: Mons. Gerardo Valencia Cano (1966-1969) y Mons. Samuel Ruiz García (1969-1974). En segundo lugar, consideramos indispensable un estudio sistemático del enfoque teológico pascual desarrollado por el DMC bajo la Presidencia de Mons. Roger Aubry en los años 1975-1979. Finalmente proponemos un estudio global de las orientaciones misioneras de la Conferencia de Puebla. Esperamos que el presente trabajo tenga algún valor en la contextualización de estas investigaciones particulares.

## BIBLIOGRAFIA

### Nota previa:

Esta bibliografía se divide en seis secciones, conforme al carácter de los documentos u otros escritos consultados: 1) Documentos Pontificios; 2) Otros Documentos del Magisterio Eclesiástico; 3) Documentación de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano; 4) Documentación del Consejo Episcopal Latinoamericano (el CELAM); 5) Documentación del Departamento de Misiones del CELAM; y 6) Otros libros, artículos o escritos citados.

Los documentos de las cinco primeras categorías se presentan en orden **cronológico**. Los escritos en la sexta categoría se presentan en orden **alfabético**.

Algunas referencias **indirectas** mencionadas en el texto o en las notas al pie de las páginas no se repiten aquí.

### 1. DOCUMENTOS PONTIFICIOS:

- 1955: S.S. PAPA PIO XII, *Letras Apostólicas "Ad Ecclesiam Christi"*, AAS 47 (1955), pp. 539-544; trad. cast. en: CONFERENCIA GENERAL... (1955), pp. 13-19 (cf. parte 3).
- 1966: S.S. PAPA PABLO VI, *Ecclesiae Sanctae*, AAS 58 (1966), pp. 757-787.
- 1975: ..., *Evangelii Nuntiandi*, AAS 68 (1976), pp. 5-76; vers. cast.: *Anuncio del Evangelio hoy*, Ed. Paulinas, (Bogotá: 1976).
- 1979: S.S. PAPA JUAN PABLO II, *Pozdrawiam w Was...* (Homilía pronunciada delante de la Catedral de Gniezno, Polonia, el 3 de junio de 1979), AAS 71 (1979), pp. 747-753; trad. ital. en: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1979, Vol. II, Lib. Ed. Vaticana, pp. 1399-1406.

### 2. OTROS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

- 1969: S.C. PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS *Instrucciones* (24 de febrero de 1969), AAS 61 (1969), pp. 276-287.
- 1970: S.C. PARA EL CULTO DIVINO, *Liturgicae instaurationes* (5 de septiembre de 1970), AAS 62 (1970), pp. 692-704.

- 1971: SINODO DE OBISPOS, *De sacerdotio ministeriali*, AAS 63 (1971), pp. 897-922.
- 1973: ..., *La Evangelización del mundo contemporáneo* (Documento para uso de las Conferencias Episcopales), Tipis Polyglottis Vaticanis (1973).
- 1983: CODEX IURIS CANONICI, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Lib. Ed. Vaticana (1983).

### 3. DOCUMENTACION DE LAS CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO:

- 1955: CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (Río de Janeiro, 25 de julio-4 de agosto de 1955), *Conclusiones*, pro manuscripto, Tipografía Poliglotta Vaticana (1956).
- 1968: SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (Medellín, 24 agosto-6 septiembre de 1968), *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 2 volúmenes: *Ponencias y Conclusiones*, Ed. CELAM (Bogotá: 1969).
- 1977: TERCERA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Consulta*, Ed. CELAM (Bogotá: 1977).
- 1978: ..., *Documento de Trabajo*, Ed. CELAM (Bogotá: 1978).  
 ..., *Aportes de las Conferencias Episcopales, Libro auxiliar 3*, Ed. CELAM (Bogotá: 1978).  
 ..., *Visión pastoral de América Latina, libro auxiliar 4*, Ed. CELAM (Bogotá: 1978).
- 1979: ..., *Lista de Comisiones*, policopiado inédito del Secretariado General de la Conferencia (Puebla: 27 enero-13 febrero de 1979), 11 pp.  
 ..., *Lista de Participantes* (idem), 49 pp.  
 ..., COMISION V, *Evangelización, dimensión universal y criterios*, tercera redacción (idem), 7 pp.  
 ..., PUEBLA, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Documento final), Ed. CELAM (Bogotá: 1979); también publicado en: *Puebla: Comunión y participación*, B. A. C. (Madrid: 1982).

### 4. DOCUMENTACION DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM):

- 1973: PIRONIO, MONS. EDUARDO, *Escritos pastorales*, B. A. C. (Madrid: 1973).

- 1975: CELAM, **Plan global de actividades: 1975-1978**, Reunión de Coordinación (Bogotá: febrero de 1975), policopiado inédito del CELAM, 30 pp.
- 1976: LOPEZ TRUJILLO, MONS. ALFONSO, "Medellín, una mirada global", en **Medellín, Reflexiones en el CELAM**, B.A.C. (Madrid: 1977).
- 1980: SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, "Departamento de Misiones", en: **Documentación CELAM**, Año V, N° 26 (octubre-diciembre de 1980), pp. 469-479.

##### 5. DOCUMENTACION DEL DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM (DMC):

- 1967: DMC, ENCUENTRO DE AMBATO, **Documento final** en: **Primer Encuentro, funcional y organizativo del Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano**, policopiado inédito reproducido por el DMC (La Paz: 1976), 13 pp.
- 1968: DMC, ENCUENTRO DE MELGAR, **Ponencias y Documento final** en: DMC, **Antropología y evangelización**, Col. DMC n. 1, Indo-American Press Service (Bogotá: dos ediciones distintas: 1969 y 1972); **Documento final** en: **La Pastoral de las misiones...** (1972), pp. 9-48.
- VALENCIA CANO, MONS. GERARDO (Pdte.), "Presentación" del Documento de Melgar, en: **La Pastoral en las misiones...** (1972), pp. 11-12.
- ROMAN MAYOZ, JOSE M. (Srio.), "La realidad de las misiones en América Latina", en: **Antropología y evangelización** (ver arriba), primera edición, pp. 323-356.
- 1969: DMC, ENCUENTRO DE CARACAS, **Documento Final** en: DMC, **La Pastoral en las misiones...** (ver abajo: 1972), pp. 49-60.
- 1970: DMC-CENAPI, **Pastoral indigenista** (Documento final del Encuentro de XICOTEPEC, México), Col. Iglesia Nueva, n. 5, Indo-American Press Service (Bogotá: 1970).
- 1971: DMC, ENCUENTRO DE IQUITOS, **Ponencias y Documento final** en: VICARIATO APOSTOLICO DE IQUITOS, **Antropología y teología en la acción misionera**, Indo-American Press Service (Bogotá: 1972); **Documento final** en: **La Pastoral en las misiones...** (1972), pp. 61-80.
- RUIZ GARCIA, MONS. SAMUEL (Pdte), "La Iglesia latinoamericana en las culturas, reto y esperanza para la pastoral" (Ponencia en Iquitos), en VICARIATO..., **Antropología y teología...** (1972), pp. 87-97.
- RUIZ, **Carta "A todos los participantes del Encuentro de Iquitos"**. en: VICARIATO..., **Antropología y teología...** (1972), pp. 147-150.
- GORTAIRE ITURRALDE, ALFONSO (Srio.) "Presentación" en: VICARIATO..., **Antropología y teología...**, pp. 7-8.

- DMC, "Sacerdocio indígena" (documento presentado al CELAM antes del Sínodo de 1971), en: **La Pastoral en las misiones...** (1972), pp. 87-92.
- 1972: DMC, **La Pastoral de las misiones de América Latina**, Col. Iglesia Nueva n. 12, Indo-American Press Service (Bogotá: 1972). Contiene los documentos finales de los Encuentros de MELGAR, CARACAS e IQUITOS y dos apéndices: "Ante la injusticia" (de los Vicariatos Apostólicos de la Selva del Perú) y "Secerdocio indígena" (citado arriba).
- DMC, **Informe departamental** presentado a la XIV Asamblea Ordinaria del CELAM (noviembre de 1972), policopiado inédito del DMC, 28 pp. más 6 pp. de anexos.
- 1973: RUIZ, "Cómo buscan los cristianos la justicia en América Latina" (ponencia en: CICOP '73, Dallas, TX) en: **Misiones Extranjeras**, N° 15 (mayo-junio, 1973), pp. 65-81.
- 1974: RUIZ, "Iglesia y culturas" (ponencia en curso misionero, Caracas), en: EQUIPO MISIONERO, **Antropología y teología misionera** (1975; ver parte 6, abajo), pp. 126-128.
- RUIZ, "La Evangelización y la justicia" (idem et ibidem), p. 170-178.
- RUIZ, **Líneas teológico pastorales del Departamento de Misiones del CELAM** (observaciones entregadas a Mons. Aubry en la XV Asamblea Ordinaria del CELAM, noviembre, 1974), policopiado inédito del DMC (La Paz: 1975), 9 pp.
- 1975: AUBRY, MONS. ROGER y GORSKI, JUAN, **Memorándum del Presidente y Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones para la consideración de la Reunión de Coordinación del CELAM** (Bogotá: 17-22 febrero, 1975), policopiado inédito del Secretariado General del CELAM, 10 pp.; resumido en: **Boletín CELAM**, N° 92 (marzo, 1975), pp. 15-16.
- DMC, **Primer encuentro con Directores de las Obras Misionales Pontificias** (La Paz: abril, 1975), policopiado inédito del DMC, 4 pp.
- GORSKI, **Curso para la comprensión misionera de las situaciones histórico-culturales**, policopiado inédito del DMC (La Paz: junio, 1975), 28 pp.
- DMC, **Informe semestral del Secretario Ejecutivo al CELAM** (junio, 1975), policopiado inédito del DMC, 5 pp.
- AUBRY, "La misión en el centro de nuestra vida cristiana" en **Boletín CELAM**, N° 96 (julio, 1975), pp. 1, 4-7.
- GORSKI, **La renovación misionera en Araucanía**, informe policopiado inédito del DMC (La Paz: agosto, 1975), 5 pp.
- DMC, **Acta de la Reunión Ordinaria del Departamento** (Bogotá: 24-28 agosto, 1975), policopiado inédito, 7 pp.

- DMC, **Plan operativo del Departamento (1975-1976)**, policopiado inédito (agosto, 1975), 9 pp.
- GORSKI, "Las situaciones históricas como 'contenido' del mensaje evangélico" (comunicación al Congreso misionológico, Roma, 10 octubre, 1975), publicado en: **Evangelizzazione e culture**, Acti del Congresso internazionale scientifico di missiologia, Pontificia Università Urbaniana (Roma: 1976), Vol. III, pp. 366-374.
- DMC, **Informe semestral del Secretario Ejecutivo al CELAM** (noviembre, 1975), policopiado inédito, 5 pp.
- 1976: GORSKI, **El estado actual de la misionología** (reflexiones sobre el Congreso de Roma), policopiado inédito del DMC (enero, 1976), 4 pp.
- AUBRY, **La actual preocupación y orientación del Departamento de Misiones del CELAM** (ponencia en el IV Encuentro Latinoamericano de las OMP, São Paulo: 22 enero, 1976), policopiado inédito del DMC, 7 pp.
- GORSKI, "El aporte misionero de Medellín" (estudio presentado en la Reunión General de Coordinación del CELAM, Bogotá: 23-28 febrero, 1976), publicado en: SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, **Medellín: Reflexiones en el CELAM**, B.A.C. (Madrid: 1977). pp. 225-243.
- DMC, "Pastoral popular" (estudio departamental del Documento N° 6 de Medellín, realizado en la misma Reunión del CELAM), *ibid.*, pp. 91-100.
- DMC, **Acta de la Reunión Ordinaria del Departamento** (Bogotá: 23-26 febrero, 1976), policopiado inédito, 11 pp.
- DMC, **Informe semestral del Secretario Ejecutivo al CELAM** (julio, 1976), policopiado inédito, 2 pp.
- DMC, **Informe departamental** presentado a la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM (noviembre-diciembre, 1976), policopiado inédito, 5 pp.
- AUBRY, **Evangelii Nuntiandi y misión** (conferencia pronunciada en la XVI Asamblea del CELAM), policopiado inédito del DMC (La Paz: 1976), 8 pp.
- 1977: DMC, **Acta de la Reunión Ordinaria del Departamento** (Medellín: 2-4 marzo, 1977), policopiado inédito, 7 pp.
- DMC, **Informe semestral del Secretario Ejecutivo al CELAM** (junio, 1977), fotocopia del dactiloscrito inédito, 7 pp.
- AUBRY, **Escogido para proclamar el Evangelio de Dios**, Col. DMC s/n, Ed. CELAM (Bogotá: 1977), 57 pp.

DMC-LINHEA 2, CNBB, PRIMER ENCUENTRO PAN-AMAZONICO DE PASTORAL INDIGENISTA (Manaus: 20-25 junio, 1977), documento final, policopiado inédito del DMC, 4 pp.

AUBRY, **El Encuentro Pan-Amazónico al centro de interpelaciones eclesiales** (ponencia en Manaus), policopiado inédito del DMC (La Paz: 1977), 5 pp.

GORSKI, **Una pre-historia de este Encuentro** (ponencia en Manaus), policopiado inédito del DMC (La Paz: 1977), 4 pp.

AUBRY, **La Iglesia, para imitar a Cristo evangelizador debe vivir su Pascua** (conferencia pronunciada en el VIII Congreso Misionero de México, Torreón: noviembre, 1977), policopiado inédito del DMC (La Paz: 1977), 6 pp.

1978: DMC, **Panorama misionero de América Latina, primera parte: La situación misionera actual** (proyecto de documento para la consulta a las Comisiones de Misiones de las Conferencias Episcopales de América Latina), policopiado inédito del DMC (La Paz: abril), 21 pp.

AUBRY, **Algo específico para Puebla** (comunicación del DMC presentada a la Reunión General de Coordinación del CELAM, Bogotá: 6 julio, 1978), fotocopia de dactiloscrito inédito.

DMC, "Panorama misionero de América Latina (aporte departamental para Puebla), publicado en: III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, **Visión pastoral de América Latina, Libro auxiliar 4**, Ed. CELAM (Bogotá: 1978), pp. 273-316.

DMC, **Informe departamental** preparado para la XVII Asamblea Ordinaria del CELAM (la Asamblea fue programada originalmente para fines de 1978, pero se postergó hasta marzo de 1979), policopiado inédito del DMC (La Paz: 1978), 7 pp.

## 6. OTROS LIBROS, ARTICULOS O ESCRITOS CITADOS

(en orden alfabético, por autores):

AA. VV., **Catequesis y promoción humana** (VII Semana Internacional de Catequesis, Medellín: 1968), Ed. Sígueme (Salamanca: 1969).

AA. VV., "La Iglesia cabe a los pueblos indígenas de América Latina", **Pro Mundi Vita**, N° 52 (1974), 36 pp.

ALONSO SCHOKEL, LUIS, **Comentarios a la Constitución Dei Verbum B.A.C.** (Madrid: 1969).

AUBRY, MONS. ROGER, "El Documento de Puebla y la Misión, en: **Dimensión misional en Puebla**, Col. Puebla n. 13, Ed. CELAM (Bogotá: 1979), pp. 21-38.

BORGES, PEDRO, **Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española (Madrid: 1960).

BOTERO, ALVARO, "Liturgia y valores de las culturas nativas" en: EQUIPO MISIONERO, **Antropología y teología misioneras** (Bogotá: 1975), pp. 179-196.

CAMPS ALEU, JOSE, "Exigencias de una liturgia encarnada en las culturas", en: VICARIATO..., **Antropología y teología...** (Bogotá: 1972), pp. 105-111.

CENAPI (Centro Nacional de Pastoral Indigenista), Xicotepec: **Indígenas en polémica sobre la Iglesia**, Ed. CENAPI (México: 1970).

CHENU, MARIE DOMINIQUE, "Les signes del temps", en: *Nouvelle Révue Théologique*, Tome 87, N° 1 (1965), pp. 29-39.

EQUIPO MISIONERO, SEMINARIO DE CARACAS, **Antropología y teología misioneras** (ponencias y comunicaciones presentadas en el Curso de Antropología y Teología para la Actividad Misionera en América Latina, tenido en Caracas: 23 julio-17 agosto, 1974, coordinado pero no auspiciado por el Departamento de Misiones del CELAM), Ed. Paulinas (Bogotá: 1975).

GORSKI, JOHN F. "The Old Testament of the Aymaras" en: *Channel*, Vol. 8, N° 2 (Maryknoll, NY: 1970), pp. 30-34.

..., **Las situaciones históricas como "contenido" del mensaje evangelico**, policopiado inédito del Secretariado Ejecutivo Nacional de Doctrina y Catequesis, Bolivia (La Paz: 1973), 69 pp.

..., **Las situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico**, Ed. Paulinas (Bogotá: 1975), Edición revisada del anterior; los contenidos no son idénticos.

..., **La Evangelización de la cultura y de las culturas en el Documento de Puebla: un estudio misionológico**, Disertación no publicada para la Licencia en la Facultad de Misionología, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma: 1982), 160 pp.

GRASSO, DOMENICO, "Evangelizzazione. Senso di un termine", en *Documenta Missionalia*, N° 9 (1975), pp. 21-47.

GUTIERREZ, GUSTAVO, "De la teología de la misión a la teología del encuentro", en: VICARIATO..., **Antropología y teología...** (Bogotá: 1972), pp. 79-86.

KLOPPENBURG, BUENAVENTURA, **Iglesia popular**, Ed. Paulinas (Bogotá: 1977).

LOPEZ-GAY, JESUS, "Evolución histórica del concepto de 'Evangelización'", en: *Documenta Missionalia*, N° 9 (1975), pp. 161-191.

..., **Lo Spirito Santo e la Missione**, P.U.G. (Roma: 1983).

PERAL DE LA TORRE, MONS. GABINO (Obispo de Iquitos), "Puntos de partida" en: VICARIATO..., **Antropología y teología** (Bogotá: 1972), pp. 13-16.

- PIAZZA, CARDENAL ADEODATO, "El problema de la evangelización" (discurso pronunciado en la Conferencia de Río, 30 de julio, 1955) en: **CONFERENCIA GENERAL...**, **Conclusiones**, pp. 89-111 (citado en la parte 3, arriba).
- RAHNER, KARL and VORGRIMLER, HERBERT, articles: "Dogmatic Theology" and "Loci Theologici", **Theological Dictionary**, Herder (New York: 1965).
- RAHNER, **Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de Cristianismo**, Herder (Barcelona: 1979).
- ROSSANO, MONS. PIETRO, "The Lordship of Christ and Religious Pluralism", en: **Bulletin**, Secretariatus pro non Christianis, N° 43 (Roma: 1980), pp. 20-35.
- ROSSI, CARDENAL AGNELO, "La dimensión misional en América Latina", en: **Dimensión misional en Puebla**, Col. Puebla, N° 13, Ed. CELAM (Bogotá: 1979), pp. 5-20.
- RUIZ GARCIA, MONS. SAMUEL, "La Evangelización en América Latina" (discurso pronunciado en la Conferencia de Medellín, 1968), en: **SEGUNDA CONFERENCIA...**, Vol. 1, **Ponencias**, pp. 145-172 (citado arriba en la parte 3).
- SMUTKO, GREGORIO, "Teología moral contemporánea para las misiones" en: **EQUIPO MISIONERO, Antropología y teología misioneras** (Bogotá: 1975), pp. 149-169.
- TORO ISAZA, BEATRIZ, "Análisis histórico", en: **VICARIATO...**, **Antropología y teología...** (Bogotá: 1972), pp. 21-37.
- VALENCIA CANO, MONS. GERARDO, "Estructuras para las tierras de misión", *ibid.*, pp. 135-139.
- VARESE, STEFANO, "Análisis antropológico", *ibid.*, pp. 57-73.
- VAUPES, EQUIPO MISIONERO DE, "Pastoral misionera", *ibid.*, pp. 117-133.
- VICARIATO APOSTOLICO DE IQUITOS, **Antropología y teología en la acción misionera** (documentación del Encuentro de Iquitos), Indo-American Press Service (Bogotá: 1972).

Este libro se terminó de imprimir  
el 31 de Octubre de 1985, en los  
Talleres-Escuela de Artes Gráficas  
del Colegio "Don Bosco" en  
La Paz - Bolivia.