

# La evangelización imposible\*

J. Amando Robles\*\*

Con frecuencia, los estudios que se realizan en los medios cristianos a propósito de los 500 años de la evangelización de nuestro continente, dan por supuesto que la evangelización de las culturas amerindias fue posible y hasta real, dependiendo el juicio sobre tal supuesto de la posición ideológica cristiana de los analistas. Como es fácilmente constatable, unos gustan de poner el acento en los aspectos no logrados, o solamente alcanzados en algunas figuras, momentos y corrientes minoritarios, aunque proféticos, y otros parten del reconocimiento de que la evangelización, aun sin olvidar sus fallas y lagunas, fue un éxito y es una realidad histórica y cultural.

Unas y otras posiciones no se percatan de lo que, según nuestra hipótesis, es un hecho: la evangelización imposible de las culturas amerindias en lo que tienen de más fundamental, aquello que las constituye como una cultura específica, lo que es su estructura y su alma, su forma paradigmática de ser. Y este es el hecho que en nuestra exposición quisiéramos poner de manifiesto.

El tema nos parece sumamente importante. Si nuestra hipótesis se prueba correcta, no sólo hay que cambiar gran parte de nuestro discurso cristiano y teológico sobre el pasado, lo que concierne tanto a las posiciones que se autodenominan críticas como a aquellas calificadas por éstas de culturalistas, institucionales y triunfalistas, sino que hay que revisar ciertas aseveraciones teológicas tenidas por fundamentales, y ser, igualmente, conscientes de nuestras invisibilidades y límites cuando de nuevo hoy hablamos evangelización, de "nueva" evangelización.

En otras palabras, la importancia de reflexionar a propósito de los 500 años es la de poder hacer más conscientes de nuestra condición y posición como cristianos e Iglesia hoy, de los alcances y límites nuestra acción en el presente. Hay que tener en cuenta que América Latina ha sido un "laboratorio de la modernidad", de posiciones, valores y actitudes que é mantenemos hoy.

Nuestra exposición comprenderá cuatro puntos:

- 1) la Conquista como choque de visiones del mundo,
- 2) naturaleza incompatible de las culturas que encuentran en confrontación,
- 3) la evangelización imposible,
- 4) cuestionamientos a nuestro discurso cristiano ayer y de hoy.

## 1.- Choque estructural de las visiones del mundo la amerindia y la hispánica

Visión del mundo es el núcleo más duro, permanente y estable de una cultura, del conjunto de representaciones y actitudes que los hombres de un determinado tipo de sociedad necesitan y producen para orientarse, comunicarse y actuar en la vida, esto es, las condiciones materiales, sociales y culturales constituyen su mundo.

Así definida, constatamos que las sociedades amerindias tenían su visión del mundo y los conquistadores iberoamericanos, la suya. Dos tipos de sociedades diferentes, con dos visiones del mundo y dos culturas diferentes, que en forma ineluctable entraron choque.

\* Ponencia en la Mesa Redonda Las Misiones en América, con ocasión de la celebración del Quingentésimo Americano. Patrocinaron la U.A.C.A. y el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 5 de octubre de 1992.

\*\* Sacerdote dominico, doctor en sociología, especializado en el campo de sociología de la cultura y de la religión. Recientemente ha sido publicada su tesis doctoral con el título "La religión, de la Conquista a la Modernidad", Editorial Lascasiana, San José, Costa Rica, 1992.

Cuando los autores más críticos hablan de esta confrontación, lo hacen acentuando sobre todo los aspectos gratuitamente crueles y sanguinarios, destructivos y hasta exterminadores que adoptó, por obra y responsabilidad de los conquistadores. Dejando la impresión de que, si tales extremos se hubieran evitado, no sólo se habría evitado el choque, sino también) la desestructuración de una cultura por otra, y las dos culturas se hubieran fecundado idealmente en su mutuo encuentro. En otras palabras, el carácter violento del encuentro sería el factor causal y responsable de la desestructuración de las culturas amerindias.

Nuestra posición a este respecto es que, aun evitado todo lo que de gratuidad hubo en la violencia, en ese momento no se hubiera podido evitar la desestructuración de la cultura y de las visiones del mundo de las sociedades amerindias. El choque cultural era ineluctable, como lo era el "descubrimiento". Es cierto que en éste hubo mucho de aventura, de azar y de contrasentidos. Pero no hay que olvidar que en ningún modo fue el fruto del azar, "sino el resultado de una visión, de un proyecto, de una situación (...) Todo un mundo -desde príncipes a geógrafos, desde hombres de las finanzas a marineros- está en búsqueda de una nueva ruta en dirección al este para buscar especias" (Attali:134). "El mito de un Colón solitario, que logra su objetivo solo y contra todos, debe pues ser abandonado" (Ibidem, 162). Lo ineluctable del choque implica que se trató, no de excesos, corregibles y superables, sino de una incompatibilidad estructural, y por lo tanto del choque de las estructuras culturales más fundamentales y fundantes, más instituidas e instituyentes.

Quienes mantienen las dos posiciones aludidas con frecuencia citan a favor de sus tesis testimonios como los de Montesinos y su comunidad, el de Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, y muchos otros. No sería difícil probar cómo incluso en estos mismos casos permanecía la incompatibilidad estructural de la que hablamos. Hasta el punto de que podríamos formular otra hipótesis más, y es que cuando la incompatibilidad bajó de intensidad, comenzó a presentar fisuras, a ceder y convertirse a la tolerancia, a la comprensión y a la valoración de la cultura "otra", ello ocurrió en la medida en que sus actores protagonistas, como los citados, eran para su época hombres más modernos, esto es, portadores de una visión del mundo más descentrada y analítica, menos presa de la visión central cristiana del mundo en que su sociedad permanecía en gran parte moldeada.

Veamos, a título de ejemplo, el caso de Bartolomé de Las Casas. Es bien sabido cómo él estaba por la evangelización pacífica y hasta qué punto cuestionaba ideas y actitudes comunes a la visión central cristiana del mundo de la mayoría de sus contemporáneos. Pero no cuestionaba su visión cristiana del mundo, su visión occidental cristiano-analítica, la que le permitía llegar a comprender las sociedades y culturas indígenas hasta el punto que lo logró. Un solo dato, él fue propulsor de la política de "reducir" los indios en pueblos, medio por el cual los indios eran introducidos en un nuevo tipo de sociedad, teniendo que abandonar lo que de incompatible con ésta se daba en su sociedad original, que era mucho y radical.

Los dominicos compañeros de Bartolomé de Las Casas postulaban (en los dos sentidos de pedir y apostar) en sus cartas al rey que si, en vez de conquistadores, enviase a estas tierras "predicadores solos", todo cambiaría. "Hasta se podría en ellos (los indios) fundar cuasi tan excelente Iglesia como fue la primitiva" (Gutiérrez: 49). Efectivamente, sin llegar a ver realizados los dos mitos, el del buen salvaje, y el de la Iglesia primitiva, muchas cosas hubiesen sido diferentes. Pero la sociedad hispánica, de la que ellos formaban parte, no estaba constituida para tales idealismos, y aunque muchas cosas hubiesen cambiado, no hubiese cambiado lo más esencial: la desestructuración de una cultura en el encuentro con la otra. Los diferentes esfuerzos realizados en la línea de una evangelización pacífica, como el llevado a cabo en Tuzulutlán (Guatemala) por el propio Bartolomé de Las Casas y sus compañeros dominicos, no prueban nada en contrario. No por tratarse de una evangelización pacífica el objetivo dejaba de ser significativa que a raíz de tal experiencia el nombre de la región haya cambiado, llamándola Vera Paz. La razón de la limitación apuntada está en la naturaleza de las respectivas visiones del mundo y culturas, que en ese momento de sus historias les hacía incompatibles y les lleva, indefectiblemente, al choque.

El franciscano Bernardino de Sahagún es para muchos estudiosos el misionero e investigador que más y mejor logró comprender y admirar una cultura amerindia, en su caso la cultura náhuatl. Así lo prueba el análisis de su monumental obra "Historia General de las cosas de la Nueva España". Sin embargo, tal obra fue escrita para mejor ayudar a los misioneros en su trabajo de conversión cristiana de los pueblos nahuas, según lo expresa el prólogo, "porque otros muchos pecados que hay entre ellos (y no sólo pecados de hurto, borrachera y carnalidad) muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados e la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo" (SAHAGÚN: 17). En otras palabras, la obra fue escrita con el fin de poder controlar y convertir a la cultura cristiana hispánica la cultura náhuatl.

## 2.- Las culturas amerindia e hispánica: naturaleza Incompatible

El novelista Stephen Marlowe, representándose el primer encuentro de los indios con los españoles en la isla Guanahaní, resume así en forma certera el impacto y consecuencias del mismo en los indios: "Bajo sus ojos, de un solo golpe, todo su mundo, toda su concepción de la naturaleza de las cosas cambiaron para siempre - y estos inocentes sonríen con una alegría ingenua" (Marlowe: 246). Por qué sucedió así? Es cierto que "el primer contacto entre dos culturas extranjeras es siempre trágica para la más primitiva", como el mismo autor hace decir en un momento especialmente patético al cacique Guacanagari? (Marlowe: 540).

Parte fundamental de la respuesta está en la incompatibilidad de naturalezas de las dos culturas que se encuentran. Las culturas amerindias se constituyen a partir de una visión mítica del mundo, y la cultura hispánica a partir de una visión central religiosa, judeo-cristiana, del mundo, en la que progresivamente emergen elementos que delatan el surgimiento de una visión nueva, la visión moderna del mundo, con sus consecuencias desestructurantes en la misma visión central del mundo y, más aún, en la visión de las culturas amerindias.

En el pensamiento mítico, como en los demás paradigmas de pensamiento, se registran diferentes producciones o sistematizaciones de pensamiento. Tal es el caso en las sociedades amerindias. Pero, estilizando al máximo las configuraciones míticas, encontramos los siguientes elementos comunes. El origen de todo es ubicado en un punto en la noche de los tiempos, en el caos inicial. Este es el momento fundante, en el que los dioses dieron a los ancestros respectivos del grupo o sociedad lo que éstos han sido y son: su espacio, con todo lo que lo puebla, su tiempo y calendario, su medios de vida, su cultura y su organización social. Y los dioses, como los ancestros, y aun el mismo momento fundante, quedaron para siempre immanentes a lo que constituye su mundo y su realidad. Por ello ésta es y aparece como una, completamente comunicada y comunicable en sus elementos y partes, intencional, plenamente simbólica y significativa. Son las características bien conocidas del pensamiento mítico, las mismas que lo hacen aparecer ante nosotros como construcciones arbitrarias, llenas de capricho y subjetividad, que confunden más que aclaran.

Del origen fundante nadie puede apropiarse. En todos los órdenes, el natural, el social y el cultural, la totalidad está presente en las partes, y éstas quedan referidas a la totalidad. Lo individual y el individuo, en el sentido moderno, no existe ni tiene importancia. Los principios de oposición y semejanza dan cuenta de todas las relaciones posibles, por lo demás muy complejas. Es el producto de un pensamiento que opera en base a parámetros extraídos de la naturaleza vegetal, animal y social, de lo empírico concreto, de lo sexual y de lo parental. De ahí la oposición muerte/vida recorriendo todo este pensamiento.

La función social de este tipo de pensamiento o visión del mundo es clara: conservar y mantener el tipo de sociedad que se conoce. De ahí el carácter socio céntrico de la sociedad en la concepción de sí misma, la figura de servicio que adopta todo poder, el valor acordado a la tradición y a los mayores, la profunda igualdad social antes y por encima de la diferencia de roles, el valor de uso reconocido a los medios de vida, y el tipo autosuficiente y reproductivo de economía. Este tipo de pensamiento y sus producciones es tal porque se corresponde con la sociedad que lo produce, con sus necesidades y sus soluciones. En otras palabras, es la cultura que necesariamente producen los hombres para poder vivir, orientarse, comunicarse y trabajar en la sociedad y medio de vida que son los suyos.

La visión judeo-cristiana del mundo se sitúa en las antípodas de la visión mítica que venimos de presentar. También ella ubica en un punto el origen de todo. Pero este origen es situado fuera de la realidad misma, como punto absoluto, metafísico y trascendente. En consecuencia, la realidad, que antes era única e indivisible, ahora son dos y ontológicamente diferentes. Hay una realidad increada, Dios, y otra creada, nosotros y el mundo que no es Dios. Entre ambas, la transcendencia pura, nada en común. Las comunicaciones verticales y toma la forma de revelación, de irrupción puntual del orden sobrenatural en el orden natural. Como constante, éste queda abandonado a sí mismo. Al extrapolar a Dios fuera del universo, no sólo cambia el espacio, que ahora es natural y des-mitificado, sino el tiempo. Este ya no se define por el pasado sino por el presente, y es concebido como duración, preñado de promesa, siempre en tensión hacia el futuro. Recordemos la tematización del tiempo cristiano hecha por Osear Cullmann en su famosa obra **Cristo y el tiempo**. En la visión judeo-cristiana del mundo el hombre ya no se siente parte de la naturaleza, sino "dueño y señor", como dirá Descartes. Sus actitudes "naturales", culturales y sociales, frente a naturaleza y a las sociedades, serán las de jerarquía, dominación y conquista.

La función social del nuevo paradigma de pensamiento o visión del mundo también en este caso es clara: hacer posible la vida en un nuevo tipo de naturaleza y de sociedad. En la visión hispánica que llega a América, la naturaleza es vista como recurso, y el recurso principal y que transforma todos los demás es el oro como equivalente y medida de un valor nuevo en

las cosas, el valor de cambio. Y el poder, que organiza la nueva sociedad, como un poder que, bajando en línea más o menos directa de Dios, es apropiado y personalizado en un individuo, el rey. La famosa pieza legal conocida como Requerimiento (DUSSEL: 337) no pudo expresar esta visión del mundo con más claridad.

Y también en este caso, es la visión del mundo el núcleo más fundamental e importante de la cultura a que da lugar. Cultura, pues, frente a cultura, la cultura hispánica y europea, judeo-cristiana y, progresivamente, racional y analítica, frente a las culturas amerindias. La incompatibilidad es manifiesta, brota de la simple comparación de sus estructuras respectivas. Donde una es dominante no puede serlo la otra. Además, aunque el proyecto inicial lo fuera de comercio, ante la evidencia de que las Indias descubiertas no eran las Indias deseadas de las especias, el proyecto hispánico fue de colonización, y la incompatibilidad entre visiones del mundo se convirtió necesariamente en choque. Un choque brutal, porque a la vez fue impuesto por la violencia política, universal en el espacio, rápido en el tiempo y radical en sus pretensiones.

A la diferencia estructural de base por parte de las dos visiones del mundo que hemos enfatizado, habría que añadir el poder de parte de los conquistadores y colonizadores para imponer su visión del mundo, así como el nuevo tipo sociedad. Estos formaban parte de una Europa a la vez sorpresivamente pequeña y potente. Comercio, transporte, ciencia, información, arte, son las actividades que más crecen, las que más se dinamizan y cambian, las que igualmente más transforman la realidad, la relación del hombre a sí mismo, a los demás y a la naturaleza. Recordemos la transformación intelectual que suscitó la aparición de la imprenta, y la expansión rápida de ésta al servicio de un nuevo saber. En 1491, doscientas treinta y seis ciudades europeas disponen de una imprenta; diez millones de ejemplares de cuarenta mil títulos han salido ya de las presas (Attali: 61). La colonización del imaginario indígena utilizará sistemáticamente la imagen impresa (GRZIINSKI: 13). Para no evocar ya cómo la información había venido a ser el bien más precioso, sobre todo la información financiera y contable, y cómo fue la tecnología de la carabela la que permitió la travesía del océano.

En fin, hablando del saber, de la voluntad y del poder de imponer a otros la propia visión del mundo como parte de la propia sociedad, no se puede olvidar que la España cristiana que conquista viene de expulsar de su suelo las otras dos religiones monoteístas. Si no se ha querido proseguir la coexistencia con otras las dos otras religiones monoteístas bíblicas, con las religiones amerindias será estructuralmente imposible. La obsesión de los españoles, evangelizadores y conquistadores, ante todo lo calificado de idolátrico es bien elocuente. Además de que la aceptación del cristianismo y el sometimiento a los reyes de Castilla es una condición que se impone para físicamente poder sobrevivir, lo contrario significa guerra y muerte, como reza el Requerimiento famoso.

### **3.- La evangelización imposible**

El simple contraste estructural de las dos visiones del mundo basta a persuadir de que la evangelización de las culturas amerindias, en aquello precisamente que tenían de más cultural, de más axial, fue imposible. Lo que históricamente conocemos como evangelización de tales culturas fue una transculturación más o menos lograda, o paso de una cultura a la otra. Más o menos lograda, porque con frecuencia, y como era de esperar, los resultados fueron todo tipo de sincretismos religiosos. El mismo fenómeno se había dado y se daba aún en Europa, donde el cristianismo como visión del mundo se impuso no sin tener que recuperar las religiones paganas y sus dioses, con las transacciones del caso. Pero se dio transculturación, porque la coexistencia de dos visiones del mundo que se oponen era imposible.

La expulsión a finales del siglo XV de musulmanes y judíos, y de los conversos o marranos después, fue resultado de una decisión política y no de una determinación social. Cristianos, judíos y mahometanos podían coexistir pacífica y fructuosamente como súbditos de un mismo reino, como la historia de la misma España lo probó con creces hasta en vísperas mismas de su expulsión. En el fondo se trataba de una misma visión central religiosa del mundo en tres versiones culturales diferentes. Pero entre cristianismo y visión mítica del mundo la convivencia no era posible, porque se trataba de dos visiones del mundo opuestas, con funciones sociales para mundos y sociedades muy diferentes. De ahí el desenlace que tal encuentro de visiones conoció. Si en lo secundario -relaciones a la naturaleza, a sí mismo, a su propia subjetividad- se podían dar y se daban todo tipo transacciones, en lo fundamental -las nuevas relaciones sociales y políticas- la adopción de la visión del mundo cristiano se imponía.

Lo que hoy comienza siendo para nosotros una persuasión científica, históricamente fue un hecho. Si al hablar de las culturas amerindias es para referirnos no ya a los elementos de tradición, de costumbre y de folclor que han quedado de las mismas, sino a las coordenadas cósmicas y simbólicas que las hacían posible y las sustentaban, tenemos que concluir que la evangelización de aquellas nunca se dio y, a nuestro conocimiento, tampoco nunca se ha dado después. Porque,

mientras el Evangelio se identifique con una visión central religiosa del mundo será imposible hacer que coincidan ambas visiones del mundo, la cristiana y la mítica. ¿No identifico Osear Cullmann en su obra clásica ya citada de **Cristo y el tiempo** el tiempo como historia y duración, la concepción lineal del tiempo, con la fe cristiana? Todavía recientemente el teólogo Hans Küng, en una obra de diálogo con las grandes religiones, recuerda que "para la concepción cristiana de la historia es esencial la idea del «carácter irrevocable del tiempo»", y afirma que "la alternativa al pensamiento cíclico es, pues, la concepción judeo-cristiano-islámica de la *historia como un acontecimiento coherente*, ininterrumpido, progresivo, *encaminado a una meta*, que será consumado por Dios mismo" (KÜNG: 289, 290).

Las conclusiones que estamos sacando no tienen nada de sorprendentes, si pensamos que la visión judía del mundo, y en consecuencia la cristiana, se originó y se formó en oposición a la visión mítica del mundo, como igualmente pasó con el logos en Grecia, con Zarathustra en Irán, con Confucio y Lao-tsé en China, y con Buda en la India, formuladores todos ellos de visiones centrales del mundo. Se trata del **tiempo-eje**, tan bien descrito por Karl Jaspers. Con este filósofo podemos decir que "la *Edad mítica* con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos, indios y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos (Jaspers: 21). ¿Cómo podremos, pues, postular que una visión del mundo como la judeo-cristiana que por su origen, conformación y funciones es a-mítica, que tanto en el siglo XVI como en los siglos siguientes pueda ser a la vez mítica? Tendría que registrarse una regresión.

#### 4.- Cuestionamientos a un discurso frecuente

De acuerdo a todo lo que precede no sólo la evangelización de las culturas míticas, en lo que éstas tienen de más esencial y específico, no es posible, sino que esta comprobación nos plantea grandes interrogantes. Y aquí tenemos uno de los más ricos aportes que la celebración de los 500 años tomada como un alto en el camino nos puede traer: 500 años después, asumir de cara la capacidad de conocer mejor cuáles son nuestras posibilidades y limitaciones, saber definir mejor nuestro proyecto

Con frecuencia oímos y repetimos que el Evangelio es compatible con toda cultura. Así, el Concilio Ecuménico Vaticano II, dice que la Iglesia "fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas" (G.S.: 58). Afirmación no muy creíble hoy, cuando ciencias sociales como la antropología, sociología historia nos llevan a conocer cada día mejor las culturas míticas y a valorarlas en aquello que dé más específico tienen. Liberados de posiciones evolucionista nadie medianamente informado en estos campos se atreve hoy a calificar la visión mítica del mundo como errónea o primitiva, y menos aún de inmoral o decadente. Formal y concretamente consideradas, las culturas míticas son tan culturas como las que les he sucedido: las culturas agrícolas y artesanales, las culturas comerciales e industriales, y nuestra cultura actual, cultura postmoderna. A ninguna de ellas nada les hace intrínsecamente cristianas ni intrínsecamente desviadas.

Pero, así las cosas, otras preguntas surgen en cadena. Si los hechos se resisten tan tenazmente a validar nuestros postulados y pretensiones evangelizadoras, ¿por qué tales formulaciones? ¿Qué se pretende con las mismas? ¿Qué relación hay entre el postulado de la universalidad que postula la teología cristiana y el Evangelio? ¿En qué orden de verificación se sitúa la verificación de la evangelización? También por qué no, ¿qué relación hay entre ciencias sociales y teología? Y muchas otras preguntas, nada retóricas que se podrían seguir haciendo.

La respuesta a esta serie de preguntas tiene mucha importancia por su actualidad. No hay que olvidar que el pasado no ha pasado del todo, que cuando me nos lo pensamos la historia nos salta a la figura. Más importante aún es que, de un modo u otro, todos estamos hablando de una nueva evangelización, en su momento en que intuimos que una nueva cultura está emergiendo. No hay nada de casual en ello. El reto está en que todos seguimos planteando la evangelización en términos de totalidad y de universalidad, y la nueva cultura, como las culturas míticas, no pareciera compatible en algunos de sus elementos con una tal pretensión.

Sobre este último punto es mucho lo que se podría hablar, y habría que hacerlo, aunque hasta ahora solo podamos hacerlo a título de hipótesis. Pero éste no es el tema de nuestro trabajo. A nosotros apenas no interesa evocarlo.

La evangelización en el pasado, como las religiones en general, se han montado y articulado sobre una relación antropológica fundamental: la del emisor-receptor. Toda la realidad era vista, analizada e interpretada en esos términos: un sujeto detrás de cada objeto invistiéndole de una forma, y relacionados entre sí por un vínculo de significación y de valor. Sobre estas coordenadas la religión adoptaba la forma de una visión de mundo espontáneamente axiológica, simbólica sacramental. Aún las visiones centrales del mundo que en comparación con las míticas son escandaloso-

samente profanas, como bien lo probó la Conquista, siguen siendo axiológicas, para nuestro gusto de hombres modernos demasiado axiológicas, aunque ya estamos dando signos de nostalgia de las visiones pasadas. Pero en la cultura que emerge tal articulación milenaria ya no es posible.

En la cultura en que estamos entrando entre sujeto y objeto, hay toda una serie de sistemas y de procesos, autónomos, obra de máquinas, que ya no son meras prolongaciones nuestras sino verdaderas sustituciones. Ya el hombre que somos nosotros no tenemos la misma relación que antes al mundo de nuestros objetos. Porque al no ser obra directa nuestra, no aparecen como portadores de significación, y entre ellos y nosotros no surge espontáneamente una relación axiológica, fácilmente religiosizable. De ahí el fenómeno tan actual de repliegue sobre nosotros mismos, sobre nuestra intimidad, la necesidad de comunicación, otros tantos comportamientos sobre los que se está montando la religión. De ahí la crisis de paradigmas que hasta hace poco se mostraron tan útiles, pero que rápidamente quedan anticuados, como productos ya desfasados y no operacionales.

Ello nos hace pensar que no sólo la religión en la cultura occidental ya no opera como visión del mundo, lo cual es un dato constatable desde que apareció la modernidad, sino que la nueva evangelización no tendrá éxito en la restauración pretendida de relaciones pasadas del hombre con su mundo, con las cosas, con la sociedad. La religión como visión central del mundo se fue, y nada en el horizonte indica que va a regresar. Otros valores y funciones religiosas se hacen presentes, y muy posiblemente cada día más intensamente y con más derivaciones. Pero la visión religiosa del mundo, no. Sin embargo, su existencia, su necesidad, pareciera estar fuertemente implícito en el discurso de la nueva evangelización, así como en movimientos de despertar religioso.

Nos parece que la evangelización imposible se repite, y de nuevo aquí surgen las preguntas que antes dejamos planteadas. Porque no hay discurso que sea neutral, inocente, puramente simbólico, y sobre todo, del que no se pueda aprender.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

ATTALI, Jacques, **1492**, Fayard, París, 1991.

Conc. Ec. Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*.

CULLMANN, Osear, **Cristo y el tiempo**, Estela (Navarra-España),

DUSSEL, Enrique, **Historia General de la Iglesia en América Latina, .1/1. Introducción General**, Cehila-Sigue-me, Salamanca, 1983.

GRUZINSKI, Serge, **La guerre des images**. De Christophe Colomb á "Blade Runner" (1492-2019), Fayard, París, 1990.

GUTIÉRREZ, Gustavo, **Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI**, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1989.

JASPERS, Karl, **Origen y meta de la historia**, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 3 a. ed. 1965.

KÜNG, Hans et al., **El cristianismo y las grandes religiones**, Libros Europa, Madrid, 1987.

MARLOWE, Stephen, **Christophe Colomb. Mémoires**, Seuil, París, 1989.