

Contexto de la misión en América Latina

Néstor O. Míguez

Resumen: Este capítulo busca mostrar como un particular contexto y lugar de lectura puede hacer variar el enfoque con el cual se realiza la hermenéutica bíblica que sostiene la misión. La experiencia latinoamericana se desarrolla con una mixtura de culturas a partir de los pueblos originarios, la conquista, y las sucesivas oleadas migratorias externas e internas, así como las influencias culturales múltiples que la afectaron, más aún en estos tiempos de globalización. Este contexto histórico nos aporta posibilidades para una revisión en la forma de comprender los textos bíblicos que se han usado para dar fundamento a la tarea misionera de las iglesias que emprendieron su tarea misionera en el continente. Por otro lado, esto pone de manifiesto ciertas condiciones y énfasis que es necesario tener en cuenta en la actual comprensión de qué significa hoy la evangelización, al revisar los fundamentos bíblicos con que se sostiene.

Panorama de la historia misionera en América Latina

La tensión práctica entre Biblia y Misión

La práctica del llamado “círculo hermenéutico” en la lectura bíblica en América Latina ha demostrado como efectivamente las preguntas que se plantean ante el texto, a partir de una visión crítica de la realidad en la que se vive, arrojan sospechas sobre los intereses y sesgos que tomaron las lecturas precedentes y abre la posibilidad de nuevas interpretaciones. En nuestro caso, las formas y dimensiones que tomaron las misiones de las diferentes iglesias cristianas en el continente nos ofrece un panorama histórico que habilita la posibilidad de revisar las formas de la lectura de las fuentes bíblicas y descubrir la manera en que se han usado para sostener y justificar los distintos embates misioneros que jalónaron la cristianización del continente. A partir de este examen es necesario revisar su significación para una nueva praxis misionera en el continente.

La religión cristiana llega al continente hoy llamado América Latina (al menos en sus regiones central y sur) de la mano cristianismo ibérico en las postrimerías del siglo 15 y comienzos del siglo 16. España estaba afirmaba en un fuerte triunfalismo después de haber expulsado a los moros de su territorio. La unificación de la corona por el casamiento de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón había fortalecido el reinado, que instaló un tribunal de Inquisición sumamente agresivo, que luego se extendería a los territorios conquistados en América. Se desató, a la vez, una fuerte persecución a los judíos, para hacer de España un bastión del catolicismo. Portugal, si bien vivió un proceso distinto, también buscaba congraciarse con el papado, dado que el Pontífice Romano se había transformado en árbitro de la disputa por la posesión de los territorios conquistados.

Este catolicismo se entendió a sí mismo como una fuerza civilizadora frente a los “pueblos bárbaros” que poblaban el territorio. Conquista militar, explotación económica, función civilizadora y misión de evangelización fueron confundidas como un único e inescindible emprendimiento. De hecho, según D. Bosch, fueron los jesuitas (orden de origen español) los primeros en usar la palabra “misión” con el sentido de envío a evangelizar territorios no cristianos, justamente en esta época y con este propósito¹. El mismo Colón entendía su nombre según su significado griego, *Cristoforos*: ‘el que lleva a

¹ David Bosch: *Misión en transformación*. Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2000, p.16.

Cristo'. Conquista y evangelización fueron de la mano, y la cruz y la espada actuaron de consuno.

El primer incidente que pone en juego la presencia de la Biblia fue el conocido encuentro entre Pizarro y Atahualpa. Se le entrega la Biblia al Inca diciendo que es "la Palabra de Dios". Atahualpa se la lleva al oído, presta atención, y dice enojado "Tu Dios no me habla", y arroja el libro al suelo, tras lo cual se produce el ataque español aduciendo sacrilegio². El llamado "Requerimiento" cumplía una función similar frente a los pueblos originarios³. La incompreensión cultural, azuzada por el afán de conquista, puso a las Escrituras como excusa para lo que sería el genocidio de los pueblos originarios de América. En ese contexto la Biblia fue una Biblia cerrada, que actuó más como símbolo de poder o artefacto cultural que para dar contenido doctrinal a la tarea evangelizadora.⁴ En la corte española Ginés de Sepúlveda fundaba el derecho de conquista de los monarcas españoles en textos bíblicos, especialmente en los episodios de la entrada de Israel en Canaán, en el episodio de Jueces sobre la represión de la tribu de Benjamin y en las guerras de los Macabeos⁵.

La situación en las tierras dominadas por los portugueses no era muy distinta. En lo que hoy es Brasil, la Biblia estuvo prohibida por más de tres siglos. No figuraba en la lista de los libros autorizados por la corona de Portugal para entrar en territorio colonial. Sólo a mediados del siglo XIX su lectura fue permitida en ese país. Con todo debe contarse como excepción el hecho de que durante algún tiempo se establecieron en el actual territorio norte de Brasil algunas colonias con presencia protestante, que practicaron su culto y traían sus Biblias. Hubo un intento de colonización con participación hugonote (1555-1560) y otro holandés (1624-1655). Pero finalmente fueron expulsados, perseguidos y después de años de huída algunos de ellos encontraron la muerte a manos de los tribunales de la Inquisición en Lima.

Hubo, por cierto, excepciones, que reivindicaron la necesidad de una evangelización respetuosa de las gentes indígenas. Entonces la Biblia adquirió otro significado, porque ya no fue ese libro entregado sin explicación, sino abierta en manos de frailes como Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas y otros, y resultaba

² Hay distintos relatos de este episodio, que varían en ciertos detalles, pero que todos consignan el lugar fundamental que tuvo el hecho de la entrega de la Biblia al Inca y su desconocimiento de lo que es un libro, su sentido y función, y menos aún su condición de objeto sagrado.

³ El texto del Requerimiento español puede verse en <http://es.scribd.com/doc/403661/Requerimiento-La-Conquista-en-America-Monarquia-Espanola>. En su primer párrafo se pone de manifiesto como los conquistadores se adjudicaban una intención civilizatoria como justificación del genocidio y sobre el final se comprueba el mecanismo de culpabilización de la víctima.

⁴ En la toma del poder en Bolivia por parte de Jeanine Añez y su banda varios siglos después (2019), puede verse una escena que nos puede recordar esto: Una inmensa Biblia cerrada en sus manos, y una proclama en la que decía que "la Biblia vuelve al Palacio". Puede observarse en <https://www.youtube.com/watch?v=3POyhLPXs9s> (Nota agregada).

⁵ *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*; Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Edición digital a partir del Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 21 (1892), pp. 257-369. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo.

crítica de la propia misión⁶. Pero fueron eso, excepciones, y la sed de oro dominó el periodo y aún la empresa evangelizadora y la mentalidad eclesiástica⁷. Como experiencia de misión el cristianismo quedó atado a un genocidio. Otras empresas imperiales en otros continentes, y no solamente de la España católica o el Imperio portugués, sino también de otras naciones y de otras confesiones cristianas obraron de manera que resultan similares. Aunque nuevamente podrán señalarse excepciones de convivencia pacífica entre algunos colonos migrantes y las poblaciones originarios, como fueron los primeros tiempos de la llegada de los puritanos a América del Norte (aunque luego esa convivencia se volvió conquistadora) o las colonias galesas en la Patagonia argentina.

La Biblia formó parte luego de otras situaciones. La misma Biblia (junto con bulas y otros documentos eclesiásticos) era citada por una y otra parte en las controversias teológicas y jurídicas sobre el derecho de conquista, la naturaleza de los habitantes de estas tierras, y el lugar de la Iglesia en esta empresa, en las mencionadas disputas de Sepúlveda, de las Casas, Victoria y Suárez. Más adelante el mismo Tupac Amaru recurre a textos bíblicos, como por ejemplo a la experiencia del Éxodo, para justificar su rebelión ante el poder español y los abusos de los regidores y encomenderos. Es decir, un “hijo de la misión” (había sido educado por los jesuitas) recupera las Escrituras para oponerse a los resultados de la propia empresa misionera.⁸ Se podrían citar otros episodios en esta misma línea. En este contexto misionero, marcado por el conflicto y la violencia de la conquista, inseparable en la práctica histórica de la misión evangelizadora en el continente, la Biblia se volvió objeto y parte de la controversia.

La misma presencia y lectura de la Biblia en territorio americano era objeto de debate, ya que la Inquisición demarcó quienes podían hacerlo y qué Biblias podían leerse. Los distintos tribunales inquisitoriales en el continente persiguieron a quienes introducían Biblias “de contrabando” y la tenencia de Biblias no autorizadas era delito que podía pagarse con la muerte. Muchos ejemplares de la Biblia conocieron la hoguera en Lima, México o Nueva Granada. No se crea que solo fueron episodios de pasados lejanos o de tiempos de conquista. En tiempos relativamente recientes, durante la dictadura de 1976-1983 en Argentina, por ejemplo, se prohibió la circulación de la llamada “Biblia Latinoamericana, edición pastoral”, incautándose ejemplares y quemándolos públicamente, por orden de algunos episcopados, con apoyo del poder militar⁹.

Posteriormente, y tras las revoluciones emancipadoras de las colonias españolas, para convertirse en naciones independientes, una nueva misión evangelizadora vino de la mano de las iglesias evangélicas. No fue un proceso lineal y sencillo. Pero sí puede señalarse que tanto José de San Martín como Bernardo O’Higgins y Simón Bolívar permitieron la labor de educadores protestantes que utilizaban textos bíblicos en sus

⁶ Ver: Néstor Míguez: “Lectura Latino Americana de la Biblia: experiencias y desafíos” *Cuadernos de Teología*, año 2001. (en esta misma página)

⁷ Ver, por ejemplo, el estudio de Gustavo Gutiérrez: *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*. Lima – Perú: Ediciones CEP, 1989.

⁸ Puede verse algo de esto en mi artículo: “Contexto Sociopolítico de los estudios poscoloniales en América Latina” (en este mismo sitio, pp.5-6)

⁹ Un estudio detallado de estos temas en Daniel Bruno y Néstor Míguez: “Historia de la Biblia en América Latina- De la Conquista a la Emancipación” e “Historia de la Biblia en América Latina- De la Emancipación a la actualidad”. En *The New Cambridge History of the Bible, Vols. 3 y 4*, respectivamente. Cambridge University Press.

cartillas.¹⁰ Esto duró durante los primeros años de las revoluciones, volviéndose a prácticas más restrictivas posteriormente.

Pero pasado algún tiempo, las corrientes liberales abrieron el camino a la libertad de cultos y así ingresaron, a partir de mediados del siglo XIX, las primeras migraciones y misiones evangélicas. Estas aparecieron también como una nueva corriente civilizatoria. Para citar un ejemplo, Domingo F. Sarmiento, autor del libro “Civilización o barbarie” trae para su proyecto educativo maestras norteamericanas, la mayoría de las cuales se habían formado en colegios metodistas. También P. Varela, en Uruguay, se nutre de docentes evangélicas¹¹. Se inician en la región las “escuelas dominicales” que hacían de las historias bíblicas y de la memorización de textos bíblicos su eje didáctico.

Por cierto que aquí el texto bíblico se presentaba abierto y se incitaba a su lectura. Pero esa lectura venía ya condicionada por el sesgo que había tomado en las fuentes misioneras, principalmente en Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica. Fue una lectura “de los misioneros”. No estaba exenta, tampoco en este caso, de intereses culturales y políticos, cuando no, indirectamente, económicos. El desarrollo del capitalismo acompañó esta fase, y si bien su impacto religioso a nivel popular fue menor del esperado, no por ello dejaba de ser expresa su intención de ser una “fuerza modernizadora” para combatir el oscurantismo, sea de las religiones originarias tanto como del catolicismo dominante. Junto con el celo evangélico se quería traer una actitud política y cultural permeable a los intereses de las potencias que comenzaban a imponer su dominio en esta parte del mundo¹². Esto último se logró en gran medida; la evangelización, apenas.

Unos años más tarde vendrán otras misiones que harán de la tarea de los colportores bíblicos el eje de su labor misionera. En este caso predominó una lectura del texto neotestamentario desde una teología conversionista, basada fundamentalmente en su interpretación del final del Evangelio de Mateo como mandato evangelizador y una teología del sacrificio vicario, cuando no inficionada de una concepción milenarista o de dispensacionalismo (como en el caso de las misiones de los hermanos de Plymouth [Hermanos Libres]). Gran influencia tuvo, en ese sentido, ya en el segundo tercio del siglo XX, la llamada “Biblia Anotada de Scofield”, que alcanzó gran difusión en el continente, entre los grupos evangélicos, incluso en aquellos que no provenían de la raíz dispensacionalista. El ir a la iglesia llevando en la mano la Biblia (y en algunos casos junto con el Himnario) era la marca distintiva del ser evangélico. La Biblia abierta se transformó en un símbolo evangélico, contrapuesto a las imágenes de los santos o las vírgenes del catolicismo. Incluso el nombre de muchas denominaciones incluye la palabra Biblia o Bíblica.

Una mención especial merecen, por la influencia que tendrán posteriormente, las misiones pentecostales, que han compartido muchas de estas características, sumadas a otras prácticas que impactaron la religiosidad popular. En realidad, el primer

¹⁰ El caso paradigmático es el de Diego Thomson (James Thompson), quien además repartió Biblias, Nuevos Testamentos y porciones en todo el continente, con la anuencia de los mencionados libertadores, tradujo porciones a lenguas de los pueblos originarios y estableció sociedades Bíblicas en varios lugares del continente.

¹¹ Cabe destacar el papel fundamental que jugaron mujeres de fe evangélica del propio país como educadoras. Por mencionar las más destacadas, Juana Manso y Cecilia Güelfi.

¹² Ver, por ejemplo: Jean-Pierre Bastian, *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*. México, DF: Ediciones CUPSA, 1990.

pentecostalismo latinoamericano no viene de misiones pentecostales, sino de experiencias pentecostales en iglesias misioneras, como fue el caso emblemático de la Iglesia Metodista Pentecostal en Chile (1910). Las misiones pentecostales llegaron a partir de esa fecha, formaron sus comunidades, pero también muchas de ellas se internaron en el mundo indígena. Estas agencias no estaban necesariamente vinculadas a las grandes denominaciones que participaron de los congresos misioneros de Edimburgo (1910) o de Panamá (1916). Así, por ejemplo, aparece una agencia misionera “Go, ye!”, que se conoció en estas tierras como “Id”, en clara alusión a Mt 28: 19. Grupos relativamente recientes, pero urgidos por una comprensión de la premura de la misión tomaron sobre sí la carga de “llevar el Evangelio a todo el mundo en esta generación”, que había sido el lema de la reunión de Edimburgo.

También en este caso el papel de la Biblia se vuelve ambiguo. El énfasis estaba en que “en la Biblia está la salvación”, y se suponía en que era necesario que hubiera una Biblia en cada casa. Pero la falta de alfabetización en algunas regiones, el hecho de que no hubiera conocimiento o práctica de la lectura, especialmente en los lugares pobres o entre los pueblos originarios, le daba a la Biblia otra significación. Así la Biblia tomó nuevamente la forma de un artefacto sagrado: se dan historias del uso de la Biblia por parte de médicos autóctonos, para apoyarla sobre las partes dolientes de enfermos con intención curativa, la práctica de poner la Biblia en la cabecera de la cama para ahuyentar los malos sueños, o incluso de quemar hojas de la Biblia y hacer que se aspire el humo como terapia milagrosa. La misión carcelaria conoció una demanda de Nuevos Testamentos... sin embargo, en algunos casos sus hojas de papel fino servían para liar los cigarrillos de la marihuana introducida subrepticamente... Como puede verse, la Biblia conoció muchos usos insospechados en la misión.

Por otro lado, los motivos espurios que acompañaron a la misión cristiana de raíz evangélica han sido ya revisados y criticados como para demorarnos demasiado en ello, aunque no ignoramos su importancia. Como continente que ha sido preferentemente “campo de misión”, blanco de distintas empresas misioneras, somos particularmente sensibles a sus implicancias. Cómo contribuyó a la colonización de las mentalidades, y más de una vez encubriendo directamente operaciones de inteligencia y empresas neocoloniales es un dato tristemente cierto para más de una agencia misionera, o de grupos que se hicieron pasar por tales. Ello no quita la validez de cientos de miles de vidas transformadas por su Palabra, a lo largo de todos estos siglos, desde el mismo Bartolomé de Las Casas hasta quienes, en situaciones de marginalidad y pobreza, de violencia y opresión han encontrado en su mensaje fuerzas, consuelo, renovación y esperanza.

El lugar de lectura

Este breve e insuficiente repaso de la historia de la Biblia en la misión en América Latina nos lleva a puntualizar ciertas cuestiones hermenéuticas. Lo primero que quiero señalar es justamente lo que significa el lugar de lectura de los llamados “textos misioneros”, siendo, como dije, el final del Evangelio de Mateo el más usado en ese sentido. Un lugar de lectura que, en el caso de la misión, se transforma rápidamente en un lugar desde el cual se emprende la acción, un lugar de decisión y agencia. Para decirlo sencillamente, el mandato de ‘id y haced discípulos’ fue dicho a once hombres humildes y dubitativos, sorprendidos en un ámbito rural perdido en las inmensidades de un imperio que les era hostil. Estos fueron los discípulos que lo recibieron y que debieron cumplirlo a costo de persecución, cárcel, tortura y la propia vida. Pero ese mismo mandato resulta distinto si es leído desde los poderes de una potencia imperial, y que para ello usará toda su fuerza, sus armas y herramientas de dominio, y que en cumplimiento de esa supuesta

misión la iglesia se vale de la protección de un poder que persigue, encarcela o desprecia la cultura y vida de otros. Lo que en un caso es un desafío a un grupo débil e incipiente para llevar una propuesta de vida frente al poder crucificador del Imperio, en el segundo es visto como una eterna autorización de conquista, la justificación de la expansión e imposición de su poder.

Tampoco la recepción es la misma: no transmite el mismo mensaje un predicador peregrino que vive humildemente y acompaña el modo de vida con aquellos con quienes comparte su fe, como lo fueron los primeros predicadores cristianos según el mandato de Lc 9:2-3 y par., que quien lo trae bajando de un buque de guerra, acompañado de tropas armadas, o quien se hace anunciar con carteles inmensos y se hospeda ostentosamente en hoteles de cinco estrellas, o quien desciende de un avión particular, rodeado de boato y adornado de oros, y despliega los símbolos de la autoridad infalible. Las palabras podrán ser las mismas, el mensaje no.

Los textos misioneros leídos desde el no-poder, desde la debilidad, suenan como un mensaje que restituye la dignidad amenazada, que devuelve la confianza en el sentido de la misericordia divina hacia los humildes, afirman el poder de la vida sobre la muerte injusta. Así aparece el enunciado de la propia misión de Jesús cuando repite las palabras de Isaías (Lc 4: 18) y fácilmente puede verse en la continuidad del relato que ello le trae persecución y riesgo, que finalmente se concretará en la cruz. Ese crucificado que vence a la muerte será el centro del mensaje evangelizador, pues eso es lo que recibieron aquellos once en Galilea. O, según Juan 20: 21-23, es la fuerza del Espíritu que permite el mandato consolador del perdón de los pecados. Entonces el envío asume otra dimensión, puede ser comprendido como alternativa a las experiencias y poderes opresivos que la soberbia religiosa aliada al poder imperial arrojó sobre ellos, o la fuerza reparadora del Espíritu que da vida.

Solo cuando los pobres, los humildes, las víctimas del despojo y el prejuicio resignifican el mensaje para transformar su dolor en esperanza, para recuperar sentido y gozo, para anticipar el tiempo mesiánico como tiempo de plenitud, para sentirse fortalecidos y desafiar a la injusticia, la misión se ha convertido en evangelización, en poderosa buena nueva. Para ello, los textos bíblicos tienen que hablar a las problemáticas cotidianas, y mostrar su potencial transformador. No es la Biblia del misionero la que convierte, la imposición del mensaje sea por la fuerza hegemónica o por la amenaza espiritual. Evangelio (buena noticia) es la compleja reelaboración del mensaje desde el subsuelo de la humanidad esclavizada que clama por su dignidad. Allí Dios mismo se hace "misionero", se acerca al humano esclavizado para redimirlo (Éx. 3:6-9). El Dios misionero se vació a sí mismo y asumió la forma del esclavo para mostrar la humana libertad del esclavo (Flp 2:6-11)¹³. Esa será la diferencia entre el barniz religioso impuesto por el pincel colonizador y la potencia liberadora de la disposición mesiánica.

El contexto misionero hoy

No podemos intentar aquí un diagnóstico acabado de la situación latinoamericana como para presentar un análisis de la realidad continental. Por otro lado estamos ante coyunturas tan cambiantes que este texto se volverá viejo antes de tiempo si nos atamos a un examen de los componentes políticos que hoy se reparten la escena continental. Vamos a intentar, en cambio, una presentación del campo religioso que nos permita

¹³ Ver mi comentario a este texto en: "La libertad de ser humano. Lectura de Filipenses 2:6-11 como canto liberador". En *Los caminos inexhaustibles de la Palabra. Homenaje a J. S. Croatto en su 70 aniversario*, AA.VV., Lumen-ISEDET, Buenos Aires, 2000.

insertar la posterior propuesta de lectura de las Escrituras de manera que sea pertinente a la tarea misionera de la Iglesia hoy en el continente.

Por ello cabe aportar elementos para una reflexión sobre las transformaciones de la religiosidad que se producen en las mutaciones culturales que se están dando en nuestro tiempo, donde se comprueban una multitud de traslados, que no son solo de espacios geográficos como en el caso de las migraciones, sino que además implican un cambio de escenario cultural, de prácticas, de identidades, de vínculos. Las migraciones internas en los países y a nivel continental, tanto como la globalización cultural, han puesto en contacto y difundido a escala mundial elementos que antes eran propios y circunscriptos culturalmente a un lugar, a un espacio acotado¹⁴. El panorama religioso, entonces, se ha modificado en acuerdo a estos mismos cambios, por los nuevos contactos tanto físicos como virtuales, por la difusión de formas y prácticas religiosas a través de los medios de comunicación, así como la mercantilización de la cultura, incluyendo los bienes simbólicos tradicionalmente vinculados a la religión transformados en objeto de consumo.

Esto es más cierto aún en las religiosidades populares, pues su vínculo con el contexto cultural inmediato es mucho más íntimo que en las religiones sistematizadas en pautas formales controladas y centralizadas. Por cierto caben, y de hecho hay, estudios etnográficos que permiten apreciar como este entrecruzamiento de medios culturales van modificando el imaginario religioso de nuestros pueblos. Influyen también las migraciones que reubican el imaginario religioso de los migrantes, pero también su impacto en la sociedad receptora (a veces a su pesar). En todo traslado o migración, en todo entrecruzamiento transcultural (a veces dentro del mismo espacio social y demográfico) las simbólicas se resignifican, se reorganizan los espacios, se negocian las identidades. Allí se da un cierto contrato de convivencia así como, en concomitancia, aparece en muchos casos la exacerbación del prejuicio, no excluyente de ciertas marcas de violencia, de subalternación. En ese sentido también las formas de la religiosidad, así como las personas, se “convierten”, se modifican, son leídas en diferentes claves por los sujetos participantes, sea tanto positiva como negativamente.

Lo religioso aparece así como un campo de fluido alcance, dentro de las diversas expresiones de lo cultural, siendo parcialmente marcado y enmarcado por formas de control, subalternización y distribución de recursos, que halla su correlato en lo político, en los juegos de poder y no-poder, en las estrategias de resistencia y anticipación de distintos sectores sociales en pugna. Es un campo de encuentro y conflicto, donde se dirimen simbólicas proyectivas que activan la vida social. Lo religioso forma parte, entonces, de la lucha de las interpretaciones, de la valoración de las simbólicas que organizan la vida social. Así se distinguen las formas de lo religioso reconocidas y

¹⁴ En realidad, estos contactos son puesto de relieve por la llamada globalización, pero el traslado de masas humanas y los fenómenos de síncretismo cultural que ello significa es muy antiguo, y habría que contar desde la presencia aria en la India, la diáspora israelita, o los galos en Asia Menor, entre muchos. En América latina, las sucesivas oleadas poblacionales que ocurrieron con la conquista y las posteriores y variadas migraciones, y que se dieron por millones (a principios del S. XX había en la ciudad de Buenos Aires más extranjeros que nativos). Lo que de alguna manera se ha alterado es que en la época colonial eran las potencias coloniales o los empobrecidos países europeos los que producían emigración, mientras que ahora se han vuelto, a su pesar, también receptores. La cantidad de migrantes en proporción a la población no ha cambiado tanto como la dirección de las migraciones, y esto es lo que resulta novedoso, y en algunos casos molesto, para ciertos estados. Ver, por ejemplo, los datos que aporta Néstor García Canclini en *La globalización imaginada*. México – Buenos Aires – Barcelona: Paidós, 1999.

canónicas en función de posicionamientos e intereses, dentro del mismo campo religioso, de otras que, por el contrario, son descalificadas, secundarizadas por las políticas culturales dominantes, pero que de alguna manera presentan una ubicación y modo de ser alternativo. O, en ocasiones, por el contrario, ciertas religiosidades populares o alternativas son cooptadas, difundidas y mercantilizadas por los medios de comunicación hegemónicos como forma de una propaganda que las desnaturaliza, las instala para el consumo de lo exótico.

Así, las distintas formaciones sociales han buscado reglar lo religioso, justamente por su posibilidad como cohesionante social o, por otro lado, dada su potencial conflictividad. Las diferentes formas de misión que se han dado históricamente en el continente pueden ser catalogadas también desde este punto de vista, y así veremos misiones que han fortalecido las fuerzas dominantes, otras que han participado en las disputas de hegemonía, otras que se expanden rápidamente en el campo popular, las que son formas encubiertas de protesta social o de asumir la marginalidad, algunas que apuntan a la responsabilidad social y quieren transformar su entorno mientras otras proponen un desinterés por “las cosas del mundo”. Cada una de ellas, al menos las de origen cristiano, fundamentará su posición a partir de una manera de interpretar los textos bíblicos.

Religiosidad y secularización

En este contexto cabe aclarar la significación que toma el proceso de “secularización”. Es evidente que el secularismo positivista que dominó el panorama filosófico y de las ciencias sociales en Occidente, y que se proyectaba como el futuro universal, no puede sostenerse como se pensó primeramente. Finalmente no hubo tal muerte de Dios ni desaparición del pensamiento religioso, ni la humanidad dejó de lado la búsqueda de lo trascendente. Pero ello no significa que debemos, como hacen algunos autores posmodernos, pensar que “la religión ha vuelto por sus fueros” o que asistimos a “la revancha de Dios”, y menos considerar que ese es un factor facilitador y oportunidad misionera sin más. El panorama religioso que se presenta hoy difiere mucho del mundo sacral que precedió a la modernidad. La secularización no ha significado la muerte de la religión o su relegamiento absoluto al mundo de lo íntimo, como se había postulado, pero es innegable que algo ha cambiado. Estudios sociales y encuestas muestran que no ha disminuido “la cantidad de religión” en el planeta. Pero sí que ha cambiado el modo de su vigencia y presentación a escala mundial.

Efectivamente, todo depende de cómo concebir hoy ese proceso que se ha llamado de secularización. El crecimiento del cristianismo en Corea del Sur o en el África al sur del Sahara, o la presencia islámica en Europa y Norteamérica son, al mismo tiempo una desmentida y el resultado de un proceso particular de secularización, es decir, de la modificación de las relaciones entre estado y religión, entre espacio y cultura. Pero para ello tendremos que reconocer que lo secular (que es distinto de la idea de lo profano o de la desacralización) ha tomado un camino distinto del profetizado por los filósofos del descreimiento.

Si bien la creencia no se relega al ámbito de lo íntimo y sigue expresándose en fuertes y poderosas manifestaciones públicas, los modos de apropiación y expresión de su simbólica están sometidos a nuevas fuerzas globales. Pesa mucho la influencia de los medios de comunicación social, y los nuevos métodos misioneros y especialmente de ciertas corrientes evangelizadoras que se han posicionado hábilmente en este nuevo panorama tecnológico. Pero estos medios no son neutros, sino que aparecen ligados a los modos en que se organizan las relaciones económicas y políticas, que, con escasas

salvedades, no lo hacen guiadas por las fuerzas de lo religioso, ni bajo la tutoría de las iglesias. Si bien no se puede negar que las organizaciones religiosas conservan cierto poder de incidencia social, en la cotidianeidad de sus fieles los modos de pensar y obrar, incluso en materia de lo religioso, están marcados por otras influencias, por los *habitus* sociales como así también por la cultura mediática, aún en aquellos lugares que parecen lejanos de los centros urbanos. Esto es cierto en casi toda la extensión de nuestra América, con pocas excepciones.

Los procesos de surgimiento de nuevas configuraciones religiosas tanto como las formas de reafirmación de las antiguas se explicitan y negocian en nuevos panoramas y correlaciones de fuerzas. Todo el mundo cultural, y el religioso en particular, es secularizado en el sentido más estricto de la palabra: se adapta a las necesidades y al *ethos* del siglo, está envuelto en sus tecnologías, se difunde por sus pautas de consumo y se espectaculariza como el conjunto de las relaciones sociales. En ese sentido, el pluralismo religioso que hoy encontramos, si bien es un dato que desmentiría la secularización, es al mismo tiempo su afirmación por otra vía. Creencias religiosas muy distintas se parecen enormemente a la hora de instalarse socialmente.

Es que la pluralidad religiosa misma es una muestra de la secularización. Solo en la medida en que la opción religiosa deja de ser una atribución del estado y pasa a ser una entidad de la sociedad civil, cuando pasa de la esfera institucional al ámbito de la subjetividad, sea individual o grupal, o incluso la subjetividad compartida de una comunidad étnica, sea en su propia tierra de origen o trasplantada, recién allí puede pensarse la diversidad como una posibilidad. Previamente, la diversidad religiosa solo podía ser considerada como protesta y rebelión, como hemos visto en la época colonial.

Es cierto que la religión ha dejado de ser, en la mayoría de las naciones de nuestro continente, un resorte del Estado, que en muchos casos se declara “laico”, sea en teoría o en la práctica. Pero ello no significa que ha dejado de ser una cuestión y fuerza de la sociedad política, a través de partidos religiosos o agrupaciones religiosas que buscan incidir en lo político.

En ese sentido, sí se puede decir que el fenómeno de la globalización es a la vez producto y tributario de esta relativa autonomía institucional que Occidente produjo en su esquema de relación entre lo religioso y el poder político, que es lo que llamamos secularización. Pero ello no ha significado la desaparición de la religión y la religiosidad como agencia activa en las sociedades. Las religiones son toleradas en cuanto aceptan el *ethos* impuesto por la cultura dominante, pero denostadas o incluso perseguidas si muestran su arista de rebelión, su fuerza cuestionadora, en cualquier sentido que sea. Así, las empresas misioneras “salen a competir” entre sí y con otras fuerzas. Esto es particularmente evidente donde la globalización ha generado diversas y contradictorias fuerzas migratorias.

En ese sentido, América Latina, que es la región que nos interesa considerar, presenta un panorama complejo y disímil, con espacios altamente secularizados (como son, preferentemente, los grandes centros urbanos) junto a ámbitos donde la religiosidad sigue guiando y sosteniendo la vida social (que son ubicuos, ya que constituyen verdaderos enclaves que pueden encontrarse en todos los sectores sociales). La discusión de leyes como la de divorcio, en diversos países del continente, la influencia católica en la educación pública, o el debate que precedió a la aprobación de la ley de “matrimonio igualitario” (casamiento de parejas del mismo sexo) en Argentina, o de la interrupción legal del embarazo en el Distrito Federal de México y en Argentina, son una muestra de ello, de la tensión, conflicto y diversidad, de la “arritmia”, de la secularización continental.

Esto pasa especialmente con las poblaciones originarias de lo que hoy llamamos América Latina: la situación de opresión a las que fueron sometidas a partir de la conquista y ocupación las arrojó a situaciones de mayor pobreza económica y subordinación política. Sin embargo, sus saberes ancestrales no fueron extinguidos, pese al genocidio. La riqueza de sus míticas y simbólicas, su conocimiento del medio natural y sus posibilidades, los modos de su organización social están lejos de haberse extinguido o de carecer de valor propio, aunque sin duda fueron afectados por la situación de subordinación al poder imperial y despreciados como saberes canónicos por los gestores de la cultura de los grupos dominantes. Incluso fueron tildados de demoníacos, sea por los antiguos conquistadores o por los misioneros del evangelismo nordatlántico. Esa riqueza de experiencias de los primitivos habitantes de estas tierras sobrevive (aunque muchas veces ocultas en las religiosidades sincréticas) en la propia tierra, pero también acompañan a sus gentes cuando migran o son desplazados. Algo similar podría decirse, con sus significativas variantes, de otros grupos insertos en la "cultura popular", desde la influencia cultural de las poblaciones de origen africano, traídas bajo el ominoso tráfico de esclavos, hasta las migraciones (a veces literalmente escapadas) de poblaciones hambreadas de Europa, desde españoles a polacos que llegaron en sucesivas etapas a distintos lugares del continente, o de los migrantes asiáticos. Claro, que en estos últimos casos se produce la diferencia: mientras estos son migrantes introducidos a un nuevo medio, los pueblos originarios son cautivos en su propia tierra: el escenario cambió bajo sus pies.

Así, la cultura popular se da por procesos de síncretismo y agregación. Para citar un ejemplo de otro campo (aunque con influencia en los ritos religiosos), esto puede comprobarse en la música popular. Sea en el tango o en la cumbia, en el samba o el landó peruano, la influencia africana es innegable. Aunque, por otro lado, el muy europeo acordeón, para no recaer en la guitarra española, tiñe con sus sonos mucho del folklore de esta parte del mundo. O el charango andino, el "cuatro" venezolano o el "nviqué" de los Qom (tobas) muestran la fusión de antiguas tradiciones europeas en nuevos instrumentos. Y más recientemente, se pueden ver los teclados electrónicos y las baterías rockeras junto a los güiros y panderos poniendo un timbre particular que se aúna con lo vernáculo en la música de los bailes populares. No solo los instrumentos, también los ritmos y corrientes musicales muy diversas marcan su influencia. Toda esta variedad y riqueza musical suele integrarse en la ritualidad religiosa, incluso en las expresiones populares de los cultos canónicos, como puede verse en peregrinaciones, en muchas celebraciones en iglesias católicas en sectores populares o en las congregaciones pentecostales.

Y así como en lo musical, también en otros aspectos y campos culturales puede apreciarse, especialmente en un continente demográficamente variopinto como es el nuestro, un amplio y abigarrado entrecruzamiento de influencias culturales, que en algunos casos ya son prácticamente genealógicamente indistinguibles. En América Latina la globalización ha comenzado ya hace varios siglos, tanto con sus entrecruzamientos culturales como con sus imperialismos económicos y políticos y la ya anotada influencia (incluso ideológica) de los medios de comunicación masiva al servicio de los poderes hegemónicos. Así, incluso algunas de las distintas propuestas religiosas se hacen una mercancía de consumo masivo, y como tales son productos presentados por industrias culturales que las elaboran en base a concepciones de mercado. Pero no por eso debe confundirse el sincretismo religioso construido comercialmente en la posmodernidad, visible en las religiosidades tipo "Nueva Era", o la Cientología, o incluso en ciertas propuestas de evangelización masiva construidas en base a técnicas de marketing (incluyendo shows con artistas populares) y promocionadas desde la globalización

consumista, con ese otro fenómeno que son los sincretismos emergentes de los cruces poblacionales.

Pero luego de haber hecho esta distinción debe también reconocerse que, con el tiempo, la producción masiva también decanta en lo popular, lo influencia y es integrada a partir de su asimilación por los sectores que generan las culturas subalternas. Son parte de los “materiales de rezago” que entran en las construcciones del *habitat* religioso popular, como ciertos deshechos del consumismo capitalista forman parte de las casillas y ranchos de las villas de los excluidos. En el plano religioso, las estructuras eclesiales formales y los cultos reconocidos influyen en las producciones de la religiosidad popular, en maneras y grados disímiles según condiciones y contextos, mientras que las religiosidades populares, a su vez, condicionan las prácticas de las mismas instituciones canónicas.

A partir de esta pluralidad y variedad ambigua, incluso contradictoria, de los materiales y utensilios físicos y simbólicos con que se construye la cultura popular, surgen los elementos tanto de adaptación como de resistencia. Ni la lectura funcionalista que cree ver mayormente procesos de incorporación y cohesión en la construcción cultural, ni los románticos acríticos de los populismos que consagran todo lo popular como auténtico y resistente, aciertan en estos casos. En sus construcciones sincréticas, en su agregación espontánea, en el decantamiento de las experiencias y aportes de generaciones pasadas, en la sedimentación que dejan las expresiones canónicas y las industrias culturales, en su capacidad de incorporación, asimilación y transformación, de aguante y resistencia, en sus rutinas y creatividad, en sus desesperos y esperanzas, más o menos explícitas, los imprecisos “sectores populares” mezclan los legados de las culturas ancestrales, sus reconstrucciones y memorias, sus afectos y pasiones, su conciencia de lucha y sus búsquedas de mayor humanidad tanto como el desamor que los castiga, la violencia física y simbólica de la que son objeto y reproducen, los prejuicios que hacen a un sentido común formado por las justificaciones hegemónicas. La fe que tienen, o la que adquieren en su exposición a las diferentes misiones, están llenas de estas ambigüedades, es más, la constituyen, aunque a veces quedan ocultas a los dirigentes religiosos que las condenan.

Muchas veces, en la experiencia pastoral, se ven aflorar en convertidos evangélicos viejas creencias populares, ritos o prácticas que cualquier teólogo letrado calificaría de superstición. Y sin embargo, allí están, y eventualmente afloran, a veces disfrazadas, incluso, con lenguaje evangélico. Justamente, porque las culturas populares carecen de parámetros externos a sí mismas en su informalidad, no hay un filtro que las purifique, un criterio unívoco que permita decidir qué es y qué no es. Son lo que son, agregados sincréticos, cargadas de ambigüedad, difícilmente clasificables, esquivas a las sistematizaciones demasiado precisas. Y las religiosidades que la conforman y se conforman en ellas muestran estas mismas características. Y en esa masa polimorfa de significaciones, los sectores, grupos y sujetos populares, colectiva e individualmente, buscan (o renuncian a) darle sentido a sus vidas, recrear sus existencias. Y de allí que la dimensión religiosa integra también esa heterogénea argamasa.

Discernir problemáticas

En este complejo espacio, entonces, nos toca señalar algunos de los problemas que queremos afrontar, a partir de esta historia y esta realidad. Porque la misión, como queda dicho, no se realiza en el vacío ni desde ningún lugar, sino en situaciones concretas y por agentes concretos que son portadores no solo del evangelio, sino de sus propios condicionamientos y tradiciones. O, para decirlo con un marco teórico actual, se

puede abordar el tema misional desde una óptica poscolonial, o mejor aún, descolonizadora o de los estudios de subalternidad. En nuestro caso, observar los sucesos que han jalonado la historia del continente a partir de la inserción de la fe cristiana nos permite discernir algunos ejes desde donde organizar nuestra visión, nuestro discurso, nuestras prácticas.

La sucinta observación histórica con la que abrimos este capítulo nos muestra el camino de la invasión europea en el continente como un recorrido de rapiña y destrucción. Esto no solo en el aspecto material, sino en la misma concepción de la relación humanidad-medio ambiente. Las cosmovisiones indígenas, en su mayoría, sino en su totalidad, veían al ser humano profundamente integrado en la naturaleza, y esta como manifestación de la deidad o deidades. Aún aquellas que una clasificación (hoy vetusta) ubicaría entre las religiones “animistas” invocaban espíritus protectores que ayudaban a regular el equilibrio ecológico. La concepción utilitarista que trajo la cultura conquistadora arrasó tanto con el medio humano como con el medio natural. El primer asombro ante la magnificencia y prodigalidad de estas tierras, en lugar de encender un sentido arcano de respeto hacia la creación, desató la codicia y la lujuria, impulsó empresas explotativas cuya voracidad apenas fue disimulada con excusas teñidas de discurso de fe, cuyo daño nunca fue mensurado ni reparado, cuya agresividad hacia el medio natural nunca fue disminuida hasta el día de hoy. Las siguientes oleadas misioneras, que acompañaron otras empresas coloniales y neocoloniales podrán haber tenido un discurso distinto en lo teológico, pero nunca, hasta tiempos muy recientes y en unos pocos casos, asumieron que la proclamación del Evangelio incluyera el cuidado de la creación como un motivo fundamental, ni siquiera secundario. El afán conversionista hacía ojos ciegos a la depredación que empresas económicas infligían al *habitat* en el que se desenvolvían desde un capitalismo de explotación ilimitada, del mismo signo nacional, cultural e incluso confesional que sus misiones. Hasta que hoy ese nivel de desequilibrio amenaza la vida en el continente, y en este mundo globalizado, a toda la humanidad.

Así un primer eje de lectura que nos impone una revisión bíblica de los fundamentos de la misión cristiana en América Latina exige examinar lo que se proclama y anuncia sobre la relación humanidad-naturaleza, o, para mejor decir, reelaborar una teología de la creación incluyendo al ser humano como parte inseparable de la misma, a tal punto que si la naturaleza sufre y muere, el ser humano sufre y muere con ella. Si misión es proclamar el mensaje bíblico como Evangelio, de qué manera nuestra proclamación se hace buena noticia frente a la destrucción del medio ambiente, frente al envenenamiento de la naturaleza, a la ambición destructiva y la concepción utilitarista que desconoce la integridad de la obra del Dios Creador, incluido en el primer artículo de nuestro credo.

Junto con la apropiación por parte de los conquistadores de los bienes y de la naturaleza misma, con su modo de arrasarla y degradarla, se dio la destrucción de los pueblos. Aún aquellos que sobrevivieron al genocidio vieron hechas añicos sus tradiciones, cosmovisiones, sus divinidades, todos datos de su identidad. Las identidades no son inmóviles, y todos los pueblos van construyéndolas y modificándolas con el paso de las generaciones, con sus tensiones y conflictos internos, por los contactos y luchas con otros pueblos, por sus hallazgos tecnológicos, por sus trueques y comercio, por las sucesivas formas de relacionarse con su *habitat*, por innumerables factores. No es mi pretensión fijar una concepción de la esencialidad de las culturas precolombinas como mitos edénicos. Pero una cosa es cuando un pueblo va modificando sus pautas culturales a partir de sus propias elaboraciones y conflictos, y otra es cuando es arrasado militarmente, su economía vulnerada y sus instituciones destruidas, a tal punto que ya

aquello que les permitía reconocerse en un sentido de pertenencia común es desdibujado y subalternizado. La conquista borró sus territorios y costumbres, denostó sus lenguas y se apropió de su arte, y debieron asumir la religión de los nuevos amos. La síncretismo, en esa experiencia, fue una obligada actitud de supervivencia. Es la reelaboración de lo propio en el lenguaje y la simbólica del otro que se impone. Y esa historia no es solamente la de los pueblos originarios, sino también la de las sucesivas oleadas de migraciones, que aportaron y sufrieron también en este proceso sincrético.

Esto generó las culturas híbridas (híbridas por mezcla, aunque no por infecundas) de nuestro continente. El problema es que ese debilitamiento de la propia dignidad y la dificultad de ser artífice de sus propias significaciones facilitan la opresión y desarticulación de los espacios emancipatorios. Hay pueblo cuando hay posibilidad de generar cultura, de decidir sobre lo que es común. Cuando lo común es conculcado, cuando la posibilidad de deliberar y gobernar le es arrebatada, un pueblo debe reconstruirse desde lo marginal, desde lo excluido, y se hace pueblo en otro sentido: pueblo en resistencia, pueblo en el sentido de la ruptura que ha de recomponerse, pueblo que existe justamente por lo que le es negado. Por ello, recomponerse como pueblos, como entidad política que regula lo que es común y en el conflicto de lo que es común, exige recomponer las formas de identidades, bien que nómades y provisionales, justamente a partir de esa mixtura, de esa pluralidad que ahora se ha vuelto constitutiva, donde confluyen, y a la vez se marginan, una diversidad de tradiciones, intereses, experiencias, resistencias y alternativas creadoras. Si misión es proclamar el mensaje bíblico como Evangelio, de qué manera nuestra proclamación es buena noticia frente a la destrucción de la configuración cultural de nuestros pueblos originarios, de las sucesivas hibridaciones, frente al quebrantamiento de las identidades y vínculos sociales, a sus estructuras de sentido. De qué manera es contribución al forjamiento de nuevas orientaciones, sentidos de pertinencia que confirmen los lazos solidarios, revaloricen lo que es común frente a las tendencias individualistas y privatistas, incluyan lo que excluimos, que le den sentido a lo que parece perdido, que genere la esperanza en medio de la desesperación.

Pero ese sentido de exclusión no ha afectado a todos por igual. El despojo de algunos significó el enriquecimiento de otros. Pero no solo debemos ver la cuestión desde el punto de vista histórico, y lamentar, justificadamente, la forma que tomó la conquista, sino además reconocer sus consecuencias. Y ello significó que el modo imperial se implantó en lo cultural, en lo político y en lo económico. Así, se estableció una forma de entender y gestionar lo económico siempre en términos de enriquecimiento de los poderosos sin pensar en el desarrollo y la vida del pueblo. La pobreza de los más es parte del legado imperial, el descuido de la construcción económica del continente, pensado desde afuera y hacia afuera, y no en términos de buscar el bienestar de la totalidad de la población, menos aún de sus mayorías vernáculas.

No es casualidad, entonces, que América Latina, si bien no es el continente más pobre, es el más desigual. Es en estas tierras es donde se registra la mayor distancia entre la riqueza de los ricos y la pobreza de los pobres. No es casualidad que Brasil haya sido apodado "Belindia", combinando el nivel de vida de Bélgica en los estratos altos, y de los pobres de la India en sus niveles sociales más necesitados. Muchos estudiosos adjudican a esta gran brecha que se abre entre los sectores más afluentes de nuestra sociedad por un lado y por el otro aquellas capas que viven apenas a nivel de subsistencia (y ni eso) el grado de conflicto y violencia que se registra en sus ciudades, la anomia de sus poblaciones marginales, la fuerza de las bandas delictivas. La violencia de la inequidad distributiva se reproduce en otras formas de violencia, incluyendo las que

tomó el terrorismo de estado que soportaron muchos de nuestros países, justamente cuando las élites quisieron asegurar sus privilegios, sostener su sistema de explotación frente al avance de alternativas más igualitarias.

Así, el reclamo de justicia no es solo una cuestión de valores jurídicos y confrontación con la omnipresente corrupción, sino un cuestionamiento de todo un sistema que favorece la inequidad y la explotación, incluso en sus leyes. Es el reclamo de los excluidos, de los que se han quedado sin su parte en el reparto. Es el cuestionamiento de modos de producir, repartir y gestionar los bienes necesarios para la vida. Porque los sistemas que nos han regido históricamente, y los que ahora dominan el mundo globalizado permiten que una parte reducida de la sociedad latinoamericana pueda regodearse en la abundancia al nivel de las élites globales, mientras un sector mucho más extenso de la población padece en la insuficiencia de los bienes y servicios necesarios para la salud, la educación, e incluso el vestido y la alimentación.

A esto hay que agregar la ancestral inequidad de género, la sumisión cultural y social a la que fueron sometidas las mujeres (también, vale reconocerlo, en muchas de las culturas indígenas precolombinas), la discriminación que impuso una estructura patriarcal, un modelo familiar que nunca rigió plenamente para la mayoría de nuestra sociedad pero que era planteado como el ideal mediante el cual se medía la posibilidad de los diferentes. Los varones disfrutaban de pautas de conducta sexual que jamás permitirían a sus mujeres, y la vida pública (es decir, la participación en la esfera del poder político) era su exclusividad hasta hace unas pocas décadas. Si misión es proclamar el mensaje bíblico como Evangelio, de qué manera nuestra proclamación es buena noticia frente a la pobreza, a la inequidad, al dolor del excluido, al clamor del oprimido, a la angustia del que ha sido privado de lo necesario para su vida, para alimentar a sus hijos e hijas, reparar las injusticias y exclusiones basadas en el género. Buena noticia será el derecho a vivir la propia sexualidad sin la imposición de los esquemas paternalistas que la han condicionado por siglos. La misión, en este contexto, debe preguntarse de qué manera su mensaje y acción confrontan la violencia que sufren las mujeres explotadas, las poblaciones discriminadas, las víctimas de los desplazamientos, los injustamente encarcelados. Debe plantearse cómo nuestro mensaje se hace parte de la lucha por una sociedad que contemple la vida de todos y todas, el respeto por las diferencias en un marco solidario, un reparto más equitativo de los bienes y una participación activa de toda la población en las decisiones que nos afectan.

¿Es posible cambiar nuestra historia en ese sentido? ¿Acaso no podemos ver como las fuerzas dominantes han logrado, una y otra vez, cortar los procesos populares, imponer su voluntad, cooptar y coartar las iniciativas para una sociedad más justa y una vida digna para todos y todas? El breve repaso de la historia que brindamos pareciera repetir una y otra vez, bajo distintas formas, los mismos esquemas, ciclos en donde los esfuerzos misioneros aparecen alineados con los poderes opresivos, a veces voluntariamente, a veces en forma indirecta o incluso ingenua. Los “tiempos normales” son los tiempos del dominio, de las potencias hegemónicas que se han turnado en ocupar y explotar al continente al imponerle sus sistemas e intereses, desconociendo el sentir y la voluntad de sus pueblos. Lo instalan desde un discurso dominante a través de sus poderosos medios de comunicación, hablan de una única forma de organizar la sociedad, aquella que ellos dominan y con la que dominan. Nos dicen que la historia ha llegado a su fin, que solo podemos esperar cambios tecnológicos que permitirán reforzar sus designios. Y si alguien quiere algo distinto, bueno, para ello están las guerras preventivas con sus esperables “daños colaterales”.

Ese sentido de una historia sin alternativas, de una linealidad del poder, de lo inescapable del designio de nuestro destino de secundones se ha predicado tanto que llegamos a creerlo nosotros mismos y a despreciar nuestros propios logros, a habitar bajo la “maldición de Malinche”. No hay lugar para el cambio, para lo nuevo, para la creación de la alternativa que genere esperanza. ¿Es posible un tiempo de libertad, no de la libertad de los mercados, de la libertad del zorro en el gallinero, como dice el refrán popular, sino una libertad que contemple a la vez el servicio al prójimo como mandato supremo (cf. Gál 3:13-15)? ¿Pueden los tiempos que vivimos ser cambiados en nuevos tiempos, donde se avizore un nuevo sentido de la vida humana, entendida en el conjunto de lo creado? Se necesita descubrir una nueva forma de relacionarse, donde las asimetrías del poder sean disueltas en una potencialidad creativa, en vida abundante. Si misión es proclamar el mensaje bíblico como Evangelio, de qué manera nuestra proclamación es buena noticia frente a las rutinas opresivas, a los tiempos impuestos, a la historia lineal, a la idea de un eterno retorno opresivo, la absurda acumulación y desigual participación en los bienes que hacen a la vida. Cómo podemos llevar la noticia de que el Reino es de Dios, y es para todos los seres humanos, y no la posesión privada de ningún sector o poder particular, ni siquiera el eclesiástico, que la historia humana llega a su fin no cuando lo disponen los abogados del poder inmovilizador, sino bajo la soberanía del Dios de amor. Evangelizar es anunciar que hay lugar para lo nuevo, para lo inesperado esperado, para la irrupción de lo Absoluto en medio de las historias cotidianas, bien que aparezca en su modo débil, en su misterio.

Así, desde este diagnóstico que marca algunas de las condiciones de nuestro campo misionero, es necesario pensar los textos fundantes de las Escrituras. Los textos bíblicos son estímulo y respuesta, testigos del diálogo de Dios con la humanidad, y por ello nos guían e iluminan en el camino a recorrer nosotros, como testigos, a su vez, de ese mismo mensaje en un tiempo nuevo. Nuestra historia nos arroja al menos cuatro desafíos a enfrentar, secuelas de la misión desde el poder: (a) la devastación de la creación desde una visión utilitarista, un afán acumulativo y una insaciable sed de riquezas con que el sistema económico dominante y ciertos sectores privilegiados degradan la naturaleza hasta amenazar la misma subsistencia de la vida; (b) el quebrantamiento del sentido de pueblo, de las posibilidades de construir identidades de referencia, de ser gestores del propio devenir, de asumir la tensión de los conflictos propios desde la participación en lo que nos es común; (c) las injusticias derivadas de una asimétrica distribución de bienes y de los prejuicios instalados, desde un patriarcalismo que margina y desconoce la igualdad de las personas, que somete desde sesgos de género y condena a las mayorías a dolorosas condiciones de vida; y (d) una cerrazón artificial de los horizontes, el discurso del único sistema, del fin de la historia, de la inexorabilidad de los destinos, de la resignación del sentido, de la colonización de las mentalidades y la domesticación del deseo emancipatorio, de la construcción solidaria.¹⁵ El evangelio es apertura a nuevos tiempos, a nuevas posibilidades, a nueva humanidad. Debe anunciar un mensaje de vida y esperanza, en medio de estas problemáticas de una creación cautiva, de pueblos oprimidos, de injusticias y pobreza, de ciclos imperiales y poderes hegemónicos, de discriminación y patriarcalismos negadores. Debe discernir, en medio de tantos gritos e imágenes que nos rodean y acosan, el suave silbo del Espíritu.

¹⁵ Esto es lo que exploraremos en el siguiente capítulo: “La misión evangelizadora hoy: fundamentos bíblicos” (en este mismo sitio).