

AMERICA LATINA 500 AÑOS DE EVANGELIZACION

FUNCIONARIOS REALES, ENCOMENDEROS,
COLONIZADORES Y EVANGELIZADORES

P. Cirilo Tescaroli

Analizar el pasado y encontrar a los profetas que se anticiparon a su tiempo y señalaron caminos no recorridos todavía pueden ayudarnos a descubrir incoherencias en el proceso de la evangelización de América Latina y relanzarlo nuevamente.

Nos ayudará en esta investigación un trabajo realizado por una religiosa brasileña, Carmelita de Freitas, que tomamos del libro titulado: "AMERICA LATINA: 500 ANOS DE EVANGELIZAÇÃO", una obra colectiva publicada bajo la responsabilidad de la SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión).

Los documentos de la Asamblea Episcopal Latinoamericana de Puebla se refieren a la evangelización de los orígenes históricos de nuestro continente, señalando que *"la evangelización, como tarea humana, está sometida a las vicisitudes de la historia, pero siempre busca transfigurarlas con el fuego del Espíritu en el camino de Cristo,*

centro y sentido de la historia universal y de todos y cada uno de los hombres" (n. 6).

Puebla recuerda también que la Iglesia de entonces *"en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, complicidades con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y fuerza destructora del pecado"* (n. 10).

Estas afirmaciones de Puebla nos interesan para nuestra investigación. *"Las vicisitudes de la historia"* a las que el documento se refiere, constituyen el primer dato que ha de tenerse en cuenta en una reflexión pastoral sobre los 500 años de evangelización. Están en el origen del modelo concreto de evangelización que se configuró entonces y de la estrategia pastoral correspondiente.

Si quisiéramos intentar una descripción condensada de ese modelo, diríamos que se trata *"de un modelo simbólico de evangelización: expansión política y geográfica del reino ibérico cristiano para promover la cristianización de Amerindia; desarrollo de la actividad misionera y religiosa como medio para facilitar también la expansión y la consolidación política del reino cristiano"*.

En otras palabras, se trata de un modelo evangelizador típico del período de cristiandad, penetrado por claros intereses humanos, pretendidos por el Estado en su conquista.

La evangelización de América Latina se inicia en los principios del siglo XVI.

La Iglesia tutela, en cierto sentido, ese proyecto ibérico. Los reyes debían convertir a la fe cristiana a los diversos pueblos sometidos por el proceso colonizador.

Por lo que toca a Portugal, el Padre Antonio Vieira registra en sus escritos esa concepción unitaria de la cristiandad portuguesa en expansión: *"En las otras tierras, unos son ministros del Evangelio y otros no. En las conquistas de Portugal, todos son ministros"*.

Los dos objetivos principales de semejante proyecto estaban claros: anexas las nuevas tierras a los reinos de España y Portugal e incorporar a los indios a la Iglesia Católica.

No es difícil percibir las ambigüedades implicadas en el mismo núcleo de ese proyecto histórico de la conquista evangelizadora o de la evangelización conquistadora.

Los presupuestos y objetivos de la empresa colonizadora llevan necesariamente a la configuración de un original "*Estado misionero*", legitimado y reconocido por la bula papal "*Inter coetera*" de Alejandro VI, dada a los reyes de España en 1493.

Más tarde, la bula "*Universalis Ecclesiae*" de Julio II confirmaba los poderes anteriormente concedidos a los reyes, confiándoles el control de la evangelización misionera y la vida de la Iglesia en América.

Parece pertinente recordar otros de los numerosos "*privilegios*" concedidos sucesivamente a los monarcas de esas regiones que, de una u otra forma, repercutieron en la pastoral: nombramiento de obispos, administración de los bienes religiosos, derecho de enviar y seleccionar misioneros, facultad de enviar ciertos misioneros, aun sin licencia de los respectivos superiores, etc.

Con ese cúmulo de privilegios, prácticamente toda la administración eclesiástica de las Indias estaba controlada por los reyes. En 1524 se formalizó el "*Consejo Real y Supremo de las Indias*" que, durante muchos años, mediatizó la libre comunicación de los obispos y misioneros con la S. Sede. Hubo una época en que nada llegaba a Roma sin pasar por ese organismo, y los mismos documentos pontificios estaban sometidos a las limitaciones del "*placet*" del rey.

Dentro de la perspectiva de este "*Estado misionero*", y a partir de los muchos privilegios que le fueron otorgados, emerge la figura del misionero agente de pastoral, al mismo tiempo evangelizador y funcionario real. Naturalmente, no todos los misioneros asumieron ese papel ambiguo y la incómoda posición de evangelizador y funcionario

real. Hay inclusive historiadores que afirman que la mayoría de los misioneros de la época colonial tenían como opción clara la prioridad absoluta de la evangelización; opción que los colocaba decididamente del lado del indígena, en defensa de su dignidad y de sus derechos.

Lo que es cierto y documentado por la historia es el papel importante que conjugaron entonces los evangelizadores que habían optado por la prioridad de la evangelización sobre cualquier otro interés o compromiso.

Ya en la primera década de la conquista, la expansión del reino cristiano en América comenzaba a dejar ver la profunda violencia que inevitablemente llevaba consigo, suscitando la reacción de la posición de no pocos evangelizadores en favor de los indígenas oprimidos y masacrados.

Surgen gestos y voces de denuncia profética, que alcanzan notable repercusión política y desencadenan el proceso polémico de marchas y contramarchas en la defensa de los derechos fundamentales de los indios.

Esas dos realidades, "*prácticas colonizadoras*" y "*prácticas pastorales*", se confunden en el período colonial. Están de tal modo amalgamadas que exigen gran percepción para separarlas adecuadamente.

Una de las coordenadas pastorales de la Iglesia después del Concilio de Trento, fue el énfasis puesto en la figura y en el papel de los clérigos dentro de la perspectiva de la salvación de las almas.

En el horizonte más amplio de las prácticas de las conquistas, la actuación del clero religioso y diocesano quedaba, por lo tanto, orientada al aspecto específico de la conquista espiritual. Es necesario tener en cuenta además que el espíritu de las Cruzadas, que era precisamente el de la conquista, estaba todavía fuertemente en vigencia en la península ibérica.

De acuerdo con esta mentalidad de conquista espiritual, la conversión de las gentes, su *"reducción a la fe"*, se convertía en la finalidad primordial de la acción misionera.

Los indios, según la perspectiva de la teología tridentina, estaban desviados del recto camino y era preciso traerlos hacia la senda de la verdad y del bien, es decir: convertirlos.

Al rito bautismal, preparado por una larga catequesis, esa adoctrinación proseguía mediante una constante acción pastoral que tenía como objeto: inculcar las verdades que debían ser creídas, enseñar las virtudes que debían practicarse y administrar los Sacramentos.

La metodología pastoral, como es obvio, se adecuaba bien a la concepción de la evangelización vigente.

Si es verdad que la empresa de la colonización evangelizadora creaba la figura del misionero-funcionario real, arrastrado por los intereses de la conquista, también es verdad ciertamente que no todos los evangelizadores se acomodaron a ese sistema.

Ya en 1551 el Consejo de Indias informaba al monarca que *"en aquella tierra los religiosos son la principal parte para la conversión y doctrina y buen tratamiento de los indios"*.

Precisamente entre ellos van a surgir las voces proféticas más expresivas de aquella época. Es una profecía que tiene un nítido alcance pastoral y que, en cierto sentido, emerge de la experiencia pastoral de aquellos primeros agentes evangelizadores. Por eso juzgamos importante insistir aquí en esa profecía.

Por otro lado, como toda figura profética, los profetas de entonces son hijos de la crisis y sufren los embates de las contradicciones y de las vicisitudes históricas, y no siempre escapan a las ambigüedades y perplejidades de su compleja misión.

Los frailes dominicos Pedro de Córdova, Antonio de Montesinos, Bernardo de Santo Domingo y un hermano lego se establecieron en la Isla Española (Santo Domingo) a partir de 1510. En la misma época, otros religiosos habían llegado ya a las nuevas tierras. Esa comunidad va a desempeñar un papel profético de extraordinaria importancia para la causa de los indios.

Esos misioneros, al desembarcar, traían dos opciones pastorales claras: la opción por la prioridad de la evangelización y la opción por los pobres de entonces, es decir, los indios.

La práctica misionera de un solo año en La Española fue suficiente para que los Dominicos llegaran a la conclusión de que el mayor obstáculo para su catequesis, para su pastoral, eran las injusticias practicadas en contra de los indios. El pecador del nuevo mundo no era el hereje o el pagano, sino el cristiano colonizador.

De hecho, la práctica de la "*repartición*" de los indios en "*encomiendas*" entregadas a los colonizadores, oficializada por cédula real en diciembre de 1503, se había generalizado, acelerando la crisis que venía enfrentando la acción evangelizadora de los misioneros.

La comunidad, después de "continuas oraciones y ayunos", decidió denunciar abiertamente los excesos y abusos perpetrados contra los indios.

El elegido para pronunciar el sermón ante las autoridades y personalidades de la isla fue Fray Antonio de Montesinos, quien posteriormente, según afirma González Dorado, moriría mártir en Venezuela en 1530.

EL SERMON DE FRAY ANTONIO DE MONTESINOS

El argumento medular del documento –firmado por toda la comunidad– era la afirmación de la evangelización como valor prioritario sobre cualquier tipo de proyectos o intereses y la denuncia del escándalo de la conquista cristiano-política que no respetaba la

dignidad humana de los indios y que injustamente los oprimía y esclavizaba, impidiendo el proceso de una auténtica evangelización.

Partiendo del texto evangélico *"Soy la voz que clama en el desierto"*, la denuncia de Montesinos impugnaba la implantación del sistema de *"repartición"* y de *"encomiendas"*. Declaraba injustas las guerras llamadas *"justas"*, cuestionando así los mismos fundamentos del proyecto político de la conquista.

"¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis a estos indios en tan cruel y horrible servidumbre? ¿Con qué autoridad hicisteis tan detestables guerras a esta gente que estaba mansa y pacífica en sus tierras, donde exterminásteis una infinidad de ellas con muertes y estragos nunca oídos?"

"¿Cómo los tenéis oprimidos y cansados, sin darles de comer ni cuidado en sus enfermedades, que vienen de los trabajos excesivos que les dáis y que los hacen morir, o, para decirlo mejor, lo matáis sacando y acumulando oro cada día? ¿No son acaso hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?"

El texto concluye con una especie de anatema que cae violentamente sobre el responsable de aquella situación y sobre los que estaban en connivencia con él.

"Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis contra estas inocentes gentes".

El domingo siguiente, Montesinos insiste en su denuncia con negarles la absolución.

Las reacciones al clamor de esa inesperada e intrépida voz profética fueron inmediatas. El documento y la posición de la comunidad fueron calificadas como escandalosas.

El provincial de la Orden de los Dominicos, Fray Alonso de Loayza, residente en España, llegó a pensar en retirar a los religiosos

de la isla, pues su predicación llevaba a toda a India a rebelarse y les exigió *"bajo santa obediencia y pena de excomuni6n"*, el silencio obsequioso.

El mismo rey, Fernando el Cat6lico, en carta a Diego Col6n, lamenta que el caso no haya sido tratado con el debido rigor, *"pues el error fue muy grande"*.

Leído a la luz de los textos b6blicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, el serm6n de Montesinos aparece en n6tida continuidad con toda la tradici6n b6blica. Releído a la luz del documento de Puebla, deja ver claramente la dimensi6n pol6tica pastoral de toda pr6ctica conforme con el Evangelio.

La bandera levantada por Montesinos y su comunidad ser6 llevada adelante por un peque1o *"encomendero"* espa1ol, m6s tarde sacerdote y fraile dominico, posteriormente obispo de Chiapas: Bartolom6 de Las Casas.

El itinerario espiritual de este convertido misionero de la colonia puede muy bien ser descrito como el proceso de conversi6n a partir del *"otro"* negado, es decir, a partir de los derechos b6sicos y tergiversados por un sistema de dominaci6n.

En ese itinerario jugar6n un papel decisivo su pr6ctica pastoral y su experiencia de misionero encomendero en connivencia con el *"status quo"* del proyecto de la conquista, confrontadas con las pr6cticas abusivas del poder establecido.

El mismo se refiere a esto en sus escritos, a1os m6s tarde:

"Un personaje del Consejo de Indias, espantado de lo que ahora se ve, se oye y se trata de esas tiran6as (contra los indios), me dijo que Dios me pedir6 cuentas porque yo nada hac6a para gritarlas ante el mundo, pues Dios hab6a puesto ese asunto en mis manos".

Un episodio de violencia –de los muchos que entonces suced6an–, la masacre indiscriminada de un grupo de indios inocentes e inofensivos en la expedici6n de P6nfilo de Narv6ez, en la que participaba como capell6n, influy6 decisivamente en su conversi6n.

Las Casas entregó sus tierras y sus indios en manos del gobernador. En adelante, otros serían los polos de sus preocupaciones y de sus luchas.

Liberado de los compromisos con el sistema, conocedor del ambiente en que se realizaba la colonización, Las Casas canalizará sus esfuerzos de misionero en una única dirección: la lucha por la justicia, la defensa de los derechos fundamentales del indio, conculcados, negados por los intereses de los conquistadores. Se proyectará así en el escenario de la expansión colonizadora del siglo XVI y en la historiografía a través de los siglos.

No se puede olvidar que la obra profética de Las Casas es compleja y se sitúa en el conturbado contexto socioeconómico y político del proyecto de la conquista, al que paga, necesariamente, un pesado tributo.

No se puede negar, sin embargo, que su intuición fundamental fue profundamente evangélica y profética: guerras y encomiendas demostraban la injusticia radical de la conquista política; la evangelización, solo podría realizarse por el camino de la paz, del respeto y defensa de la libertad de los indios.

Esta es precisamente la tesis central articuladora de su primer libro *"Sobre la única manera de llamar a todos los paganos a la verdadera religión"* (1537): evangelización y violencia son incompatibles.

De su vasta actividad nos interesa sobre todo su posición profética, que incide en tres frentes, que abarcan su práctica pastoral y sus escritos: el frente político, el frente ideológico y el frente misionero.

En el frente político, Las Casas aparece como denunciante incansable de las situaciones inicuas de la conquista, ante el rey, sus ministros y sus consejeros, proporcionándoles su material y sugerencias para una visión clara de los problemas coloniales y para un cambio de estrategia. Es conocido el papel que desempeña en este

sentido en la promulgación de las llamadas "*Leyes Nuevas*" del año 1542, que constituirían cierto avance en el problema del "*estatuto*" del indio.

En el frente ideológico, que revestía particular importancia en el ambiente cultural de la España del '600, sus escritos y sus tomas de posición desempeñaron con claridad una función desenmascaradora y crítica de las argucias con que se trataba de legitimar y justificar las arbitrariedades de la conquista y de la colonización.

En esta misma línea de lucha ideológica debe situarse su participación en las juntas o comisiones de teólogos y juristas españoles que debatían los principios y los aspectos nuevos del "*derecho de los pueblos*", entre los cuales sobresalía el teólogo y jurista dominico Fray Francisco de Vitoria, considerado hoy el fundador del "*derecho internacional*".

El tono profético de Las Casas y de su crítica a la ideología subyacente en la "*empresa sagrada*" de la conquista es patético y contundente:

"Vuelvo a decir que todas las conquistas que desde el descubrimiento de las Indias hasta hoy inclusive se hicieron contra los indios, fueron siempre injustísimas, tiránicas, infernales, y han sido peores y en ellas se han cometido más atrocidades y más ofensas a Dios que en las guerras que los turcos mueven contra los pueblos cristianos... y todo cuanto en ellas los españoles consiguieron y adquirieron fue y es violento, robado, saqueado y tiranizado". En el plano de las actividades misioneras es necesario poner de relieve las dos experiencias de Tierra Firme (Venezuela) y de Tierra de Guerra (posteriormente Vera Paz, en Guatemala), que constituyen dos modelos distintos del modelo vigente de evangelización.

Como obispo de Chiapas es la clara dimensión profética de su oficio pastoral, urgiendo la aplicación de las "*Leyes Nuevas*", llegando inclusive a prohibir a los sacerdotes que absolviesen a aquellos que explotaban a los indios y se negaban a hacer las justas restituciones.

Como todo profeta, Las Casas pasó por contradicciones, sinsabores y sabotajes, denigraciones y persecuciones. Falleció en uno de sus innumerables viajes a Europa para defender a sus queridos indios. Una frase suya que tal vez mejor expresa su nítida situación profética es ésta: *"El primer fundamento de la predicación de la fe es el rechazo, no solo de la dominación, sino de cualquier indicio de dominación"*.

VOCES PROFETICAS

Las experiencias de evangelización pacífica de Fray Bartolomé de Las Casas, a pesar de sus limitaciones en el contexto de la *"conquista"*, están cargadas de fuerza impugnadora y de utopía, y apuntan en dirección de un nuevo modelo de convivencia intercultural en la paz y en el respeto a la dignidad y libertad de los pueblos.

La primera tentativa de Las Casas en esa línea fue realizada en Cumaná, Venezuela; la segunda en Guatemala, en la región llamada Tierra de Guerra (posteriormente Vera Paz).

Se trataba del proyecto de comunidades agrícolas, en las que españoles seleccionados e indios contactados pacíficamente podrían cultivar las tierras en un régimen de distribución equitativa de las cosechas y donde la evangelización se hiciese, no por la fuerza de las armas, sino por el poder del Evangelio.

La experiencia de Guatemala tuvo más aliento que la de Venezuela. Pero faltaban las condiciones mínimas para que ambas pudiesen alcanzar los objetivos propuestos. De hecho, la idea maestra del proyecto era la predicación a partir de la persuasión y de la amistad. Esta idea maestra fue desarrollada por Las Casas en su primer manual de misionología o de pastoral, titulado *"De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem"* (Sobre la única manera de todos los pueblos hacia la verdadera religión).

Sin embargo, la idea estaba directamente en conflicto con la ideología de la conquista y, sobre todo, con la práctica de las *"encomiendas"*. Era, por tanto, inevitable que la nueva estrategia

provocase la reacción de los "encomenderos" y cayese en atolladeros insuperables.

Es interesante notar como esas tentativas, encaminadas a la búsqueda de una pastoral diferente, iban teniendo resonancia en los medios eclesiásticos de España.

En la línea de la evangelización pacífica, las tesis de Domingo de Soto acerca de los problemas de la práctica sacramental estaban en total sintonía con la posición de Las Casas.

Respondiendo a a pregunta "si se puede bautizar a los hijos de los infieles sin la voluntad de sus padres", el Padre Soto afirmaba que no. Ni el príncipe ni el misionero pueden bautizar a los niños contra la voluntad de sus padres, como no podemos bautizar a los adultos contra su voluntad. Esto es sacrilegio.

La cuestión de la omisión de la Iglesia, o de sectores de ella en el "problema de los negros" no parece tan clara como generalmente se supone. La práctica "esclavista" inquietaba la conciencia misionera de los Jesuitas durante 30 años, entre 1550 y en la intervención del visitador Padre Cristóbal de Gouveia en los años '80.

Ya en 1550, pocos meses después de su llegada, Nóbrega escribió:

"En esta tierra todos, o la mayor parte, tienen la conciencia cargada a causa de los esclavos".

Sin embargo, una cosa es cierta: también contra la esclavitud de los negros se levantaron voces proféticas que, no solo denunciaron las injusticias pavorosas y los abusos existentes, y propusieron cambios sustanciales en la organización de la sociedad, sino asumieron el riesgo de no ser comprendidos, "juzgados" y condenados por las instancias del poder de la época.

Una de esas voces fue la del Padre Miguel García, jesuita español llegado a Bahía, Brasil, en el siglo XVI, como profesor de

teología. Bien pronto el Padre Miguel percibió que la connivencia de la Iglesia, y más concretamente de la Compañía de Jesús, con el proyecto esclavista, constituía una contradicción clamorosa con el discurso evangelizador y con la pretendida evangelización.

Inconforme con aquel estado de cosas y con la pasividad de los misioneros, García se puso a defender una posición pastoral considerada escandalosa y subversiva, que unía a la palabra profética la praxis liberadora. Proponía que se negase la absolución a quienes confesaran tener esclavos y vivir a costa del trabajo de los esclavos.

El destino del Padre García no podía ser diferente del destino de los profetas. Suscitó escándalo, discusiones y disquisiciones entre moralistas y jesuitas. Su posición fue condenada y fue obligado a regresar a su país, tachado como *"hombre lleno de escrúpulos"*.

Poco antes de viajar, dejó por escrito, en carta al superior general de la Compañía, su vehemente denuncia.

En la misma línea profética se sitúa el Padre Gonzalo Leite, quien no dudaba en decir: *"Bien se pueden persuadir los que van a Brasil de que no van a salvar almas, sino a condenar las suyas"*.

Es cierto que la denuncia de estos dos jesuitas no se limitaba a la esclavitud de los negros. Abrazaba también la práctica todavía en vigor de esclavizar a los indios. Pero se refería especialmente al tráfico de negros.

En una lectura pastoral de los *"500 años"* de evangelización este aspecto tiene su importancia. Pone de manifiesto que en los orígenes hubo pastores sensibles en extremos a la conflictiva situación de su pueblo, a las angustias y a los clamores de los pequeños oprimidos.

El obispo Antonio Valdivieso es sin duda la figura que más sobresale, aunque la historiografía registra los nombres de Pablo Torres y de Juan del Valle, de Panamá.

Contemporáneo de Las Casas, Valdivieso se oponía al modelo evangelizador de la "conquista" y al sistema de las "encomiendas".

Por eso su vida fue amenazada, como él mismo escribía al rey de España:

"Estoy en peligro porque pongo cada vez más a estos indios bajo el dominio de su Majestad".

Esto significa que quería sacar a los indios de los "encomenderos", haciendo cumplir las "Leyes Nuevas" de 1542. Tres años antes de su muerte, Valdivieso escribía:

"Mi vida corre peligro, pero sigo en la defensa del indio".

En 1550 moría asesinado por orden del entonces gobernador de Nicaragua, Contreras.

Nos parece importante proponer aquí algunas limitaciones que afectaron la misión evangelizadora en América Latina desde los comienzos.

La primera que puede señalarse es el etnocentrismo de los misioneros europeos. Es interesante percibir que los mismos hombres que defendieron la dignidad fundamental del indígena, no lograron captarlo adecuadamente como "persona-cultura". Esta visión etnocéntrica, despreciativa de la cultura indígena, está en el origen de los errores históricos, tales como la apreciación del indígena como inculto, casi salvaje, y los derivados de allí, el etnocidio y el proyecto de un integracionismo cultural.

La consideración del indio como menor de edad produjo un sistema de paternalismo y tutoría indefinido que llevó a negar la palabra al indígena en graves problemas que le concernían directamente.

La segunda limitación fue la escasa sensibilidad de los misioneros respecto del problema del negro esclavizado. Hasta las

grandes figuras de la evangelización, como Las Casas y Antonio Vieira, que se comprometieron totalmente en la causa de la libertad de los indios, no solo omitieron, sino buscaron justificar la esclavitud del negro como necesidad de toda la empresa colonial. Vieira llegó a decir: "*Sin Angola no hay Brasil*"; esto es: sin los esclavos negros, el Brasil colonial no es viable.

La tercera limitación fue la ideologización de la "conquista". Mejor dicho: el no haber superado los evangelizadores la ideología de la conquista, considerándose ellos mismos "*conquistadores*" en el orden divino y calificando su actividad como "*conquista espiritual*".

Esa ideología hizo que, por un lado, acabasen contribuyendo con su práctica a la estratificación social, axiológica e inclusive jurídica en el continente, claramente antievangélica. Por otro creó bloqueos que hicieron posible una comprensión más positiva de las religiones no cristianas existentes en el continente y dificultaron la edificación de Iglesias autóctonas, así como el surgimiento de prácticas pastorales más de acuerdo con la situación.

A la distancia de cinco siglos de sus comienzos, la evangelización de nuestra América Latina sigue siendo una tarea urgente y un desafío para toda la comunidad eclesial. Hace algunos años, la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla de los Angeles (México), hizo de este tema el contenido de sus reflexiones y debates en busca de nuevos rumbos y de nuevas estrategias evangelizadoras y pastorales.

Una de las constataciones más contundentes de esa Asamblea fue precisamente la contradicción intrínseca de un continente llamado cristiano-católico, en coexistencia, y muchas veces en connivencia, con un sistema económico, político y cultural opresor de la persona y generador de dominación, explotación y marginación.

"En pueblos de arraigada fe cristiana se impusieron estructuras generadoras de injusticia", afirma el Documento de Puebla, n. 437, y: *"Constatamos como el más devastante y humillante flagelo la situación de pobreza inhumana en que viven millones de latinoamericanos"*, lemos en el mismo Documento, n. 29.

"Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres –sigue diciendo el mismo Documento, n. 28– El lujo de unos pocos se convierte en insulto frente a la miseria de las grandes masas.

Esto está en contra del plan del Creador y de la honra que le es debida. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, cuya gravedad es tanto mayor cuanto se da en países que se dicen católicos".

Ante esta visión angustiante de la realidad, sentida como apremiante desafío, solo era posible una opción solidaria de acuerdo con la buena nueva del Reino: la opción por los pobres y por una estrategia pastoral correspondiente, o sea la opción por la evangelización liberadora. Lo que significa que si la primera evangelización se hizo bajo el signo de la "conquista" y de la sujeción, la nueva evangelización solo podrá superar las ambigüedades del primer modelo, realizándose bajo el signo de la liberación. Pero esto pide que se tenga en cuenta algunos presupuestos pastorales.

En este sentido, las dos grandes opciones de los evangelizadores-profetas de la primera evangelización, esto es, su opción prioritaria y absoluta por el Evangelio, más allá de cualquier otro interés, y su opción preferencial por los pobres, constituyen hoy también los presupuestos básicos de orden pastoral para la Iglesia y el desempeño de su misión en el mundo.

Estos presupuestos tienen desdoblamientos de enorme actualidad en el contexto latinoamericano.