

**EL FUTURO DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA
EN AMÉRICA LATINA**



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

EL FUTURO DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

MONS. LUCIANO MENDES DE ALMEIDA
JUAN NOEMI
ENRIQUE IGLESIAS
GUSTAVO GUTIÉRREZ
RICARDO ANTONCICH, SJ
JUAN CARLOS SCANNONE, SJ
CARLOS MARÍA GALLI

COLECCIÓN DOCUMENTOS CELAM NO. 141

Portada,
Diseño y Diagramación:
Diseño CELAM
Alexis Cerquera Trujillo

Impresión:
D' VINNI EDITORIAL LTDA.

©

Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM
Carrera 5a. No. 118-31 / A.A. 51086
EMail: coepisla@colomsat.net.co
Tel: (57-1) 6121620 / Fax: (57-1) 6121929
Santafé de Bogotá D.C. / Colombia

ISBN 958-625-333-3

Octubre de 1996
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

TABLA DE CONTENIDO

1. EL PENSAMIENTO EPISCOPAL LATINOAMERICANO DESDE RIO A SANTO DOMINGO (1955-1992) Mons. Luciano Mendes de Almeida (Brasil)	9
2. RASGOS DE UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA Juan Noemi (Chile)	29
3. AMÉRICA LATINA FRENTE AL TERCER MILENIO: TENDENCIAS Y DESAFÍOS Dr. Enrique Iglesias (Uruguay)	75
4. UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CONTEXTO DEL TERCER MILENIO Gustavo Gutiérrez (Perú)	97
5. LA RELEVANCIA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA PARA EL SIGLO XXI Ricardo Antoncich, sj (Perú)	167
6. EL COMUNITARISMO COMO ALTERNATIVA VIABLE Juan Carlos Scannone, sj (Argentina)	195
7. LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA CULTURA EN LAS VISPERAS DEL TERCER MILENIO Carlos María Galli (Argentina)	243
8. A MODO DE CONCLUSIÓN Algunas Proyecciones de una reflexión Teológica Latinoamericana	363

PRESENTACIÓN

Entre el 23 y el 25 de septiembre de 1996, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) convocó a un encuentro entre obispos, sacerdotes y laicos, representativos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la Presidencia del CELAM, de la teología latinoamericana y otros expertos del continente.

En este encuentro, presidido por el Exmo. Mons. Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga, Presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano, sobre *el futuro de la reflexión teológica en América Latina* se contó con la presencia del Emmo. Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Además, participaron por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Exmo. Mons. Tarcisio Bertone (Secretario) y Padre Benoit Duroux, O.P. (Consultor); y por el Consejo Episcopal Latinoamericano, Exmo. Mons. Jorge Enrique Jiménez Carvajal (Secretario General), Mons. Cristián Precht (Secretario Adjunto), Tony Mifsud, s.j. (Rector del ITEPAL) y Padre Juan Carlos Urrea (Vice Rector del ITEPAL).

Los expositores durante el encuentro fueron Exmo. Mons. Luciano Mendes de Almeida (Brasil), Juan Noemi (Chile), Enrique Iglesias (Presidente del BID; Uruguay), Gustavo Gutiérrez (Perú), Ricardo Antoncich, s.j. (Perú), Juan Carlos Scannone, s.j. (Argentina) y Carlos María Galli (Argentina). También estuvo presente Mons. Dieter Spelthahn (Director de Adveniat) quien generosamente financió el encuentro.

Al acercarse el Tercer Milenio se impone pensar la fe desde una realidad abierta al año dos mil.

Por una parte, toda reflexión no comienza desde un presente sino construye reformulando a partir de un pasado. Por ello, el pensamiento episcopal del continente (Mons. Luciano Mendes de Almeida) y las líneas principales que adjetivan una reflexión teo-

lógica como *latinoamericana* (Juan Noemi) constituyen un trasfondo vital para comprender el origen de un pensamiento teológico. Por otra parte, todo texto nace de un contexto que es preciso leer correctamente porque una reflexión en el entorno del siglo veintiuno intentará responder a los desafíos que ya están presentes pero que se manifestarán con toda claridad en el Tercer Milenio (Enrique Iglesias).

Iluminado el contexto histórico y social, se presentan proyectivamente los ejes de cuatro perspectivas teológicas que han predominado en el pensamiento y en la pastoral de nuestro continente desde el Concilio Vaticano II: una lectura teológica a la luz del comunitarismo (Juan Carlos Scannone, s.j.), de la cultura (Carlos María Galli), de la Doctrina Social de la Iglesia (Ricardo Antoncich, s.j.) o en clave de liberación (Gustavo Gutiérrez).

En esta publicación se reproducen las siete conferencias, pero no resulta posible reproducir el ambiente cordial y fraterno, de diálogo y de oración, que acompañaron la gran seriedad teológica y la libertad en el intercambio que marcaron el encuentro.

Como conclusión se presentan *algunas proyecciones de una reflexión teológica latinoamericana* que recogen el amplio consenso alcanzado entre todos los participantes del encuentro.

De verdad, el futuro del continente también se puede entender como un gran desafío para la reflexión teológica que, desde las distintas perspectivas, tiene la misión de acompañar e iluminar la acción del creyente, como individuo y como comunidad, a acoger y a construir el Reinado de Dios en el contexto del año dos mil.

+ Jorge Enrique Jiménez Carvajal
Obispo de Zipaquirá, Colombia
Secretario General del CELAM

1

**EL PENSAMIENTO EPISCOPAL
LATINOAMERICANO
DESDE RÍO A SANTO DOMINGO**

Mons. Luciano Mendes de Almeida

1. EL PENSAMIENTO EPISCOPAL LATINOAMERICANO DESDE RÍO A SANTO DOMINGO

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. CARACTERÍSTICAS DE LA SITUACIÓN EN AMÉRICA LATINA

- 1.1. La composición humana del continente
- 1.2. Aspectos económicos
- 1.3. La vida política
- 1.4. Consecuencias sociales
- 1.5. Situación religiosa

2. PRINCIPALES RESPUESTAS PASTORALES

- 2.1. El respeto por la diversidad de las culturas
- 2.2. La promoción humana
- 2.3. Los Derechos Humanos
- 2.4. Defensa de la vida y de la familia
- 2.5. Preocupación por la formación permanente

3. FACTORES POSITIVOS DE LA ACCIÓN EPISCOPAL

- 3.1. El CELAM
- 3.2. Los viajes apostólicos del Santo Padre
- 3.3. Las campañas de Cuaresma
- 3.4. El diálogo ecuménico

4. OBSTÁCULOS A LA ACCIÓN PASTORAL

- 4.1. La miseria creciente
- 4.2. Los medios de comunicación social
- 4.3. El secularismo y la indiferencia religiosa

5. TEMAS TEOLÓGICOS PREDOMINANTES Y PENDIENTES

- 5.1. Iglesia viva
- 5.2. La evangelización
- 5.3. Jesús vivo
- 5.4. Las dimensiones de la evangelización
- 5.5. La nueva evangelización
- 5.6. La presencia de María
- 5.7. Temas Pendientes

INTRODUCCIÓN

Se trata de presentar algunos elementos para la contextualización de nuestra reflexión en estos días. Estos elementos son escogidos bajo el punto de vista pastoral. El contenido de las Conferencias Episcopales de América Latina se encuentran expresadas en los Documentos de las cuatro grandes asambleas bien conocidas. (1) Parece útil presentar algunas características de la situación de nuestro continente en este período que fueron causantes de muchas actitudes y pronunciamientos de nuestros episcopados. (2) Es importante destacar los principales aspectos pastorales como respuestas a estas situaciones, (3) indicando los factores positivos que permitieron una acción eficaz de muchos episcopados, (4) y también algunos factores negativos que impidieron una influencia mayor de la acción episcopal. (5) Finalmente parece bien subrayar algunos de los temas teológicos dominantes en este período, así como los que exigen ulterior profundización.

1. CARACTERÍSTICAS DE LA SITUACIÓN EN AMÉRICA LATINA

1.1. La composición humana del continente

Un punto clave para la comprensión de toda América Latina es el hecho que este continente poseía *grandes y adelantadas poblaciones indígenas*. Algunos fueron masacrados y desaparecieron, como en Brasil donde de cinco millones de indígenas al tiempo de la colonización sobreviven apenas hoy doscientos mil. Otros disminuyeron notablemente en el número de sus componentes y vieron destruidas sus civilizaciones. Pero hay que considerar que muchas naciones hoy conservan como elemento más significativo los descendientes de estos pueblos indígenas, como es el caso de Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala.

Otro hecho inolvidable es el forzado *traslado de millones de africanos* en la situación de esclavos hasta casi el final del siglo pasado. Además de esto hubo una migración mayoritaria de hispanos y portugueses que marcaron la cultura y la historia de nuestros países mediante su dominación política hasta la independencia relativamente reciente de las naciones latinoamericanas.

La riqueza de la composición humana se explicita por el hecho que desde el final del siglo pasado, italianos, alemanes, polacos, libaneses, japoneses, coreanos y otros, por varias razones económicas, sociales, religiosas se establecieron definitivamente en América del Sur. De todo esto resultó que América Latina es el *continente fruto del mestizaje* de todas las razas. Esto levanta un problema del respeto a la cultura de origen así como el recono-

cimiento de la identidad del mestizo que tiene características nuevas que no se reduce sin más a los pueblos originales.

1.2. Aspectos económicos

Es grande la riqueza natural de minerales, de tierra, de vegetación, de ríos, de mares. Esto podría garantizar un porvenir de bienestar. Pero hasta ahora hubo una explotación continuada del continente por las naciones colonizadoras y más tarde por las naciones del primer mundo y las grandes multinacionales. Por causa de la necesidad del trabajo y por falta de políticas adecuadas, sucedió que numerosos contingentes de la población fueron *obligados a emigrar internamente* para las ciudades, así como pasando de un lado a otro de las fronteras. La consecuencia fue que en menos de cincuenta años *el continente que era rural se transformó en urbano* con excesiva densidad de población en ciudades como México (20 millones), San Pablo (17 millones) y Buenos Aires, Río de Janeiro y otros. Estas migraciones crearon problemas casi insolubles de sobrevivencia, trabajo, vivienda y estabilidad de la vida familiar.

La consecuencia más desastrosa fue el abandono de los cultivos de alimentos para el cultivo de la coca en varias naciones (Bolivia, Colombia, Perú, y otros) generando el *terrible fenómeno del narcotráfico* con efectos lamentables de corrupción y violencia.

1.3. La vida política

En nuestros pueblos queda viva la herencia de los movimientos de la liberación en búsqueda de autonomía políti-

ca. Obstáculos casi insuperables impidieron que se desarrollara en los países la democracia que se propusiera en las Constituciones de los Estados. La corrupción influyó negativamente en casi todos los países.

En las últimas décadas la presencia de *los militares en los gobiernos* paralizó la actuación de políticos y estableció situaciones de persecución y de graves injusticias en nombre de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Con la intención de impedir la penetración del comunismo se eliminaron líderes obreros y universitarios. En algunos países como en Guatemala hubo una concentración de poder en cuanto los militares eran también miembros del gobierno, terratenientes y banqueros.

Estos años marcaron de sangre nuestros pueblos y dejaron una triste y oculta historia de *violación de los derechos humanos*.

1.4. Consecuencias sociales

El punto que llama más la atención es la *enorme desigualdad social* que separa, más que en otros continentes, los numerosos empobrecidos de algunos excesivamente ricos. Basta recordar que en Brasil la mitad de la tierra está en las manos del uno por ciento de los terratenientes. Hoy la situación, por efecto de la política neoliberal, que entró rápidamente en nuestros países, se agravó debido al hecho que no hay solamente empobrecidos sino también marginados, *excluidos* de las condiciones mínimas de sobrevivencia. No se trata de temer las reivindicaciones de obreros que pueden siempre organizarse, por ejemplo para mejorar sus salarios, sino de

constatar que los excluidos no son por ahora capaces de reconocer su dignidad y de organizarse.

1.5. Situación religiosa

Los cinco siglos de evangelización de América Latina han sin duda hecho penetrar en el corazón de nuestros pueblos la fe cristiana. América Latina es hoy el continente de mayor número de bautizados en la Iglesia Católica. No fue todavía posible profundizar en la formación. Las grandes masas son integradas por católicos bautizados pero incapaces de dar razón de su fe y por esto se quedan indefensos frente al proselitismo de las sectas, sobre todo cuando además de hablarle de Dios y de la Sagrada Escritura le prometen curaciones y bienestar material. Esto se debe añadir el sincretismo, no raramente marcado por doctrinas espiritistas, como en el Brasil, donde hay una creencia en la reencarnación muy difundida entre los católicos.

2. PRINCIPALES RESPUESTAS PASTORALES

2.1. El respeto por la diversidad de las culturas

Uno de los problemas más recientes en la evangelización es el modo de respetar y valorizar los pueblos indígenas. En un primer momento, sobre todo cuando se trataba de primeros contactos con pueblos indígenas como las tribus de la Amazonia, los misioneros han procurado a veces acelerar el proceso de integración a los valores occidentales.

Eso condujo a dificultades antropológicas que llevaron a no pocos misioneros a revisar su método de evangelización. Esto suscita la cuestión teológica de cómo realizar el *diálogo interreligioso con estos pueblos primitivos* sin precipitar el proceso de conversión e integración a la Iglesia.

Particular atención merece el hecho de las *raíces africanas de muchos latinoamericanos*, que no fueron debidamente consideradas en el pasado.

2.2. La promoción humana

Los obispos en Medellín, y más fuertemente en Puebla y Santo Domingo, subrayaron la cuestión pastoral de *cómo un continente de formación cristiana* pudo tolerar el crecimiento de las injusticias sociales hasta el nivel alcanzado de millones de excluidos. Es un *contra-testimonio del Evangelio*, muchas veces explicitado por el Santo Padre que quiso incluir en la formación del tema de Santo Domingo una parte especial sobre la promoción humana. Esta inquietud tiene dos aspectos: el *primero* es la situación de miseria de hombres y mujeres que son oprimidos en su dignidad de cristianos; el *segundo* aspecto es el lamentable endurecimiento de la conciencia de la otra parte de cristianos que se cierran en sus corazones no aceptando la Doctrina Social de la Iglesia.

Otro nivel del tema económico es *la relación entre naciones de primer y tercer mundo* con respecto al insostenible pago de la deuda externa.

Una consecuencia del desequilibrio económico en nuestros países es la fuga de cerebros para el exterior, la salida de capitales hacia los bancos de Europa y ahora, toda-

vía más significativo, la migración de centenares de miles de suramericanos para los Estados Unidos, Canadá, Australia y Japón, con todas las consecuencias para la familia, los valores morales y las tradiciones religiosas. Esta cuestión ha merecido no pocos pronunciamientos del episcopado y ocasionó encuentros frecuentes con obispos de América del Norte para la búsqueda en común de soluciones a estos urgentes problemas económicos y a las situaciones de los inmigrantes hispanos.

2.3. Los Derechos Humanos

Frente a la violación sistemática de los derechos humanos por parte de los gobiernos militares, los obispos, en no pocas ocasiones, hicieron oír *una palabra clara en la defensa de los perseguidos*, ajusticiados, desaparecidos, torturados y asesinados. Esto tuvo como consecuencia una *confrontación entre la Iglesia y algunos gobiernos*, causando tensiones y hasta persecuciones como se constató en el caso de Mons. Oscar Romero y Mons. Angelelli y otros sacerdotes, religiosos y laicos.

La voz del episcopado denunció, sobre todo, la *corrupción* en la vida política de los países, la *impunidad de los responsables* por las violaciones, insistiendo siempre, no sobre los aspectos técnicos de gobierno, sino sobre las exigencias éticas de la vida política.

2.4. Defensa de la vida y de la familia

En los pronunciamientos episcopales la *insistencia sobre la familia y el derecho a la vida* fue una característica constante durante todos estos años. La insistencia más fuerte fue contra el aborto y la eutanasia. Los problemas

particulares de la Bioética, más estudiados por otros episcopados, vienen mereciendo una creciente atención en las Universidades Católicas y grupos especializados de científicos.

En los últimos decenios casi todas las naciones sudamericanas *acusaron una baja de la tasa de natalidad*, causada por una insistente y no siempre explicitada *política de control de natalidad* exigida en los contratos bilaterales de ayuda económica por parte de algunos organismos financieros de Estados Unidos y otros países. Hoy la intención de cada familia por tener pocos hijos entró en la mentalidad de la mayor parte de nuestra población.

2.5. Preocupación por la formación permanente

El hecho del creciente proselitismo de las sectas tuvo como consecuencia no una acción directa contra ellas sino un análisis de la necesidad de asumir la *formación permanente* de los bautizados, sustituyendo la preparación limitada con ocasión de la recepción de los sacramentos por programas de catequesis que acompañan toda la vida del cristiano. Esta insistencia en la formación alcanzó en algunos países efectos muy positivos, particularmente entre los jóvenes que aceptaron una larga y sólida preparación para el sacramento de la Confirmación. En casi todas las diócesis fueron creados cursos de teología para laicos. La formación en la doctrina recibió una gran ayuda con la publicación rápida y muy difundida del Catecismo de la Iglesia Católica.

En los últimos años creció notablemente el número de *los candidatos al sacerdocio* como también el esfuerzo

de *preparación de formadores* y profesores en los mismos países de América Latina.

3. FACTORES POSITIVOS DE LA ACCIÓN EPISCOPAL

3.1. EL CELAM

Las Conferencias Episcopales Latinoamericanas no tuvieron únicamente el efecto de elaborar pronunciamientos pastorales para todo el continente sino que sirvieron para fortalecer la creación y el funcionamiento del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). De hecho, el trabajo de preparación, la realización de las Conferencias Generales y el esfuerzo de implementación realizados por el CELAM representó una oportunidad privilegiada de encuentro, conocimiento recíproco e intercambio de ideas y experiencias entre todos los obispos del continente. Me parece que esto constituye una de las características de nuestros episcopados.

Las Asambleas del CELAM, las reuniones de coordinación y de trabajo, y sobre todo los últimos Planes Globales ofrecieron líneas comunes de acción pastoral que favorecieron a todos los países.

3.2. Los viajes apostólicos del Santo Padre

Hay que subrayar la acción personal del Santo Padre en América del Sur, desde la presencia de Pablo VI en Medellín y la de Juan Pablo II en Puebla y Santo Domingo

hasta todas las visitas apostólicas realizadas por el Santo Padre en los diversos países de América. La palabra del Papa en estas ocasiones orientó y marcó los pronunciamientos episcopales locales. Las visitas *Ad Limina*, que cada vez más fueron organizadas por los diversos episcopados en colaboración con la Curia Romana, permitieron un magisterio muy especial del Santo Padre sobre situaciones locales y la misión de la Iglesia en nuestro continente. En el caso de Brasil, siendo el episcopado más numeroso, los múltiples pronunciamientos en las visitas *Ad Limina* formaron un texto que engloba varios aspectos de la vida eclesial en modo unitario.

3.3. Las campañas de Cuaresma

Las campañas de Cuaresma, que se hacen todos los años cada vez con más fruto, son ocasiones de pronunciamientos colectivos de los episcopados de las diferentes naciones, y permitieron una penetración pastoral en cuestiones concretas promoviendo gestos de conversión personal y transformación social. Se pueden dar como ejemplos las campañas sobre los niños de la calle, la dignidad de la mujer, la promoción de la familia y el ejercicio de la ciudadanía. En todas estas campañas la prioridad está en la iluminación doctrinal, catequética y en la conversión personal.

3.4. El diálogo ecuménico

En algunos países se acercaron personas y grupos de miembros de las iglesias para un diálogo constructivo abriendo las puertas al ecumenismo y en particular a acciones comunes en la defensa de los derechos humanos

de los campesinos, obreros, perseguidos, y poblaciones indígenas, cuidando, no obstante, presentar con claridad la identidad católica.

La acción del episcopado latinoamericano tuvo *algunas consecuencias* que necesitarían ser más evaluadas para medir la realidad de su *efecto pastoral*. Así se puede constatar que se evitó la penetración del comunismo gracias a la fuerte predicación de la Doctrina Social de la Iglesia, a la opción evangélica y preferencial por los pobres, la afirmación del derecho a la tierra, a la autonomía de los pueblos indígenas y a la demarcación de sus tierras. Una influencia real en la formación política de los ciudadanos y en la implementación progresiva de la democracia deben mucho al trabajo de formación de la Iglesia.

4. OBSTÁCULOS A LA ACCIÓN PASTORAL

4.1. La miseria creciente

La predicación de la Doctrina Social de la Iglesia y en especial los pronunciamientos episcopales no consiguieron todavía frenar el creciente empobrecimiento de los pueblos, la violencia del narcotráfico, los secuestros y asesinatos. ¿Cómo explicar que el comportamiento de los cristianos no sea más coherente con la fe y eficaz en transformar las situaciones de pecado? Lo mismo se debe decir de la degradación moral que se manifiesta en los abusos sexuales contra niños y adolescentes, las separaciones conyugales injustificadas, el abandono de los hijos, la ruptura de la estabilidad familiar, que no deberían

acontecer en naciones que en su casi totalidad eran bien constituidas y bautizadas. ¿Por qué la palabra predicada no cambia a las personas ni a los hechos?

4.2. Los medios de comunicación social

Es muy fuerte la penetración de los medios de comunicación social en nuestros pueblos, llevando a los hogares las escenas de violencia y erotismo, propaganda de consumismo, y antivalores que contrarrestan la predicación del Evangelio.

4.3. El secularismo y la indiferencia religiosa

La herencia positivista se hace sentir hasta hoy en las universidades laicas y en el ámbito político. La separación entre la Iglesia y el Estado parece favorecer una actitud de rechazo a los valores religiosos, estableciendo un orden jurídico, moral y social prescindiendo de Dios.

5. TEMAS TEOLÓGICOS PREDOMINANTES Y PENDIENTES

Estos temas están explicitados, casi todos, en los Documentos de las cuatro Conferencias Generales. Entre ellos se podría destacar algunos.

5.1. Iglesia viva

El efecto del Concilio Vaticano II en América Latina, además de ser doctrinal, fue de grande fuerza de animación

y de ardor en la vida personal y de las comunidades. De hecho, la realización de la Segunda Conferencia en Medellín marcó el inicio de un *creciente entusiasmo eclesial*. El texto del Documento no fue divulgado con mucha rapidez y también se puede decir que no fue leído por la mayor parte de los católicos; pero el Concilio Vaticano II, gracias al encuentro episcopal de Medellín, penetró de modo muy vivo en las naciones de América Latina. Se debe reconocer que la Asamblea de Medellín ha hecho que América Latina, más todavía que otros lugares, se identificó con las orientaciones del Concilio, buscando modos concretos de implementar los documentos. Como ejemplo se podría recordar la necesidad de *unir fe y vida* en medio de los acontecimientos de la década de los sesenta; la comprensión de *la naturaleza de la Iglesia y de su misión*; la *formación de comunidades* para compartir y vivir la Palabra de Dios; la relación entre la celebración de la liturgia y los compromisos de la vida cristiana; el empeño de *transformación de una sociedad injusta a la luz de los valores del Evangelio*; y otros.

La nota característica fue sin duda esta *vitalidad* que brotó poco a poco en todas las Iglesias de América Latina. Si el Concilio fue la semilla, Medellín fue la lluvia para hacerlo florecer en nuestras tierras.

5.2. La evangelización

Se puede decir que el Documento Pontificio que más influencia tuvo en la vida eclesial de América Latina fue "*Evangelii Nuntiandi*", una vez que constituyó la inspiración básica de la Conferencia de Puebla convocada por Pablo VI y realizada con la presencia inaugural de Juan Pablo II recientemente elegido. El tema de la evangeliza-

ción *unificó* como palabra clave *la acción pastoral* de América Latina. Hasta hoy dinamiza la reflexión y los esfuerzos misioneros en el continente. Los dos pilares de *comunidad y participación* permitieron renovar la vida de nuestras comunidades en la búsqueda de los carismas de cada uno; siempre en la unidad de la Iglesia particular. Puebla contribuyó incisivamente para la comprensión de *la opción evangélica por los pobres*, manifestándoles su propia dignidad de hijos de Dios y buscando crear condiciones para su propio desarrollo y liberación, renunciando a ideologías no compatibles con el Evangelio. También aportó una confianza en los jóvenes que impulsó definitivamente el desarrollo de la pastoral juvenil en estos últimos años.

5.3. Jesús vivo

En el campo de la cristología se amplió el conocimiento de Jesucristo que vino a evangelizar a toda la humanidad revelando el amor infinito de la Trinidad. Pero Jesús, Evangelio del Padre, no es sólo aquel que vivió en el pasado. No es únicamente aquel que vendrá en el futuro. Es Jesús que murió y resucitó y se manifiesta a nosotros como a los discípulos de Emmaus. Él vive en la Iglesia y vivifica con su Espíritu a cada persona para que continúe su misión en los días de hoy. *La fe en Jesús vivo entre nosotros* es tal vez el sello más fuerte de todos los pronunciamientos episcopales en América Latina. Se entiende que a continuación con Puebla y Santo Domingo el tema para el próximo Sínodo de América insista en presentar una vez más, para toda la América, el Cristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad. Queremos recordar con gratitud el momento en el cual durante la Cuarta Conferencia de Santo Domin-

go, los obispos presentes encontraron como centro de comunión y punto de partida de todo el Documento la profesión de fe en Jesús, Hijo de Dios vivo.

5.4. Las dimensiones de la evangelización

Hay que conservar la riqueza de la evangelización que incluye el *testimonio* de vida de la comunidad cristiana, el *diálogo* con los que no pertenecen a la Iglesia, el *anuncio explícito* de Jesús y de su Reino, y el *servicio* a fin de que la sociedad sea justa y solidaria. Así, la evangelización integra la dimensión comunitaria, misionera, catequética, litúrgica, ecuménica y de diálogo interreligioso con la dimensión transformadora de las realidades terrestres. La promoción humana está, pues, vinculada con la evangelización. Esto significa que el cristiano cuando se empeña por la justicia y la paz lo hace en razón de su fe a la luz del Reino de Dios.

5.5. La nueva evangelización

Esta expresión empleada por el Santo Padre en Haití, en 1982, poco a poco penetró en toda América Latina, sobre todo haciendo ver la necesidad de una particular atención misionera para los bautizados que no practican y son la mayor parte de los sudamericanos. La nueva evangelización creó también este dinamismo de nuevo ardor y búsqueda de nuevos métodos y expresiones en la evangelización con grande impulso misionero “ad gentes” desde América Latina hacia Africa y otros lugares.

5.6. La presencia de María

Todos estamos conscientes de la elección de la Virgen María como Madre del Hijo de Dios y de todos nosotros, modelo de nuestra fe e icono de la Iglesia; pero se debe reconocer que hay una especial presencia de María en América Latina como se puede verificar en la devoción popular y en los santuarios de Guadalupe y tantos otros de todos nuestros países. La palabra de los obispos hace constante referencia a la protección de María que conserva la fe de los católicos y une los pueblos bajo su amparo.

5.7. Temas Pendientes

Entre los temas que necesitan de *mayor atención* por parte de los obispos y de los teólogos habría que señalar:

(a) El tema de la *inculturación* que posee particulares aspectos en relación a la cultura urbana de las grandes ciudades, verdaderos aerópagos en los cuales conviven las más variadas corrientes de pensamiento, creencias, culturas. Hay que continuar la reflexión sobre el diálogo entre el Evangelio y las culturas indígenas y afroamericanas.

(b) Otro tema clave es la cuestión del *catolicismo popular* con sus devociones que involucran una fe más fuerte de lo que parecía a primera vista, y también el catolicismo de *los ambientes secularizados* que buscan nuevas expresiones de su fe.

(c) La búsqueda del *sentido de la vida* en el contexto de un mundo que decepciona a los jóvenes y parece no tener

salida por causa de las injusticias y violencias llevando a muchos a la droga, a la dependencia alcohólica, al terrorismo y al suicidio. Hay que transmitirles la trascendencia del mensaje de Cristo y de la Iglesia.

(d) ¿Cómo desarrollar una teología de la salvación que incluya más explícitamente por un lado *la mediación necesaria de la Iglesia* y, por otro, la acción misericordiosa de Dios por caminos originales de su Espíritu y de la *semilla del Verbo*? En este contexto, ¿cómo identificar la acción misionera que, por un lado, respete la acción de Dios en miles de millones de no cristianos y, por otro, busque vivir el anuncio explícito del Evangelio?

(e) ¿Cómo desde el continente de mayoría católica podemos colaborar para una teología y una práctica del amor cristiano - construyendo *la Civilización del amor* - que evidencie la confianza en la presencia y la acción de Dios, y el empeño por una sociedad fraterna, marcada por los valores cristianos: la gratuidad, la bondad del corazón, la universalidad, la predilección por los excluidos, el perdón, la esperanza en la vida eterna, la solidaridad que crea caminos de justicia y de paz?

Esto es el constante desafío pastoral: ¿cómo la caridad que Dios infunde en nuestros corazones será capaz de convertirnos y de transformar la sociedad según la voluntad de Dios?

Pensamos que la Iglesia en América Latina y el Caribe podría vivir con más coherencia la *fraternidad cristiana* y comunicarla a las otras regiones y culturas como fruto de la evangelización y señal de la presencia de Cristo entre nosotros.

2

**RASGOS DE UNA TEOLOGÍA
LATINOAMERICANA**

Juan Noemi

2. RASGOS DE UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

CONTENIDO

1. ESBOZO DE UN ANTECEDENTE HISTÓRICO

2. DOS RASGOS

2.1. Las dependencias de la teología latinoamericana

2.2. El talante histórico de la teología latinoamericana

Antes de ensayar una caracterización de la teología latinoamericana, es preciso atender a un antecedente histórico que parece ser decisivo en la configuración de la misma en la actualidad.

1. ESBOZO DE UN ANTECEDENTE HISTÓRICO

Referirse a «una teología latinoamericana» tiene un significado muy diverso según se trate de la teología anterior o posterior al Concilio Vaticano II que se elabora en Latinoamérica.

Con anterioridad al Vaticano II predomina un ejercicio teológico para el cual el contexto espacial y temporal constituye una exterioridad, un accidente que no es considerado en sí mismo como determinante del teologizar. Esta situación parecería que estuvo condicionada tanto por la impronta eclesiológica derivada de los Concilios de Trento y el Vaticano I que propiciaron un catolicismo

defensivo y centrípeto¹, como, y posiblemente todavía más, por el afán colonialista de la corona española y lusitana interesadas en acortar la distancia de sus colonias por medio de una política cultural uniformante².

La situación cambia con el Vaticano II. La iglesia que se expresa en el Vaticano II, ya no se conforma con un discurso autoafirmativo de sí misma, sino que es capaz de asumir expresamente su relatividad mundana e histórica. Se acepta conscientemente el riesgo de asumir las an-

¹ El medio milenio del catolicismo latinoamericano se encuentra profundamente marcado por la impronta de los dos concilios ecuménicos anteriores, el de Trento y el Vaticano I. Éstos tienen en común un carácter reactivo, de contraposición, ante la reforma protestante y ante el mundo moderno surgido de la Ilustración y la revolución francesa respectivamente. Ambos generaron un cristianismo eclesialmente introvertido. Esto también es válido de Trento, aunque ello se debiese más que al concilio mismo a la miopía involutiva del período post-tridentino que prefirió defender fórmulas más que ahondar en los contenidos dogmáticos centrales sostenidos en Trento mismo. En el caso del Vaticano I el contraste es palmario con la óptica del último concilio. Entre ambos hay una diferencia básica determinada por la diversa situación a partir de la cual se articulan sus discursos. La situación determinante desde la cual hablan los padres conciliares en el Vaticano I es la de una iglesia que se siente acosada y amenazada por la cultura moderna. Desde un sentimiento nostálgico y restaurativo se contempla con recelo y se condena el mundo moderno. Éste es captado bajo el signo de su pura negatividad y la iglesia se autocomprende como una instancia supratemporal capaz de superar la debacle del siglo 19.

² Para visualizar la confluencia que se produjo entre la «teología de polémica y controversia» anti-protestante y los intereses hegemónicos «de la corona», puedo remitir a lo acontecido en mi patria: W. Hanisch, «La teología en Chile hispánico», en *Teología y Vida* XXXII (1991) 61-91. Lo anterior, sin embargo, no excluyó una casi permanente tensión y lucha entre los intereses de los reyes hispanos y de los Estados Pontificios, conf. M. GÓNGORA, «Estudios sobre el galicanismo y la 'Ilustración Católica' en América Española», en M. GÓNGORA, *Estudios de historia de las ideas y de la historia social*, Santiago 1980, 71-125.

gustias y alegrías de la historia humana que ya no se condenan sino que se reconocen como propias (conf. *Gaudium et Spes*, 1).

Esta extroversión eclesial, conciente y explícitamente asumida en el Vaticano II³, le abre un espacio inédito al catolicismo latinoamericano para profundizar y reflexionar sobre sí mismo, para asumir su propio espacio y tiempo como reales. Se abre un espacio nuevo y creativo al quehacer, pensar y ser iglesia. A mi juicio se trata de un

³ Es sabido que Juan XXIII sorprendió a todos (incluso a sí mismo como anota en su diario: «el primer sorprendido de esta propuesta mía fui yo mismo...») el 25 de enero de 1959, día en que terminaba el octavario de oraciones por la unidad de la iglesia en la basílica de San Pablo, con el anuncio de un concilio ecuménico. El contexto era ecuménico en el sentido más restringido y preciso de la palabra: se trataba de promover la unidad de las iglesias cristianas. La intuición de Juan XXIII volvió a manifestarse con más fuerza todavía poco antes, un mes antes, del inicio del concilio y despejó la atmósfera de pesimismo que se había extendido, dado el curso tomado por los trabajos de las comisiones preparatorias. La pretensión ecuménica de Juan XXIII se amplía y radicaliza en el mensaje radial del 11 de septiembre de 1962. En éste se habla de la iglesia «en su vitalidad ad extra, es decir, la Iglesia frente a las necesidades y exigencias de los pueblos». En esta nueva dimensión que adquiere lo ecuménico, se tiene explícitamente presente la realidad del llamado «tercer mundo»: «Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia representa como es y quiere ser, como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres. Toda ofensa y violación del quinto y sexto mandamiento del decálogo santo; el pasar por alto los deberes que se siguen del séptimo mandamiento, las miserias de la vida social que claman venganza delante de Dios, todo debe ser claramente recordado y deplorado».

Tenemos pues que el llamado a la unidad desborda el marco de las iglesias y se propone como meta a todos los pueblos: «Oh alegría sobreabundante en los corazones al leer el capítulo 17 de San Juan: ¡Que todos sean una sola cosa! Una sola cosa: de pensamiento, palabra y obra». Juan XXIII se refiere así a los pueblos todos y no solo a las iglesias cristianas.

acontecimiento crucial y decisivo para el catolicismo latinoamericano que está apenas en sus inicios.

Como ha sido señalado reiteradamente, entre el Vaticano II y la II Asamblea General del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín en 1968 existe un nexo evidente. Medellín puede y debe considerarse como una prolongación, o mejor, una aplicación creativa del Vaticano II a la realidad latinoamericana⁴. Las conclusiones de la II Conferencia del Episcopado de Latinoamérica que se recopilan bajo el título «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio», surgen de un explícito afán de concretizar en Vaticano II a la realidad latinoamericana. Lo más decisivo de Medellín reside en que de manera explícita y conscientemente, se considera la situación de América Latina, no como un

⁴ Esta aplicación creativa fue promovida por el entonces obispo de Roma. Pocos días antes de la clausura del concilio, el 24 de noviembre de 1965, con motivo del décimo aniversario de la constitución del Consejo Episcopal Latinoamericano, Pablo VI leyó en Roma ante el episcopado de esos países una Exhortación Apostólica en la cual hacía presente la necesidad de atender con lucidez a la concreta situación histórica de este continente: «Estamos bien convencidos de que es necesario tener un concepto claro, porque toda solución que no tenga en la debida cuenta esta compleja realidad corre peligro de resultar inadecuada y hasta ineficaz». Junto con reconocer, más adelante, el «peso numérico notable en el seno de la comunidad católica del mundo», Pablo VI denuncia «un estado de debilidad orgánica» del catolicismo latinoamericano: «Se diría que la fe del pueblo latinoamericano debe alcanzar todavía su plena madurez de desarrollo». Este papa pide a los obispos no caer en un estado de temor y desconfianza que desarma y quita aún a los mejores hombres el impulso requerido para un arduo trabajo constructivo. La Iglesia debe tener confianza en sí misma... El momento es propicio: el Concilio Ecuménico ha suscitado un fuerte despertar de energía que hay que saber alimentar y poner en acción... es necesario saber satisfacer las crecientes exigencias e interpretar las nuevas necesidades», *Insegnamenti di Paolo VI* III, 657.

mero accidente sino un antecedente que positivamente debe ser reflexionado en el esfuerzo y tarea de evangelización⁵.

La teología que hasta ese entonces se concentraba en los seminarios deja de ser considerada y ejercitada exclusivamente como requisito teórico preestablecido para la instrucción del futuro clero y se plantea más ampliamente como un requerimiento pastoral fundamental para la iglesia latinoamericana. El cambio de interlocutores que se produce tiene una repercusión cultural muy significativa. La teología deja de tener como interlocutores exclusivos al clero, ni siquiera queda referida a los creyentes sino al «hombre de hoy». Es así como al ejercicio teológico determinado por las exigencias de la formación del personal eclesialístico, se suma una práctica teológica que se define por un inmediato interés pastoral ante una si-

⁵ De esta manera se actualiza lo que el Vaticano II propone a «las Iglesias particulares» y más específicamente a las «Conferencias episcopales» unidas «entre sí dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socio-culturales»: «es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación. Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se evitará toda apariencia de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura, y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada familia de pueblos, ilustradas con la luz del Evangelio» A.G., 22.

tuación extra-eclesial que se experimenta no sólo como contradictoria sino además superable en su contradicción. Es la situación desgarrada pero esperanzadora de Latinoamérica en cuanto tal la que focaliza este tipo de teología⁶. No es de extrañar por eso que, desde entonces, haya podido identificarse sin más la teología de la liberación - que será la designación usual para referirse a este tipo de teología- con la teología latinoamericana. La que hasta entonces no se computaba como tal⁷ sino a lo más como proyección de lo propio empieza a llamar la atención en Europa y América del Norte.

Ante la identificación generalizada entre teología latinoamericana y teología de la liberación, y sin desconocer el ya mencionado fundamento real que la provoca, es preciso hacerse presente que dicha identificación no computa un ejercicio teológico que de hecho se llevó y se sigue llevando a cabo en Latinoamérica y que no se define por su exotismo con respecto al europeo⁸. Esto me pare-

⁶ La percepción de entonces no parece haber estado condicionada sólo por un generalizado clima de sensibilización social y de optimismo de la década de los sesenta, sino también por el contexto más inmediato de los primeros teólogos de la liberación. No sólo Gustavo Gutiérrez, sino también otros se desenvuelven en el medio universitario que se encontraba profundamente impactado por los logros de la revolución cubana. Es así como muchos jóvenes católicos emigran de la iglesia porque ven en el marxismo el único medio eficaz para lograr una situación más equitativa.

⁷ Sería muy interesante rastrear el uso del adjetivo «latinoamericana» y equivalentes aplicado a «teología». En todo caso, no es arriesgado pensar que la expresión «teología latinoamericana» es un neologismo post-conciliar. Anteriormente, dadas las coordenadas culturales del catolicismo latinoamericano, sólo cabe hablar de «la teología».

⁸ Este es un olvido endémico en las distintas panorámicas que se han hecho sobre teología latinoamericana. Conf. por ejemplo la de A. Bentué, «Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo», en *Teología y Vida* XXXVI (1995) 159-191.

ce necesario no sólo para ser fiel en la constatación de una situación dada sino también por la proyección que ello pueda tener en el porvenir de una teología latinoamericana como lo explicitaremos más adelante.

2. DOS RASGOS

En castellano rasgo no es un mero sinónimo de nota distintiva, sino que, etimológicamente y también en el uso corriente⁹, designa una peculiaridad más profunda en el ser y persistente en el tiempo. Así pues, rasgo más que una característica exterior y momentánea es el carácter de algo o alguien. Es debido a lo anterior que lo que sigue no pretende ser una caracterización objetiva y sincrónica de la teología latinoamericana, tarea por cierto más pretenciosa que posible. No sólo de acuerdo a los términos en que se ha formulado este posible aporte, sino también en atención al objeto considerado y a que el sujeto que lo lleva a cabo es un latinoamericano, parece preferible limitarse a reseñar los rasgos fundamentales que decantan de lo que ha sido el desarrollo de la teología latinoamericana.

Ahora bien, en una consideración diacrónica como la que aquí se pretende, se perfilan y resaltan dos rasgos básicos de la teología latinoamericana. Retrospectivamente su carácter dependiente y prospectivamente, su afanosa y ardua delimitación en cuanto inteligencia histórica.

⁹ Conf. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* IV, Madrid 1981, 787-788. Del uso corriente baste recordar el hablar de rasgos para referirse a la facción del rostro de una persona.

2.1. Las dependencias de la teología latinoamericana

Del carácter dependiente de la teología latinoamericana que se trata es una dependencia específica y múltiple y no de la dependencia de cualquier teología con respecto a la revelación y el magisterio. Se trata de diversas dependencias aleatorias que se han ido sucediendo y mantienen, en mayor o menor grado, su vigencia hasta el día de hoy.

Desde un comienzo las condiciones de posibilidad de un ejercicio teológico entre nosotros se establecen en clara dependencia de la teología europea. Hasta el siglo XIX la enseñanza de la teología se hace bajo el control de la política cultural de la corona que llega a prohibir a los docentes cualquier digresión de los manuales de teología aceptados en la península ibérica¹⁰. Hasta el siglo XVIII la dependencia es de la teología española. A partir de este siglo, y siempre condicionado, por el interés de la corona, se introducen manuales de teólogos franceses e italianos. Esta situación no cambia durante el siglo XIX. Las luchas entre conservadores y liberales son un eco de las que se producen en Europa y el talante restaurativo que prevaleció en el Concilio Vaticano I será determinante para la teología latinoamericana. Desde la independencia de la mayoría de los estados latinoamericanos que se consolida a mediados del siglo XIX, hasta la mitad de este siglo el balance de la producción teológica

¹⁰ Conf. J. T. MEDINA, *Historia de la Real Universidad de San Felipe de Santiago de Chile I*, Santiago 1928, 248 ss.

autóctona es magro y menos todavía creativo¹¹. Hasta entonces no sólo la mayoría de los profesores de teología eran europeos, sino que la totalidad de los manuales eran importados y, lo más decisivo, los problemas mismos que se trataban eran los que se habían suscitado y debatían en Europa. Esta fue todavía mi experiencia personal al iniciar los estudios teológicos en abril de 1962. En la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile de entonces soplaban aires de renovación y eso significaba hacerse eco de las discusiones que se suscitaban en Francia y desentenderse de la neoescolástica que en ese tiempo tenía su sede en España e Italia. Estudiar en manuales franceses era de buen tono, significaba estar al día. Sin embargo, se trataba de otro día, de otro tiempo, de otro espacio, el de Francia, no el nuestro, del cual nos desentendíamos como si se tratase de algo necesario y requerido por el quehacer teológico mismo.

Cuando más tarde he leído el «Discurso desde la marginación y la barbarie», en el cual Zea se refiere al cristianismo como logos de carácter excluyente¹², al darme cuenta de la desazón que me producía el juicio de este pensador mexicano, traté de librarme de la misma atribuyendo su opinión del cristianismo a la injusticia que deriva de un apriori ideológico estrecho. Sin embargo, ha sido doloroso tener que reconocer que, al menos en

¹¹ Permitaseme remitir a los antecedentes que me son más próximos y conocidos: *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. I Época de la Independencia Nacional, 1810-1840 (Anales de la Facultad de Teología XXVII, 2)*, Santiago 1978; *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. II Época de la reorganización y consolidación eclesiales, 1840-1880 (Anales de la Facultad de Teología XXXI, 1)*, Santiago 1980.

¹² L. Zea habla de «la excluyente religión cristiana», *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona 1988, 43.

América Latina, se ha dado un motivo real para confundir el cristianismo con un logos estereotipado y excluyente. De hecho, durante siglos se ha excluido la posibilidad de una reflexión teológica propia, con espacio y tiempo propios: la teología se confundía con una ciencia importada y acabada, en definitiva ajena, de otros y para otros.

En todo caso, ya desde mitad de este siglo y ciertamente con anterioridad al Vaticano II se cuestiona la situación en que se encontraba la teología en América Latina y se empieza a reclamar por una teología más creativa y responsable de los problemas nuestros, se pedía atender a la situación histórica concreta de Latinoamérica¹³. Una de las personas que se manifiesta en este sentido es Marcos Mc.Grath, quien tendrá posteriormente una activa participación en la confección y redacción de *Gaudium et Spes*: «Esta inmensa porción del cristianismo que es Latinoamérica ya no puede seguir en una fase de infantilismo intelectual, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento, de otras tierras. Lo que es la doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de Teología que la Iglesia Romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego»¹⁴.

Con posterioridad al Vaticano II la dependencia de la teología latinoamericana con respecto a la europea se modi-

¹³ Conf. lo que reseño en «Teología en latinoamérica», en *Teología y Vida* XXXI (1990) 337-344.

¹⁴ M. Mc. Grath, «La misión de la teología en Latinoamérica», en *Anales de la Facultad de Teología* XII (1961) 16-17.

fica pero no desaparece. Sin mencionar la teología que se sigue enseñando en algunos seminarios y casas de formación religiosa, que no difiere de los cauces de la enseñanza teológica preconiliar y se mantiene en incuestionada dependencia de cierta teología sureuropea, la misma teología de la liberación, no sólo por la formación de quienes la representan como por el debate que entabla, se confronta con la teología europea y se establece en una dependencia crítica con la misma¹⁵. Más o menos críticamente la dependencia de la teología latinoamericana de la europea se mantiene hasta el día de hoy.

¿Qué decir y cómo valorar esta situación de dependencia? Mi opinión es la siguiente. La especificidad de una teología latinoamericana excluye el provincianismo. El particularizarse de la teología en América Latina resultaría contradictoria con nuestra misma actual diversidad étnico-cultural si pretendiese fraguarse de espaldas y al margen del espacio cultural occidental-europeo. No es un teólogo, sino un incisivo pensador el que nos recuerda esta situación que deberíamos reconocer en aras de un realismo histórico que nos permita superar nuestros complejos culturales. «Somos y no somos europeos» ha dicho con razón Octavio Paz al recibir el premio Nobel de Literatura, y esto no significa un menos sino un más como bien lo grafica la siguiente anécdota que narra Leopoldo Zea: «Una vez me dijo Malraux, en una exposición mexicana en París: -Usted debe estar muy orgulloso de la gran cultura maya y azteca que se presenta aquí, de

¹⁵ Baste recordar la dependencia crítica de algunos teólogos de la liberación con respecto a la «teología de la esperanza» de J. Moltmann. Así R. ALVES, *A theology of Human Hope*, Cleveland 1969 (malamente traducido al castellano como *Religión ¿opio o liberación?*, Montevideo 1978,156) y G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Lima 1971,269-270.

la misma manera que nosotros los europeos nos sentimos orgullosos de la cultura griega y latina. Me atreví entonces a decirle -prosigue Zea- que había una diferencia, y es que nosotros teníamos más que ellos. -¿Qué dice Usted? me preguntó. Le dije: -¿Ese arte maya azteca y maya no es de ustedes, no es cierto? Respondió que no, y yo le dije entonces que ese arte era nuestro, y que además lo era el griego y romano. Me dijo entonces que tenía razón, que nosotros teníamos más riqueza»¹⁶. La riqueza y lo específico de lo latinoamericano no cabe en un folklorismo provinciano. El indigenismo no es una alternativa del herodianismo. Lo que corresponde es asumir sin complejos y en toda su compleja dinamicidad nuestra realidad mestiza. Somos mestizos, y lo somos siendo y no siendo europeos, siendo y no siendo indígenas. Es más, somos latinoamericanos siendo lo que seremos, es decir, más que en referencia a una realidad cerrada y establecida históricamente lo latinoamericano es el desafío de un futuro que interpela, en cuanto teólogos, nuestra creatividad e inteligencia.

Por otra parte la necesidad de no reducir y desvirtuar lo latinoamericano en un provincianismo insignificante no sólo se impone por un realismo histórico-cultural, sino que además deriva del mismo requisito de catolicidad que extrovierte a la comunidad de los creyentes en Jesucristo como iglesia de Cristo¹⁷ e impide que degeneren en secta al absolutizar una determinada particularización. Esta es una dimensión formulada ya muy claramente en

¹⁶ Revista *Anthropos* n. 89 (1988) 27.

¹⁷ Conf. F. A. SULLIVAN, «El significado e importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no «que ella es», sino que ella subsiste en «la Iglesia Católica Romana», en *Vaticano II: balance y perspectivas*, Ed. R. Latourelle, Salamanca 1990, 607-616.

Isidoro de Sevilla¹⁸. Al respecto anota Congar: «La catolicidad es un atributo de toda iglesia, incluso local. Más aún: cada fiel es 'católico'. Esto supone evidentemente, por una comunión verdadera, activa y profunda, una presencia de lo universal y del todo en cada realización particular del único cristianismo. Esta relación a lo universal distingue a la iglesia de la secta, porque lo que constituye a la secta no es el número reducido como tal... Lo que constituye la secta es la falta de referencia a la totalidad: falta de referencias de textos bíblicos particulares al conjunto y al centro de la revelación, según la analogía de la fe'; falta de situar unos hechos particulares de la vida en una estructura de conjunto; falta de ver la relación entre la iglesia como orden sagrado de santidad y de salvación, con el mundo la cultura, la historia humana, a la que se intenta asumir y salvar»¹⁹.

Una segunda dependencia que es posible constatar en la teología latinoamericana actual y a la cual ya se aludió es una dependencia específica del Concilio Vaticano II. Se trata de algo más que la dependencia debida a un texto magisterial, podría decirse que el Vaticano II representa el acta de bautismo de una teología latinoamericana y que ésta desde entonces participa del carácter y talante de aquel.

En realidad, el Concilio Vaticano II fue un concilio ecuménico en el cual, no sólo cuantitativamente, es decir, por el número de los obispos participantes, sino que también

¹⁸ «*Catholica universalis quasi κατ' ολον, id est secundum totum. Non enim sicut conventicula haereticorum...*» Etymol.VIII,1,1, en P.L. 82,293.

¹⁹ «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis IV*, Madrid 1973, 508-509.

cualitativamente, o sea, por el influjo que tuvieron en su desarrollo y resultado, los obispos europeos tuvieron un predominio evidente. A pesar, sin embargo, de ser un concilio cuyos protagonistas fueron europeos, donde parece haber encontrado un mayor eco y una recepción más profunda ha sido en América Latina.

Con posterioridad al Vaticano II la teología en América Latina ha dejado de ser un artículo importado y extraño. Este hecho tiene una importancia no sólo eclesial sino cultural de gran trascendencia. A diferencia de Europa donde parece haberse producido un vacío o receso teológico con posterioridad al concilio, entre nosotros, Medellín desató un proceso de búsqueda y producción teológica inéditas hasta entonces.

Más que su discurso explícito sobre la teología²⁰, es el contexto eclesial esencialmente referido al mundo en que

²⁰ Las referencias explícitas del Vaticano II a la teología no son muchas. A la que más aluden los teólogos europeos es a la que se hace sobre la existencia de «un orden o jerarquía de las verdades de la doctrina católica» (U.R.11). En América Latina, sin embargo, las que más resonancia han encontrado se leen en *Gaudium et Spes* 62: «Aunque la Iglesia ha contribuido mucho al progreso de la cultura, consta por experiencia que no escasean a veces las dificultades de compaginar la cultura con la formación cristiana».

Estas dificultades no dañan necesariamente la vida de fe, incluso pueden estimular la mente a una más exacta y profunda comprensión de aquélla. Puesto que los más recientes estudios y hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan nuevos problemas, que arrastran consecuencias prácticas y reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe -o sea, sus verdades- y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido...

se sitúa el Vaticano II, lo que potenciará el resurgimiento teológico del postconcilio en América Latina. Esto se plantea claramente en los párrafos introductorios de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Sobre todo en *Gaudium et Spes* 4 hay un texto que se convertirá en un verdadero programa teológico en Latinoamérica: «es deber permanente de la Iglesia escrutarse a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a las perennes interrogantes de la humanidad sobre el destino de la vida presente y futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza».

La ya mencionada continuidad que se establece entre el Vaticano II y Medellín se percibe también en el papel que se le asigna a la teología. Ninguno de los 16 documentos redactados en Medellín se refiere a la teología como tal, sin embargo, en todos ellos se la percibe como algo esencialmente relativo a una situación histórica concreta. Baste un ejemplo: «La fidelidad de la Iglesia a la revelación tiene que ser dinámica. La catequesis no puede, pues, ignorar en su renovación los cambios económicos, demográficos, sociales y culturales sufridos en América latina. De acuerdo con esta teología de la revelación, la ca-

Los que se dedican a las ciencias teológicas y filosóficas en los seminarios y universidades empuñen en colaborar con los hombres versados en otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada, sin perder contacto con su tiempo... es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que muchos de ellos se dediquen ex profeso a estos estudios...».

tequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor» (*Catequesis*, 6).

Ahora bien, a mi parecer, lo más decisivo de Medellín no está en haber puesto en el tapete el tema de la liberación como tal, sino en que por primera vez y de manera explícita, concientemente, se considera la situación de América Latina, no más como accidente prescindible, sino como antecedente al que queda confrontado el ejercicio teológico. Se trata de atender e «interpretar los signos de los tiempos» tal como éstos se perfilan en América Latina, de atender a la situación espacio-temporal, histórica, en la que se inserta la iglesia y la teología. Se motiva un quehacer y ejercicio teológicos situados y responsables de la realidad concreta y no al margen de la misma.

Hemos afirmado anteriormente que lo acontecido en la teología latinoamericana tiene una trascendencia no sólo eclesial sino un significado cultural enorme. Así como de un niño se dice en un momento que «entró en uso de razón», después de cinco siglos podría decirse que la iglesia latinoamericana ha empezado a dar pruebas de «uso de razón», de que es capaz de pensar por sí misma. Ciertamente no se trata de pruebas de una madurez adquirida, pero sí del inicio de una nueva etapa de desarrollo. Se trata de un momento crítico, de crisis y no es ofensivo compararlo con el que atraviesa un adolescente que necesita autoafirmarse al tomar conciencia de sí. Es un momento decisivo del futuro que requiere de gran lucidez para no ofuscarse ante los riesgos y peligros que encierra, y tampoco encandilarse ante el dinamismo vital que comporta. En todo caso -y sirviéndonos todavía de la ima-

gen empleada- así como el adolescente no puede retornar a la infancia sino que sus posibilidades se juegan en adquirir la madurez, así también no es una alternativa viable el retrotraerse al estado en que se encontraba la teología latinoamericana con anterioridad al Vaticano II. La situación no es fácil porque el peligro de paralogizarse, ante los riesgos y desafíos, de tratar de detener un desarrollo y proceso iniciado y todo esto con la mejor de las intenciones, ha dejado de ser mera posibilidad.

Es difícil en Europa aceptar realmente que el momento que vive la iglesia latinoamericana es diverso, distinto del europeo. Es fácil el recurso al catolicismo latinoamericano como una reserva meramente cuantitativa de la iglesia universal para el futuro. Es arduo asumir el desafío cualitativo que representa un estilo de pensamiento que no siempre coincide con el europeo y que a veces lo cuestiona. La tentación de descalificarlo como bárbaro es grande. Por otra parte, así como para los europeos la mayor dificultad puede estribar en asumir este momento de crisis y crecimiento en Latinoamérica como distinto y respetarlo como tal sin precipitarse en descalificarlo. Para los latinoamericanos es, tal vez, más difícil hacernos cargo del mismo en su unidad y continuidad con el europeo.

La dependencia de la teología latinoamericana con respecto al Vaticano II es decisiva y persistente dado que este Concilio representa un hito decisivo, un gozne que permite abrirse a nuevos horizontes y representa serios desafíos que no se podrían obviar sin poner en cuestión el futuro de un cristianismo realmente católico entre nosotros. En realidad, «la incorporación de pueblos y culturas» como «realización de la catolicidad» que Congar

señala como «magnífico programa» de *Lumen Gentium*, 13²¹, la «interpretación teológica fundamental del C. Vaticano II» de K. Rahner como «la primera autoactualización magisterial de la iglesia como iglesia mundial» (*der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche*)²², constituyen un desafío²³ y señalan un camino en definitiva irreversible²⁴.

Un tercer tipo de dependencia de la teología latinoamericana es la que manifiesta con respecto a la praxis. Esta dependencia se manifiesta de modo diverso pero no contradictorio en una doble vertiente. De manera implícita en una concepción de la teología como propedéutica pragmática destinada al clero y de manera explícita como programa de la teología de la liberación.

En el primer caso no se habla de praxis y aunque equívocamente pueda considerársela una «teología académica»

²¹ «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis IV*, Madrid 1973, 508-510.

²² Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, en *Schriften zur Theologie XIV*, 288.

²³ Como lo explicita el mismo K. RAHNER en Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, en *Schriften zur Theologie XIV*, 303-318.

²⁴ En una perspectiva universal el caso de Latinoamérica se torna todavía más acucioso. Retomando el planteamiento de Rahner, J. B. METZ anota: «El cristianismo, que, después de una corta época de fundación en el judeo cristianismo, se debía a un espacio cultural relativamente unitario a lo largo de alrededor de dos mil años, a saber, el espacio cultural occidental-europeo, hoy día se abre a un cristianismo mundial que debe enraizarse culturalmente de modos diversos. Se sitúa en el camino de un cristianismo culturalmente monocéntrico europeo hacia un cristianismo universal culturalmente policéntrico. ¿Cómo entiende y asume la teología esta diversificación étnico-cultural?», «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus», en *Einheit und Vielheit XIV. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburgo 1987, 185.

ca»²⁵, de hecho se trata de una teología que desde un comienzo se enseña como requisito para el ministerio y praxis pastoral del clero y que hasta el día de hoy se adecúa y restringe estrechamente a esta función en seminarios y centros de formación eclesial. En América Latina la teología no logró realmente encarnarse en el quehacer intelectual de las universidades antes que éstas se laicizaran el siglo pasado, tampoco, durante este siglo, en las universidades católicas se ha logrado consolidar un espacio ni menos una tradición teológica. De esta manera los requerimientos teológicos se concentran en los que formal e inmediatamente impondría la formación doctrinal del futuro clero. Por eso me he atrevido a hablar de propedéutica pragmática. Esta además de clerical tiene el sesgo propio de un inmediatismo endémico que, al parecer, más que debida a una mentalidad pragmática, está condicionado por un hábito o propensión activista se enraíza, al menos en parte, en la ausencia durante siglos de una vida monástica que actualizara la dimensión contemplativa y más gratuita de la fe cristiana.

Consideremos la segunda vertiente manifestativa de una dependencia de la teología latinoamericana de la praxis. Esta difiere de la anterior no sólo porque explicita sino porque tematiza la praxis radicalmente como referente fontal de la teología. Ya no se trata de la praxis pastoral del clero como función a la que debe adecuarse la enseñanza teológica. Ahora la teología en cuanto tal se define como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la

²⁵ En un estudio reciente, en referencia a «la teología americana del siglo XVI», se llama «teología académica» a «la teología que se enseñaba en los centros de estudios americanos jurídicamente establecidos, principalmente en las universidades». Conf. J. L. ILLANES- J. I SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, 156-175.

fe»²⁶. De esta manera el desafío pastoral del Vaticano II se acoge más que como problema puntual de una determinada disciplina teológica, la teología pastoral, como un *sine qua non* de cualquier teología responsable del futuro y del presente en Latinoamérica²⁷. En la primera parte de su libro, Gutiérrez precisa lo que entiende por «teología» y por «liberación»²⁸. Sin olvidar las dimensiones de «sabiduría» y de «saber racional», la teología, como ya anotamos, es definida básicamente «como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe»²⁹. Ahora bien, en palabras del mismo Gutiérrez: «Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y espera; es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente». En este sentido, la teología de la liberación queda propuesta como «una nueva manera de hacer teología»³⁰. Y esta «nueva manera» se especifica escatológicamente: «reflexionar a la luz del futuro que se espera y cree». Correlativa a esta comprensión escatológicamente determinada de la teología, es también la de liberación. Esta implica «concebir la historia como un proceso de liberación del hombre,... percibir la libertad como una conquista histórica»³¹. Gutiérrez vuelve a explicitar la importancia del horizonte histórico para la teología de la liberación cuando se refiere al nexo fundamental entre «futuro y actualidad históri-

²⁶ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, 31.

²⁷ No se trata, ciertamente, de una exclusividad de los teólogos latinoamericanos, sino de una toma de conciencia generalizada como bien lo señala C. DUMONT, *De trois dimensions retrouvées en théologie. Eschatologie, Orthopraxie, Herménéutique*, en *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) 561-591.

²⁸ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Lima 1971, 13.

²⁹ o.a.c., 31.

³⁰ o.a.c., 33.

³¹ o.a.c., 52.

ca»³² y entre «escatología y política»³³. Con respecto a lo primero afirma: «Las realizaciones históricas en el presente son, en tanto que ordenadas hacia lo que vendrá, tan características de la escatología como la abertura al futuro»³⁴.

El mensaje del Nuevo Testamento, por otra parte, no debe espiritualizarse: «No basta reconocer que la escatología se da en el futuro y en el presente. En efecto, esto puede afirmarse permaneciendo en el nivel de las realidades «espirituales», futuras y actuales. Se dirá entonces, con una expresión que puede llamarnos a engaños, que la escatología no desvaloriza la vida presente; pero si por «vida presente» se entiende sólo «vida espiritual presente», no estamos ante una correcta inteligencia de la escatología. Su actualidad es una realidad intra-histórica»³⁵. La cita anterior nos introduce al problema que significa precisar el nexo que rige entre escatología y política. Estas, en opinión de Gutiérrez, están mediadas por la utopía: «La fe y la acción política no entran en relación correcta y fecunda sino a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, a través de la utopía...»³⁶. Tenemos pues que la praxis histórica se especifica no sólo como objeto al que se quiere atender sino como criterio hermenéutico que le concierne a la teología. Como bien lo señala Scannone: «El «de» de la teología de la liberación es entendido por ella simultáneamente como «sobre» y como «desde». Esto muestra que se mueve en el círculo hermenéutico que se

³² o.a.c., 204.

³³ o.a.c., 261.

³⁴ o.a.c., 209.

³⁵ o.a.c., 214.

³⁶ o.a.c., 303.

da entre la lectura de la situación y la praxis históricas a la luz de la palabra y la relectura de ésta desde dichas situación y praxis»³⁷

¿Qué decir de la dependencia en que la teología latinoamericana se establece con respecto a la praxis sobre todo en esta segunda vertiente³⁸ que hemos reseñado en G. Gutiérrez? A mi parecer uno de los límites más serios del planteo antes esbozado proviene de una utilización acrítica del concepto de praxis que, al menos inicialmente, receptiona del marxismo. Sobre este punto reflexionamos un grupo de amigos en un seminario realizado en 1972, en pleno auge y entusiasmo desatado por el programa teológico entonces recién propuesto por Gustavo Gutiérrez³⁹. Lo que entonces concluíamos, después de revisar también los planteos de Marx, Metz y Moltmann sobre este tema, parecería no haber perdido vigencia. Concluíamos entonces: «Tenemos pues que las lagunas y deficiencias que surgen del uso que la teología de la liberación hace de teoría y praxis no sólo están condicionadas por una insuficiente consideración de los antecedentes filosóficos del problema que imposibilitan el ade-

³⁷ *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1987, 34.

³⁸ Con respecto a la primera, una evaluación más exhaustiva e *in recto* supone una retrospectiva histórica que excede mis posibilidades. Hasta donde pude ver no existe una historia de la teología latinoamericana complexiva, sólo es posible remitir a ensayos monográficos parciales: AA.Vv., *Materiales para una Teología en América Latina*, San José de Costa Rica 1981; E. DUSSEL «Historia reciente da teologia na América Latina», en E. DUSSEL, *500 anos da história da Igreja na América Latina*, San Pablo 1992, J.I. Saranyana, *El quinto centenario en perspectiva teológica*, Pamplona 1993.

³⁹ F. CASTILLO, J. NOEMI, J. ARTEAGA, EDUARDO RODRÍGUEZ, «Teoría y praxis en la teología de la liberación», en *Teología y Vida* 15 (1974) 3-38.

cuado planteo dialéctico del mismo. Hay todavía un factor, en definitiva más determinante, y es el que planteábamos entre las interrogantes a la teología política: supuesta una confrontación teoría-praxis a nivel filosófico, que reconoce su significado fundamental como horizonte de comprensión de la racionalidad moderno-contemporánea, se precisa todavía una articulación teológica del mismo, o como decíamos, una interiorización radical y real de teoría-praxis al círculo hermenéutico teológico. Como dijimos, no basta querer referir la fe a una praxis. Una significación fundamental de tal referencia sólo se da en la medida en que la fe se determina dialécticamente en su positividad teórica»⁴⁰.

⁴⁰ o.a.c., 37-38. El comentario antecedente era el siguiente: «A pesar de la raigambre filosófica de la categoría de praxis, Gutiérrez no la usa en el sentido técnico preciso que ha alcanzado en el lenguaje filosófico. Con esta palabra quiere subrayar «los aspectos existenciales y activos» de la experiencia humana y cristiana contraponiéndolos a los aspectos puramente cognoscitivos, contemplativos y doctrinales. En su obra, la mayor parte de las veces, puede reemplazarse «praxis» por «acción» y nada cambia radicalmente. Cuando se enfatiza que la praxis es el punto de partida de la reflexión teológica se quiere afirmar un programa de ejercicio teológico que parta de las preguntas y problemas que nacen de la iglesia por su inserción en el quehacer histórico latinoamericano, como contrapunto a la teología meramente especulativa que se queda en la inteligencia y sistematización del dato dogmático.

El aporte principal de Gutiérrez sería el arraigar la reflexión teológica en el suelo de los problemas que agitan hoy la conciencia latinoamericana. Pero el ejercicio teológico consiguiente no se diferencia mucho del tradicional. Los interrogantes son tratados a la luz de la Escritura, la historia de los dogmas, la historia de la iglesia, las declaraciones del magisterio. Cuando se trata de «iluminar» los problemas desde la fe, hay un salto hacia el saber acumulado de la iglesia y se pierde la relación íntima con el punto de partida. Es como si la praxis histórica quedara exterior a la teología: es su punto de partida, pretende ser su punto de llegada, pero no está presente en el quehacer teológico propiamente tal.

Pero todavía hay otro problema. Si revisamos la estructura del libro y

Ahora bien, a mi parecer, la «positividad teórica» de la que necesita dar prueba una teología latinoamericana implica y requiere superar tanto un inmediatez pragmático que parece ser crónico entre nosotros como una inmediatez acrítica que se ha acentuado y parecerían resurgir y favorecerse en el presente. Nos topamos, por una parte, con una doble falencia histórica, a la que ya hemos aludido al referirnos a la primera vertiente en que nuestra teología depende de la praxis, y que no deberíamos seguir desconociendo y mucho menos magnificando como si fuese un haber. Me refiero al déficit contemplati-

los ejemplos de ejercicio teológico, vemos que desde una opción ético-política, que se considera más coherente con el mensaje evangélico, se critica a la iglesia no revolucionaria como aliada de los opresores. Los contenidos de su predicación son denunciados como alienantes y legitimadores de una situación de explotación. La mediación teológica queda reducida a criticar estos contenidos desde una relectura de la Escritura o la Tradición, resultando de esta crítica nuevas formulaciones que hacen coherente la opción cristiana con el compromiso revolucionario.

A este modo de pensar subyace la asunción acrítica de una determinada praxis revolucionaria latinoamericana como la positiva desde el punto de vista cristiano, y por lo tanto, como punto de partida de una reflexión teológica. Parece suponerse que esa praxis revolucionaria es la depositaria del sentido de la historia y que puede ser determinada como punto de partida sin requerir una mayor explicitación. El resultado de esta manera de pensar, que no asume realmente los condicionamientos del problema teoría-praxis, es que la teología que brota de allí viene a ser una crítica de otras praxis o de otras teorías y una justificación ideológica de la praxis elegida como punto de partida. No aparece claro cómo esta teología de la liberación se pueda constituir en instancia crítica de la misma praxis histórica revolucionaria que es su punto de partida. En el fondo, la praxis histórica es tomada como punto de arranque del teologizar, pero no objeto de reflexión crítica. Por esta vía la teología de la liberación puede recaer en una nueva teoría «reflejo» que legitima una praxis ya dada y objetivada, y como tal cumplir el papel de una ideología, que a su vez genere una praxis fetichizada o ideológica y no una praxis revolucionaria».

vo y reflexivo de nuestra iglesia, que se manifiesta en la carencia de una tradición monástica y filosófica consolidada entre nosotros⁴¹. Este lastre histórico resulta todavía más oneroso en una situación como la actual, en la cual no sólo se ha disociado de facto la vocación eclesial del teólogo de la vocación teológica de la iglesia⁴², sino

⁴¹ Conf. la retrospectiva histórica con respecto a lo primero de M. DE ELIZALDE, «La vida monástica y contemplativa en Hispanoamérica», en *Cuadernos Monásticos* 92 (1990) 39-60; con respecto a lo segundo volveremos más adelante.

⁴² Ciertamente el teólogo tiene una vocación eclesial insoslayable ya que la teología tiene como sujeto propio y adecuado no al individuo considerado separadamente sino a la comunidad de los creyentes en Jesucristo. «Sobre la vocación eclesial del teólogo» tenemos un reciente documento de la Congregación para la doctrina de la fe del 20 de mayo de 1990. Para captar, sin embargo, en toda su dimensión y profundidad «la misión de la teología en la Iglesia» como se nos propone en este documento debemos atender también a una realidad antecedente todavía más fundamental. Se trata de la vocación teológica que le concierne a la iglesia. La vocación eclesial del teólogo depende de la vocación teológica de la iglesia y ésta es la que le proporciona su horizonte más definitivo y su dinamismo más íntimo.

En realidad, la vocación teológica de la iglesia está denotada en la misma palabra iglesia. *Ekklesia* en griego remite a *kaléo*, llamar, y se emparenta con *klesis* que quiere decir llamado o vocación. Iglesia designa la comunidad de los llamados, de los convocados por Dios en Jesucristo. Como lo recuerda el Concilio Vaticano II la iglesia se debe, como a su fuente de origen, a un designio de Dios-Padre que «quizo convocar a los creyentes en Cristo en una iglesia santa *credentes in Christum convocare statuit in sancta ecclesia*» (L.G.2). El mismo Concilio recuerda que ella tiene en el «reinado» de ese mismo Dios su misión presente y consumación futura (L.G.5). La Iglesia se origina pues de un llamado divino, de esa convocación dirigida a todo hombre hecha por Dios en Jesús, y su fin, el establecimiento escatológico del reino de Dios, constituye su vocación. Tal es su pasado y futuro, de ellos deriva en el presente una advocación fundamental y permanente a Dios. La iglesia se encuentra en la historia avocada a Dios no de cualquier manera, sino que así como la convocación hecha por Dios es en Jesús, así también ella debe avocarse en cada tiempo a Dios en Jesús, es decir, avocarse a Dios como evangelio, como buena noticia de Aquel que se ha

que se insinúa una «deriva antiteológica», en la cual la función pastoral o práctica de la teología confinaría a ésta

comprometido a salvar lo que ha creado. El Dios de Jesús es evangelio, es logos de salvación que no anula el logos creacional al cual puede acceder el hombre por la razón, sino que lo asume y perfecciona ya que en el mismo logos que es Jesús es donde todo ha sido creado y redimido por Dios.

En este contexto el *in ecclesia* propio del quehacer teológico, se perfila no más en una estática tan cómoda como estéril de lo ya dicho y establecido sino como el dinamismo más íntimo del peregrinar escatológico al «Reino de Dios» que es la iglesia. Juan Pablo II, les recordaba recientemente a los miembros de la Comisión teológica internacional: «Es evidente que el trabajo de los teólogos no se debe limitar, para decirlo así, a la repetición de las fórmulas dogmáticas, sino que es necesario que él ayude a la iglesia a un conocimiento siempre mayor del misterio de Cristo» (Ad sodales Com. Int. Theol. 26.10.79, en A.A.S. 71 (1979) 1431).

No es ciertamente por un mero afán de novedad que el obispo de Roma les pide a los teólogos el no ser repetidores. Ello deriva precisamente de una recta comprensión del ser en la iglesia que le concierne a la teología, de una comprensión teológica y no meramente sociológica de la vocación eclesial del teólogo. El *in ecclesia* como lugar propio de la teología no condiciona una estática espacial, ya que más que el ámbito en el cual se sitúa un sujeto particular, remite al mismo sujeto comunitario, a la iglesia como sujeto dinámico de la teología, a esa peregrina de Jesús que camina a la casa del Padre. *In ecclesia ad Deum*. Si no se considera la vocación teológica de la iglesia como elemento determinante del mismo ser iglesia se corre el riesgo de que el ejercicio teológico en la iglesia se desfigure y pervierta en sanción ideológica de la institución o fatua y estéril adulación del magisterio. *In ecclesia quia ad Deum*.

De la vocación teológica de la iglesia, de su íntimo ser *ad Deum* deriva un dinamismo que precisamente por no desentenderse del concreto substrato eclesial lo tensa escatológicamente y de modo permanente. Ello no significa que la teología se sobreponga a la realidad concreta y visible eclesial sino que la proyecta de acuerdo a la promesa del Espíritu que la sostiene y vivifica. *Quia in ecclesia ad Deum*. La vocación teológica de la iglesia es lo que permite captar el servicio y el carisma teológico en la iglesia, en su misión y dinamismo más propio, busca de inteligencia de la fe no como alternativa a la razón sino como santificación de la misma.

a ser una «versione soft della vecchia teologia del magisterio»⁴³, es decir, la colofonía de una eclesiología tan acrítica como ensimismada. Lo que necesitamos es, más bien, una teología que articule el acontecimiento salvífico de Jesús en su concreto excentricismo eclesiológico, como se atrevió a asumirlo el Vaticano II y permanece, después de treinta años, como tarea pendiente.

Como un último tipo de dependencia e íntimamente conectada con la anterior es la que la teología latinoamericana tiene con las ciencias sociales. En este caso se trata de una dependencia que se concentra al planteo de la teología de la liberación y que, quizá por lo mismo, haya podido ser considerada como una nota distintiva de la teología latinoamericana con respecto a la europea⁴⁴. La

⁴³ P. SEQUERI, «L'istituzione teologica nella chiesa», en *Teologia* 19 (1993) 217.

⁴⁴ F. MARTÍNEZ remata su comparación entre ambas teologías con el siguiente párrafo: «Finalmente, por ser una praxis de liberación en un contexto de opresión, introduce en la teología latinoamericana una diferencia con la teología europea en cuanto instrumento teórico utilizado. La teología europea, más distante de la praxis histórica y más inclinada a los esquemas explicativos universalizantes, utiliza preferentemente la filosofía, realizando el quehacer teológico en diálogo directo con movimientos filosóficos y culturales. La teología latinoamericana, realizada en y desde la prexis liberadora y más interesada en la transformación histórica de la realidad, utiliza preferentemente las ciencias sociales. Considera que la mediación de las ciencias sociales es más adecuada para un análisis de los mecanismos políticos, económicos y culturales que generan esa situación de opresión, y para superar la utilización ingenua y acrítica de la praxis en el quehacer teológico y en el compromiso liberador. Las ciencias sociales no son para la teología latinoamericana criterio teológico, pero son mediaciones necesarias para una intelección de la fe cristiana desde la praxis liberadora de la comunidad cristiana», «Teología latinoamericana y teología europea (Consonancias y disonancias)», en *Nuevo Mundo* 1987, N.34, 45.

«mediación socio-analítica» si usamos la expresión de C. Boff⁴⁵ es un tema ampliamente considerado tanto por los mismos representantes de la teología de la liberación⁴⁶ como por estudios que tratan de rescatar y proyectar su vigencia hermenéutica⁴⁷. Constituyó además un punto neurálgico del debate y la polémica que enmarcan las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Así como con respecto a la primera de éstas la contextualización histórico-política que entonces ensayamos⁴⁸ para acotar su aporte teológico recobra pertinencia con el cambio del escenario político mundial que se produjo hace ya casi una década, me parece que una contextualización histórica, aunque muy elemental, puede ser útil para captar la proyección más perdurable, y más allá de la eventualidad política inmediata, que pueda tener esta dependencia de la teología latinoamericana con respecto a las ciencias sociales.

En un primer momento la tarea de una «interpretación de los signos de los tiempos» latinoamericanos que les plantean los obispos a los teólogos en Medellín es llevada a

⁴⁵ *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980, 31- 142.

⁴⁶ Conf. J. L. Segundo, «Teología y ciencias sociales», en *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro en El Escorial 1972*, Salamanca 1973, 285-295; G. Gutiérrez, «Teología y ciencias sociales» en *Páginas 9* (1984) 4-15; R. Antoncich, «Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia», en *Mysterium Liberationis I*, Valladolid 1990, 145- 168.

⁴⁷ Además de la extensa monografía de C. Boff citada en la nota 45, puede verse el prolijo trabajo de J.C. Scannone que la articula y matiza sirviéndose del planteo de Lonergan: «El papel del análisis social en la teología de la liberación», del mismo autor, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1987, 81-103.

⁴⁸ Conf. «Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación». En la búsqueda de una apreciación teológica», en *Teología y Vida XXV* (1984) 353-360.

cabo sirviéndose fundamentalmente de los aportes que provienen de las ciencias sociales. Las teorías de la dependencia y de la marginalidad permiten acceder a una visión, a primera vista al menos, coherente y global de Latinoamérica y los teólogos recurren a ellas. En este contexto el término liberación no sólo sirve para superar un concepto abstracto y deshistorizado de la redención, sino que acoge un dinamismo que se perfila, una búsqueda que se insinúa y reclama de una sociedad más integrada y justa. Los mismos exponentes de esta teología, sin embargo, se dan cuenta del peligro que representa confundir los deseos con la realidad y es así como, pasada una primera etapa de optimismo, más que de liberación se comienza a hablar de cautiverio.

En algunos casos el recurso que se hace a los análisis sociológicos se acoge acríticamente y se diluye el «bajo la luz del Evangelio» que reclama el Vaticano II. Se aceptan ingenuamente presupuestos ideológicos, como si se tratase de principios dogmáticos. Estimo, sin embargo, que el peligro de un uso acrítico de categorías marxistas se magnificó por la repercusión política que involucraba. En todo caso, las dos instrucciones de la «Congregación para la doctrina de la Fe» de 1984 y 1986, marcaron un hito en el camino que posibilita una nueva etapa en el desarrollo de la teología. Los documentos de la mencionada Congregación- sobre todo el segundo que es mucho más sólido y matizado que el primero- dejan en claro los peligros y la contradicción con el evangelio a la que en definitiva conduce una utilización acrítica del marxismo. No hay empero, una descalificación global y rampóna de todo aquello que suele etiquetarse como teología de la liberación, como algunos pudieran o quisieran pensar y, lo más importante, sería un error pensar que se

cuestiona un ejercicio teológico atento a la situación concreta latinoamericana en cuanto tal.

A mi parecer la llamada de atención que representan los documentos romanos se minimiza y desvirtúa si se entiende como un asunto meramente político, aunque hay que reconocer que la discusión, pocas veces, ha superado la miopía a la que exponen intereses exclusivamente políticos. Más allá de la disputa casi siempre ofuscada entre liberacionistas y antiliberacionistas, lo que parece estar concernido es un asunto filosófico decisivo para el futuro de la teología latinoamericana.

El recurso que desde la teología se hizo a análisis globales sobre la situación latinoamericana más que fruto de discernimiento entre diversas posibilidades fue, en cierto sentido, una necesidad, pues no había mucho más que escoger. La teoría de la dependencia se ofrecía como una razón asequible, como marco teórico aceptable al ofrecerse como explicación global de la situación latinoamericana. No había mucho más a lo que poder recurrir. Al demostrarse y evidenciarse con el tiempo que tal razón es parcial, que absolutiza algunos datos y desconoce otros, se ha hecho evidente una falta de reflexión complejiva sobre América Latina.

La carencia de una reflexión filosófica de raigambre latinoamericana se ha hecho sentir al interior de la misma teología de diversas maneras. Como ya anotamos la «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe» de la que nos habla Gutiérrez, es consistente en la medida que se supera una concepción cosística de «praxis». Esta no es determinable como un objeto independiente y autónomo de los presupuestos teóricos del sujeto. Hay una

correlación entre praxis como objeto de experiencia y teoría como subjetividad sustentadora de tal experiencia. La praxis histórica presupone una teoría y no exime de una confrontación teórica. Se hace presente de este modo lo inevitable de una reflexión filosófica.

Más perceptible y menos abstracta que la emergencia teórica y filosófica que conlleva el recurrir a la praxis como objeto de reflexión, es la que surge cuando se hace patente el esquematismo de un marco teórico que sociológicamente puede ser útil, pero que no logra hacerse cargo de toda la riqueza que encierra una situación histórica. En América Latina esto es muy notorio y lo puede captar quien lea algunos de nuestros poetas o novelistas. Estoy pensando en Neruda, García Márquez, en Rulfo y Jorge Amado. En ellos, también en otros, se hace presente un logos riquísimo que no podemos declarar inexistente por el hecho de carecer aún de una traducción filosófica adecuada del mismo, por mantenerse más bien como un mito-logos. Ciertamente es más profunda y completa la comprensión que se puede tener de América Latina si se lee con atención «Cien años de soledad» que el más sofisticado de los análisis socio-económico, que se haya elaborado en el marco de la teoría de la dependencia. Pues bien, el tránsito del mito-logos a un logos filosófico (al que los griegos llamaron teo-logos distinguiéndolo del contenido en la poesía de sus mitos) está apenas en sus inicios. La teología se resiente de esta situación. El teólogo le echa de menos al filósofo que le desentrañe y articule el mito-logos del poeta.

En la actualidad el tema de una filosofía latinoamericana vuelve a recobrar importancia ante la orfandad que se ha producido al derrumbarse las ideologías que se dis-

putaban la verdad de Latinoamérica. A mi parecer, en esta situación al teólogo no le cabe un papel meramente pasivo, sino que se ve exigido a pensar, a pensar Latinoamérica desde su fe y descubrir nuevas claves de lectura que superen la parcialidad de las interpretaciones que han podido ofrecerle las ciencias sociales.

2.2. El talante histórico de la teología latinoamericana

El segundo rasgo de la teología latinoamericana que anteriormente anunciamos como «su afanosa y ardua delimitación en cuanto inteligencia histórica», más que resultado logrado surge del pasado como carencia hasta el siglo XIX y pretensión que se explicita en la década de los sesenta del actual. Se plantea más bien como el proyecto de una herencia que lejos de desaparecer con la crisis de la teología de la liberación en los noventa⁴⁹ no es aventurado avizorar como tarea fundamental para el futuro.

El aporte más decisivo y perdurable de la teología de la liberación en el desarrollo de la teología en Latinoamérica reside, a mi parecer, en su pretensión de validarse como teología de la historia⁵⁰. En realidad, lo más significativo

⁴⁹ Conf. F. CASTILLO, «Teología y liberación en los noventa. Un análisis de la coyuntura latinoamericana», en *Tópicos* (1991) N.3, 145-172. D. Irrarázaval prefiere hablar de una «nueva fase» (*new phase*) en la teología latinoamericana, «How is Theology Done in Latin America?», en *Voices from the Third World* XVII (1995) N.1, 72.

⁵⁰ Esto ciertamente no significa que el tema de la historia haya estado totalmente marginado en la producción teológica anterior, sino que este se trata en una perspectiva todavía ajena a los cuestionamientos surgidos de la moderna filosofía de la historia. Así, por ejemplo, el

de la teología de la liberación que decanta en una perspectiva histórica menos mezquina que la inmediatamente polémica, es su pretensión de articularse no a espaldas sino de frente a una situación histórica desgarrada⁵¹. En esto su continuidad con el talante y sensibilidad teológica de los documentos de Medellín es patente⁵². El que la interpretación de los «signos de los tiempos» haya sido parcial y deficitaria no invalida su afán fundamental de hacerse cargo de la concreta situación histórica de nuestros países. Esta persiste como un desafío para cualquier teología que no abjure del mensaje y doctrina cristianas como evangelio. En este sentido constituye una ligereza pensar que la «nueva perspectiva hermenéutica»⁵³ de la teología de la liberación haya sido realmente superada.

ensayo del jesuita chileno del siglo XVIII Manuel Lacunza, conf. F. O. PARRA C., *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio V. El reino que ha de venir: Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza (Anales de la Facultad de Teología XLIV)*, Santiago 1993.

⁵¹ J.B. METZ tiene razón cuando afirma que «la teología de la liberación es algo más y otra cosa que una mera doctrina social de izquierda... es teología... que surge del horror que produce una teología cristiana que no ve ni atiende la historia del sufrimiento que clama al cielo», «Die Dritte Welt und Europa», en *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 3-9.

⁵² Baste mencionar dos textos: «Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (Pobreza, 2); «La fidelidad a la revelación tiene que ser dinámica. La catequesis no puede, pues, ignorar en su renovación los cambios económicos, demográficos, sociales y culturales sufridos en América Latina. De acuerdo con esta teología de la revelación, la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor» (Catequesis, 6).

⁵³ Como muy bien acota Juan Carlos Scanzone al referirse a «la noción global de la teología de la liberación», en *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1987, 25-26.

Equivaldría, por lo demás, a una precipitada renuncia al enfoque histórico-salvífico con que el Concilio Vaticano II pretendió establecer un diálogo con el mundo contemporáneo⁵⁴ y que por algo tuvo una recepción teológica generalizada⁵⁵. Recordemos todavía otra vez que la iglesia que se expresa en el Vaticano II no se conforma con un discurso autoafirmativo de sí misma, sino que asume expresamente su relatividad mundana e histórica. Se asume el riesgo de descender desde la cumbre de una supuesta atemporalidad, dejar la cómoda seguridad de esa fortaleza donde se respira un aire aséptico y sin tiempo, al valle de la historia, de las angustias y alegrías del devenir humano, que ya no se condenan, sino que por el contrario se reconocen como propias⁵⁶.

Este descenso que algunos quisieran considerar y obviar como un traspié intempestivo, constituye en realidad un proceso de transición. El Vaticano II constituye ciertamente un hito decisivo, sin embargo, no puede identificarse con tal descendimiento. Hubo una larga preparación, de la cual el concilio es punto de llegada, y marca un punto de partida que abre nuevos senderos que, a

⁵⁴ Ya el Congreso Internacional de Teología que se celebró con ocasión del término del Vaticano II puso de relieve la centralidad del enfoque «histórico-salvífico» para este concilio. Ver C. VAGAGGINI, «De loco et momento historiae salutis in methodo theologica integra delinetata a Concilio Vaticano II», en *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma 1966, 499-503.

⁵⁵ Puede verse, entre la abundantísima bibliografía existente al respecto: M. D. Chenu, «La historia de salvación y la historicidad del hombre en la teología de la renovación», en *La Teología de la Renovación I, renovación del pensamiento religioso*, Salamanca 1972, 147-162; K. Koch, «Die heilsgeschichtliche Dimension in der Theologie», en *Theologische Berichte* 8, Einsiedeln, 1979, 135-188.

⁵⁶ Conf. *Gaudium et Spes*, 1.

pesar de los temores y reticencias, acabarán por introducir todavía más en el valle de la conciencia histórica del hombre moderno. En este sentido ha sido llamado con razón un «concilio de transición»⁵⁷. A mi parecer, esta transición no es reversible pues se fundamenta global y radicalmente en una profunda visión histórico-trascendental del mismo misterio cristiano. El «reino de Dios» es el eje que centra esta visión. Tanto la realidad de la iglesia, el mundo, como la del hombre se definen en relación al reino de Dios como el designio evangélico definitivo y definitorio. Esta relatividad al reino de Dios no sólo se enuncia puntualmente, sino que se articula linealmente. El reino de Dios es el sentido y el fin del hombre como designio sobre la historia de la humanidad y de cada hombre. En la vocación universal de la humanidad al reino, en el designio escatológico de Dios sobre todo lo existente, iglesia y mundo se conjugan como realidades dinámicas, interdependientes entre sí y dependientes y relativas al reinado de Dios. Es decir, hombre, mundo e iglesia no se conciben estáticamente y en dependencia de un parámetro abstracto de trascendencia, sino que el reino de Dios es la intencionalidad trascendental que permite configurar una historia de la humanidad, en la cual mundo e iglesia se especifican como realidades dinámicas de un único designio salvífico de Dios⁵⁸.

Ahora bien y ateniéndonos a lo nuestro, el programa de una teología de la historia, hasta donde he podido ver, se

⁵⁷ H. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», en *La recepción del Vaticano II* (Eds. Alberigo-Jossua) 1987, 49-67.

⁵⁸ Sobre el desafío que representa el Vaticano II a una teología de la historia me exployo en *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Santiago 1990, 125-140.

articula en la teología de la liberación preferente pero no exclusivamente en referencia a tres tópicos: el de la praxis como referente determinante del quehacer teológico, el de los pobres como sujeto de la historia y el de la verdadera trascendencia de la historia. Al primero ya nos hemos referido y nos limitamos a continuación a reseñar los otros dos para concluir con un breve comentario.

A lo largo del desarrollo que ha experimentado la teología de la liberación desde la década del setenta hasta ahora la temática de los pobres ha adquirido un lugar cada vez más determinante y fundamental. Esto no sólo vale para la evolución perceptible en el caso de Gutiérrez⁵⁹, sino que tiene una vigencia generalizada⁶⁰. Formal y muy sintéticamente el recurso a los pobres le permite a la teología de la liberación validarse como teología de la historia en la medida que ellos se postulan tanto sujeto de la historia como sujeto de la teología. Los pobres son considerados el sujeto de una historia teológica y de una teología histórica a la vez. Hasta donde he podido ver, la complejidad teórica del problema que surge en este intento, queda muy bien reseñada en la teología de Sobrino. Así lo grafica su discurso cuando quiere «hablar de

⁵⁹ Conf. G. GUTIÉRREZ, «Pobres y opción fundamental», en *Mysterium Liberationis I*, Valladolid 1990, 303-321.

⁶⁰ La centralidad que ha pasado a tomar el tema de los pobres parece no sólo estar determinada positivamente porque inmediatamente resulta más interpellante y es un recurso que persiste en la perenesis magisterial de las Conferencias de Puebla, Santo Domingo y de Juan Pablo II, sino porque el recurso a la praxis, además de su complejidad dialéctica no asumida desde un comienzo (Conf. F. CASTILLO y otros, «Teoría y praxis en la teología de la liberación», en *Teología y Vida* XV (1974) 3-38) confrontaba directamente con el pensamiento marxista cuestionado por las Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en 1984 y 1986.

la esperanza de los pobres en América Latina de forma teológica, pero a partir de su realización»⁶¹. Esto implica, a su juicio, «hacer un poco de 'teología narrativa reflexionada. La realidad tal como acaece es, por supuesto, condición de posibilidad de que esa teología sea narrativa; pero, más de fondo, es también condición de posibilidad de que sea simplemente teología, si es que se toma absolutamente en serio que Dios se sigue manifestando actual y continuamente en eso que acaece. Se comprenderá entonces que mis palabras -prosigue Sobrino- tienen una relativa importancia, pero no una importancia decisiva; pues de lo que se trata en el fondo es que la realidad de los pobres, su esperanza y su pobreza, tome la palabra, y que a través de ellas se haga presente la palabra de Dios»⁶². En primer lugar, se enumeran «puntos fundamentales para que cobre fuerza la ulterior e increíble afirmación de que esos pobres tienen esperanza»⁶³. A pesar de la trágica situación de los pobres en América Latina, estos «tienen esperanza, y ello es escandalosamente

⁶¹ «La esperanza de los pobres en América Latina», en *Diakonía* 25 (1983) 3.

⁶² o.a.c., 4.

⁶³ o.a.c., 6. Para Sobrino, pobreza en América Latina no se define en referencia a un grado positivo de bienestar que se postula como mínimo sino que «el polo referencial al que más espontánea y obviamente remite la pobreza... es algo sumamente negativo: la muerte». Definida la pobreza como miseria que acerca a la muerte y la tarea de los pobres como una de sobrevivencia, se anota una segunda característica de la misma en América Latina: «La pobreza no es un fenómeno natural de mera carencia, sino un fenómeno histórico de empobrecimiento. La pobreza es dialéctica: hay pobres porque hay ricos, y hay ricos porque hay pobres». A juicio de Sobrino, se trata de una «dialéctica estructural» que «se torna altamente conflictiva cuando los pobres toman activa conciencia de ella y se organizan». Entonces surge la represión. De esta manera «la pobreza adquiere una nueva relación con la muerte; los pobres son asesinados y son asesinados por ser pobres... se reprime a los pobres-que-luchan o, preventivamente, a los pobres-para-que-no-luchen, pero en definitiva a los pobres».

sorprendente». Se trata de «pobres esperanzados y esa esperanza es una de las características esenciales que cualifica su pobreza». Sobrino se apoya en Medellín, que anota «el anhelo de emancipación total» y que ve en esto un «signo del Espíritu». Esta constatación resulta absolutamente coherente con el planteo del Antiguo y del Nuevo Testamento, que señala una «correlación cristiana entre pobreza y esperanza». La esperanza de los pobres constituye el «*analogatum princeps* de la esperanza cristiana en la cual participan otros en la medida en que participan de la pobreza de los pobres».

Esta esperanza tiene las siguientes características. «Apunta en primer lugar a un futuro, que es captado a la vez como don y promesa, por una parte, y como exigencia de acción por otra». Su contenido es la vida; es una «esperanza de la vida» que no se define en un tener más bienes, sino que «es la novedosa convicción de la posibilidad de llegar a ser hombres y mujeres, verdaderas criaturas de Dios y no víctimas seculares de los ídolos, de poder vivir en una sociedad no estructurada según lobos y corderos». Es una esperanza activa y sobria a la vez.

Esta esperanza se traduce en un cambio en la vivencia de la propia pobreza. Se recobra la conciencia de la propia dignidad, de ser «sujetos de su historia, no meras cosas y objetos del destino de otros». Se apunta a una sociedad nueva con dos características fundamentales: «la superación del egoísmo como principio de actuación», y «la configuración de una sociedad basada en vivir pobre». Más allá de sus miserias y dolores es una esperanza alegre⁶⁴.

⁶⁴ Sobrino reconoce que lo descrito como esperanza de los pobres «está naturalmente idealizado». Sin embargo, piensa que esta descripción contiene muchos elementos reales. De otra manera no se explica la

Antes de terminar con esta descripción de la esperanza de los pobres, se responde a una posible objeción derivada de no hacer mención de la esperanza trascendente de los mismos. La razón de esta omisión se debe a la íntima conexión que hay en la esperanza de los pobres entre lo histórico y lo trascendente. Al respecto se anota: «La gran mayoría de los pobres en América Latina son cristianos; creen por ello en la esperanza trascendente y así lo manifiestan en las abundantes eucaristías por sus muertos y sus asesinados. Al nivel religioso-ideológico esa esperanza está asegurada. La novedad, creemos, consiste en que ahora esa misma esperanza trascendente está englobada en una esperanza más primigenia, una metaesperanza, si se quiere, de la cual tanto la esperanza histórica como la trascendente son dos momentos distintos pero complementarios. La esperanza histórica, en cuanto que para estos pobres es en verdad novedad, milagro y escándalo bienaventurado es mediación de lo que en la esperanza trascendente hay de nuevo, prodigioso y escandalosa bienaventuranza. Y a la inversa la esperanza escatológica, por ser formulación radical de la esperanza, es lo que otorga radicalidad a la esperanza histórica, y la que se hace presente en el gozo y la libertad con que se viven ya situaciones históricas extremadamente dolorosas y esclavizantes»⁶⁵.

Una vez que ha descrito «la realidad de los pobres en América Latina», Sobrino considera «la raíz teologal» de

represión de los pobres. «A pobres resignados y sin esperanza no se les asesina, porque no suponen peligro. Pero si se les sigue asesinando tan masivamente es que los pobres siguen siendo un peligro; y si se asesinan tan cruelmente es que hay que atemorizarlos, es decir, no sólo acabar con su vida sino con su espíritu».

⁶⁵ o.a.c., 13.

dicha esperanza. Esto significa referirse a la fe y la caridad de los pobres. «Los pobres de América Latina tienen fe en Dios, en cuanto ellos son pobres y desde ahí creen en un Dios de los pobres»⁶⁶. Se trata de una fe originaria que capta «la parcialidad constitutiva de Dios hacia los pobres» y el hecho de que ellos son los interlocutores privilegiados a los que se dirige la promesa. La figura de Jesús les resulta próxima y connatural: Él es la cercanía de Dios. Esta cercanía de Dios con su suerte es la que funda su fe, que permanece ajena a los cuestionamientos del ateísmo. De esta fe surge la caridad como la manera de corresponder a esta cercanía de Dios. Sin desconocer «yerros y pecados», Sobrino pone énfasis en los testimonios de generosidad y entrega de los pobres.

Por último, trata sobre «el aporte de la Iglesia a la esperanza de los pobres». En primer lugar se sitúa este aporte en referencia al que los pobres ofrecen a la Iglesia: «son los pobres los que evangelizan a la Iglesia, los que le enseñan lo más fundamental, lo que es Dios y su reino... son lugar teológico para la Iglesia»⁶⁷. Teniendo presente esto se delimita el aporte fundamental de la Iglesia como «cooperar desde lo religioso a su activa esperanza». Esto determina ciertas condiciones; encarnarse en el mundo de los pobres, una defensa activa de los pobres y consecuentemente sufrir la persecución. Concluye Sobrino: «Esa Iglesia encarnada en el mundo de los pobres, defensora de ellos y perseguida por su causa, tiene una intrínseca credibilidad y por ello puede mantener su esperanza. La mantiene desde su fe en Dios; pero a fin de cuentas, la misma Iglesia ha aprendido lo que es la espe-

⁶⁶ o.a.c., 14.

⁶⁷ o.a.c., 17.

ranza de la fe cuando la ha visto hecha realidad en la esperanza de los pobres»⁶⁸.

A mi parecer, el recurso a los pobres que hace la teología de la liberación para fundamentarse como teología de la historia, a pesar de su raigambre bíblica y más allá de su resonancia emocional, no es menos complejo y más apodíctico a nivel epistemológico que su recurso a la praxis⁶⁹.

Aunque ni Gutiérrez, ni Sobrino permanecen ajenos al ensayo de vincular trascendencia e historia⁷⁰, es I. Ellacuría quien más detenidamente asume la tarea de validar la teología de la liberación como teología de la historia, gracias a una reformulación del significado de trascendencia. Teniendo como presupuesto una «filosofía de la realidad histórica»⁷¹ deudora de X. Zubiri, Ellacuría cree que puede superar los cuestionamientos a los que ha sido sometida la teología de la liberación apoyándose «en un concepto tradicional: el concepto de trascendencia»⁷². Sintetiza su propuesta en los siguientes términos: «El pensamiento cristiano padece en este punto de influjos filosóficos perniciosos, que no dan razón del

⁶⁸ o.a.c., 23.

⁶⁹ Conf. S. Torres, *El concepto de historia en Jon Sobrino*, Santiago 1991.

⁷⁰ Para Sobrino como ya se anotó: «La novedad, creemos, consiste en que ahora esa misma esperanza trascendente está englobada en una esperanza más primigenia, una metaesperanza, si se quiere, de la cual tanto la esperanza histórica como la trascendente son dos momentos distintos pero complementarios» o.a.c., 13. Por su parte; G. Gutiérrez se distancia del planteo que hace Moltmann de trascendencia como instancia futura y transhistórica y lo desecha por evasivo del presente concreto como «futurismo», conf. o.a.c., 270.

⁷¹ Así el título de su obra póstuma publicada en Valladolid 1991.

⁷² «Historicidad de la salvación cristiana», en *Mysterium Liberationis I*, Valladolid 1990, 327.

modo como se presenta el problema en la historia de la revelación. Se identifica lo trascendente con lo separado y así se supone que la trascendencia histórica es lo que está separado de la historia, trascendente sería lo que está fuera o más allá de lo que se aprehende inmediatamente como real, de modo que lo trascendente sería siempre de otro, lo distinto y separado, sea en el tiempo, sea en el espacio, sea en su entidad. Pero -prosigue Ellacuría- hay otro modo radicalmente distinto de entender la trascendencia, que es más consonante con la forma como se presenta la realidad y la acción de Dios en el pensamiento bíblico. Este modo consiste en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*, como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene. En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios... no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente lo que estaba ya efectivamente presente. Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia. Y en la historia la trascendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad que en la relación ausencia-presencia»⁷³. Tenemos pues que, en su «búsqueda de la trascendencia histórica cristiana»⁷⁴, Ellacuría sitúa a la teología de la liberación como instancia receptiva de la crítica que la modernidad ha hecho de una concepción religiosa cosificada de trascendencia⁷⁵.

⁷³ o.a.c., 328.

⁷⁴ o.a.c., 350.

⁷⁵ Que sintetiza lapidariamente H. Blumenberg: «la trascendencia había concentrado al hombre sobre la dimensión de apertura de sus posibilidades, pero en la medida en que exigía esta concentración, en la medida en que redujo la realidad inmanente a una exterioridad

Permítaseme concluir con un breve comentario sobre este segundo rasgo de la teología latinoamericana que acabamos de esbozar. La radicalidad con que la teología de la liberación se autoprograma como teología de la historia, junto con confrontar con un problema muy complejo planteado por la modernidad⁷⁶, ha revertido con los años en una puesta en cuestión de su consistencia como her-

de la propia conciencia se condenó a sí misma a la irrealidad», Art. «Transzendenz und Immanenz», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6, 995. En lo que respecta a la trascendencia, la de los tiempos modernos no será la reacción que niega, sino que prescinde de la trascendencia. Este, sin embargo, es sólo un primer momento -que perdura hasta hoy como hipótesis de trabajo de las ciencias exactas- al que sucede uno más fundamental, que podría denominarse de subjetivización de la trascendencia. Es decir, el problema de la trascendencia pierde su determinación objetiva para reaparecer como un problema del sujeto, más en concreto, el de la trascendencia deja de ser un problema soteriológico para plantearse como un problema gnoseológico. Para el espíritu moderno no se trata de mediar entre el alma y su salvación trascendente, sino más fundamental e indeterminadamente entre sujeto y objeto. La trascendencia se plantea aquí básicamente como una instancia del sujeto y la posibilidad de mediación de la misma se piensa también en el sujeto. No se trata, pues, aquí tampoco, de una negación de la trascendencia como tal, sino de una «superación» (*Aufhebung*) de la trascendencia del objeto en la inmanencia del sujeto. Por otra parte, la razón de la ilustración no pretende sustituir a Dios sino que se postula, más profundamente, como instancia requerida por el reconocimiento de sus límites propios ante Dios como realidad ilimitada. De esta manera la tolerancia que deriva como actitud concreta nada tiene que ver con un relativismo agnóstico de la divinidad sino que más bien es consecuencia del reconocimiento de los límites del sujeto para acceder unívocamente a Dios. Positivamente conforma un reconocimiento práctico de la irreductible trascendencia de Dios a las condiciones de finitud del sujeto.

⁷⁶ El adjudicarle a la teología latinoamericana la segunda Ilustración personificada en Marx y reservar la primera de Kant a teología europea (ver F. MARTÍNEZ, o.a.c., 28-37), al margen de su esquematismo, podría considerarse sintomática de una selectividad parcializante del talante histórico de la teología de la liberación.

menéutica histórica. A mi parecer, este debería ser el tema cuando se habla de una «crisis de la teología de la liberación»⁷⁷. Sin negar el influjo de otros factores extrínsecos que condicionan tal crisis, el meollo de la misma estriba en la concentración y reducción, si no programada al menos inducida, de lo histórico a lo socio-económico y macropolítico. A mi parecer la oportunidad, utilidad y necesidad de la teología de la liberación que les señalaba Juan Pablo II a los obispos de Brasil⁷⁸, nos plantea a todos los teólogos latinoamericanos la tarea de pensar crítica e íntegramente el imperativo de historicidad al que quiere responder la teología de la liberación, conjugándolo con los imperativos de catolicidad y creatividad a los que desde sí misma se ve exigida la teología latinoamericana en la actualidad⁷⁹.

⁷⁷ A pesar de que F. Castillo, enfrenta la «crisis en la T.L.» como «una situación que exige discernimiento», se queda en la periferia y escamotea el *quid* teológico del asunto. Castillo se refiere a «la crisis económica y el capitalismo en América Latina», «la crisis del Estado y del sistema político», «la crisis del socialismo» y «la involución conservadora de la Iglesia Católica», conf. «Teología y liberación en los noventa. Un análisis de la coyuntura latinoamericana», en *Tópicos* (1991) 155-168.

⁷⁸ Mensaje a la Conferencia Episcopal de Brasil del 9 de abril de 1986, 5.

⁷⁹ Me refiero a esta tarea en «Hacia una teología de la evangelización en América Latina», en *Teología y Vida* XXXVI (1995) 203-224.

3

**AMÉRICA LATINA FRENTE
AL TERCER MILENIO:
TENDENCIAS Y DESAFÍOS**

Enrique Iglesias

3. AMÉRICA LATINA FRENTE AL TERCER MILENIO: TENDENCIAS Y DESAFÍOS

CONTENIDO

1. LOS ENFOQUES DE POLÍTICA ECONÓMICA DE LOS OCHENTA Y PRINCIPIOS DE LOS NOVENTA
2. UNA EVALUACIÓN PRELIMINAR DE LOS RESULTADOS ALCANZADOS
3. TAREAS PENDIENTES E INTERROGANTES AL PASAR AL SIGLO XXI

El título de mi conferencia, según se me ha solicitado, supone un ejercicio intelectual que es no sólo extremadamente ambicioso sino que una tarea prácticamente imposible para mí. Como economista me sería muy difícil escudriñar sabiamente el futuro, y sobre todo un porvenir tan venturoso como el que insinúan los cambios vertiginosos que la humanidad ha venido viviendo en los últimos años.

Además, citando a Gustav Ranis, «Los economistas... son mucho más exactos en la predicción del pasado que del futuro. La realidad es que sería mejor que pudiésemos predecir el pasado con un poco más de exactitud, lo que nos permitiría extraer más enseñanzas de él»¹. A mi juicio, esta tarea es tal vez menos fascinante, pero sigue siendo un reto formidable, que espero poder salvar más propiamente.

En mi exposición me propongo examinar tres aspectos fundamentales de la evolución económica latinoamericana de los 15 años pasados: el contenido del nuevo pa-

¹ GUSTAV RANIS, (ed.), *Hacia un Crecimiento Moderno. Ensayos en honor de Carlos Díaz-Alejandro*. Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, D.C. 1996, página VII.

radigma de política económica; los resultados conseguidos mediante su aplicación, y las tareas pendientes e interrogantes con que la región se asoma al nuevo siglo. Cualquiera sea nuestra preferencia doctrinaria, más allá de las diferencias ideológicas en materia de diagnóstico y de política, hay ciertos elementos centrales de la realidad económica, social y política latinoamericana que subyacen tras la controversia académica o técnica, pero que constituyen el gran reto del progreso que nuestros países confrontan en la actualidad y que comprometen los mayores esfuerzos, tanto internos de la región como de la cooperación económica internacional.

Como nos advierte John Kenneth Galbraith, la definición o identificación ideológica de la economía es el error más antiguo que persiste hasta hoy, con que a menudo se evaden las porfiadas realidades². Por lo tanto, nuestro deber es hacer un juicio objetivo de la situación económica y social de la región y sobre esas bases formular las nuevas orientaciones de política con qué enfrentar las realidades de mañana y los próximos años.

1. LOS ENFOQUES DE POLÍTICA ECONÓMICA DE LOS OCHENTA Y PRINCIPIOS DE LOS NOVENTA

La crisis económica y financiera sufrida por América Latina en los años ochenta revistió alcances telúricos, cuyos efectos significaron estancamiento o reducción de

² JOHN KENNETH GALBRAITH, *The Good Society. The Human Agenda*. Houghton Mifflin Company. Boston, New York, 1996, página 14.

las actividades de inversión y producción, un fuerte aumento del desempleo y la inflación, una agudización de los desequilibrios macroeconómicos, y la más grave regresión en las condiciones de bienestar social ocurrida desde la Gran Depresión.

El detonante principal de la crisis latinoamericana lo constituyó su situación de insolvencia financiera externa, provocada por la conjunción de un aumento extraordinario de las obligaciones de pagos en divisas -vinculados a la acumulación excesiva de deuda externa y al alza sin precedente de las tasas de interés reales internacionales- y la contracción de los mercados y precios de los productos primarios exportados por la región al mundo industrial.

En la CEPAL nos referimos a esa experiencia como «la década perdida», pero reflexionando mejor más adelante, como ocurre en cada crisis, ella nos permitió aprender algunas lecciones, sin lugar a duda muy costosas, que ahora confiamos constituyan una base apropiada para orientar las nuevas políticas de ajuste y reformas estructurales. La formulación y aplicación de estas nuevas políticas han significado un esfuerzo político formidable, emprendido con una dosis extraordinaria de sacrificios sociales y una gran fe en su pertinencia y efectividad. A la vez, ella ha sido una empresa en la que los gobiernos latinoamericanos han recibido una decidida y oportuna cooperación de las fuentes de financiamiento oficial internacional, tanto de carácter bilateral como multilateral.

Entre los desafíos más urgentes que los países latinoamericanos enfrentaron a partir de 1983 cabe destacar el restablecimiento de los grandes equilibrios macroeconómicos y el freno a la espiral inflacionaria, que

en algunos países adquirió ribetes hiperinflacionarios, a la vez que la búsqueda de arreglos de pago del servicio de deuda compatibles con las severas restricciones de liquidez financiera sufridas por estos países.

Aquellos desafíos fueron enfrentados en un marco de condiciones externas en general adversas, vinculadas a la débil recuperación económica en los países industrializados y de su demanda por materias primas importadas, mientras los procesos de interdependencia económica y de «globalización» de los mercados de bienes y servicios (con excepción del trabajo) y de capitales se tornaron más intensos y exigentes que en el pasado.

En esas condiciones, las políticas de ajuste interno en América Latina tuvieron que aplicarse con mayor severidad que lo supuestamente exigido por una economía mundial en una fase de crecimiento y estabilidad de precios como la registrada en años recientes. Ello fue lo que imprimió al ajuste latinoamericano un carácter recesivo, para que la reducción de la demanda interna -de consumo y mucho más de la inversión- permitiera generar el excedente comercial necesario con qué servir la deuda externa.

La mayor holgura de recursos buscada a través de la expansión de exportaciones fue un objetivo de política que en la mayoría de los casos lamentablemente se frustró, como resultado de las condiciones adversas imperantes en el comercio mundial. De hecho, el aumento del volumen de productos exportados por la región resultó contrarrestado por la baja de los precios unitarios de los mismos. Así, la América Latina hizo, por la vía del deterioro de sus términos del intercambio comercial, una transferencia masiva de recursos reales a la economía mundial,

a la cual cabe agregar en la esfera financiera una transferencia neta de divisas entre 1982 y 1990 del orden de los US\$222.000 millones, una cifra equivalente al 200 por ciento del valor de sus exportaciones y al 50 por ciento de la deuda externa total de la región a fines de 1982. Mientras tanto, el producto per cápita latinoamericano disminuía a razón de 2,2 por ciento por año durante la década, el desempleo alcanzaba niveles sin precedente y las condiciones sociales sufrían un grave retroceso.

Las políticas de ajuste debieron ser complementadas, si acaso no insertas, en el marco más amplio y general de un conjunto de reformas estructurales, cuya naturaleza, secuencia e intensidad han variado según las condiciones propias de cada país. Hace apenas tres semanas, en una conferencia auspiciada por el Banco, John Williamson revisitaba su llamado «Consenso de Washington» -los diez mandamientos de política económica que él identificó en 1989- y señalaba que el mismo obedeció más a una cuestión semántica que a un manifiesto de políticas, que en su oportunidad reflejó tan sólo lo que había venido ocurriendo en América Latina. Conviene ahora hacer una simple enumeración de las reformas avanzadas por América Latina y que Williamson enmarcó en su «Consenso de Washington» original³. A este respecto, ellas son:

- el restablecimiento de la disciplina fiscal;
- un reordenamiento de las prioridades del gasto público, con una disminución de los subsidios indiscriminados y de los gastos en defensa y de adminis-

³ JOHN WILLIAMSON, *The Progress of Policy Reform in Latin America*, Institute for International Economics. Policy Analyses in International Economics. N° 28. Washington, D.C. Enero de 1990.

tración, en favor de la educación, la salud y la infraestructura;

- la reforma tributaria, a fin de ampliar su base y reducir las tasas de impuestos marginales;
- la liberalización financiera;
- el establecimiento y mantención de una tasa de cambio competitiva;
- la liberalización comercial;
- la remoción de obstáculos a la inversión directa extranjera;
- la privatización;
- la desregulación, y
- el establecimiento de garantías al derecho de propiedad.

2. UNA EVALUACIÓN PRELIMINAR DE LOS RESULTADOS ALCANZADOS

La experiencia actual correspondería a la de una fase de transición, en que la mayoría de los países latinoamericanos se encuentran empeñados en la consolidación de las políticas y reformas antes señaladas y en que los resultados alcanzados hasta ahora incluyen una combinación de logros en algunos frentes, con avances parciales en

ciertas áreas y retrocesos en otras. ¿Cuál es el balance neto de estas experiencias? La pregunta no tiene una respuesta simple y el tiempo transcurrido en la aplicación de estas políticas en muchos casos no parece suficiente para conseguir todos los frutos esperados.

Si la experiencia de Chile es ilustrativa de la complejidad y extensión de los procesos de reformas estructurales, ello implicaría un período de a lo menos 15 años, con una secuencia que incluiría avances, retrocesos y rectificaciones, sin contar las precondiciones económicas, institucionales, sociales y culturales del país, ni el marco político tan peculiar en que se concretó la aplicación de la mayoría de las reformas. En otras palabras, hemos aprendido en la práctica que las políticas y reformas prescritas en el «Consenso de Washington» no constituyen un paradigma único, de validez general y de aplicación y maduración lineal.

El logro más destacado en la gran mayoría de los países latinoamericanos radica en el ámbito de la estabilización de los precios. El avance más significativo de los últimos dos años en este frente lo marcó el éxito del Plan Real en Brasil, que redujo la inflación de una tasa de cuatro dígitos anuales en 1993-94 a alrededor del 15 por ciento anual en el primer semestre de 1996. Para la región en su conjunto, la tasa media de inflación disminuyó de un rango del 240 al 300 por ciento en 1993-94 al 27 por ciento en el primer semestre de 1996. El número de países con inflación menor al 10 por ciento anual aumentó de 6 en 1990 a 10 en 1995. Asimismo, el número de países con inflación baja, de menos de 20 por ciento anual aumentó en el mismo período de 7 a 15 en 1995. Sólo un país registró una inflación de tres dígitos en 1995 en comparación con

un número de 6 países en 1990. Si bien la inflación aun no ha sido extirpada completamente, la tendencia a la estabilización registrada en los años recientes muestra un curso favorable.

Uno de los factores críticos en el camino a la estabilidad de precios lo constituye el establecimiento de la disciplina fiscal, un frente en el que la región ha venido mostrando avances muy significativos desde principios de los años ochenta. El déficit fiscal promedio de América Latina disminuyó del 9 por ciento del PIB en 1983 a menos del 3 por ciento en los primeros años de los noventa. No solamente ha disminuido la carga por intereses de la deuda pública, gracias a los avances hechos en la lucha antiinflacionaria, sino también un amplio rango de gastos corrientes, como reflejo de la reducción de los subsidios y transferencias, de los gastos administrativos y la racionalización del Estado.

Otra área crítica para los fines de estabilización ha sido la normalización creciente de los mercados cambiarios, no obstante que las experiencias de política seguidas en la región variaron ampliamente, desde la aplicación de sistemas de paridad fija, utilizadas como anclaje de los precios internos, hasta los regímenes de flotación más o menos libres, usados para mantener tasas de cambio competitivas necesarias para estimular el crecimiento de las exportaciones no tradicionales. Sin embargo, el resurgimiento de los ingresos de capitales externos, especialmente de 1991 a 1994, con una participación predominante de los capitales privados, de los cuales una porción elevada en el caso de algunos países estuvo constituida por recursos a corto plazo, vino a tener resultados ambivalentes y desestabilizadores, como los registrados en Argentina y México a fines de 1994 y en 1995.

Se estima que el ingreso creciente de capitales externos ha originado presiones generalizadas de apreciación del tipo de cambio, lo que ha tendido a agudizar los déficit corrientes de balanza de pagos por sus efectos dispares de estímulo a las importaciones y castigo a las exportaciones. He aquí un área en que la política económica de los países de la región debe mantener una sintonía estrecha y permanente de los cambios en las condiciones fundamentales de precios y productividad, que permita alcanzar soluciones de compromiso eficaces entre los objetivos de la estabilidad interna y la competitividad externa.

En el ámbito de la liberalización comercial, la región ha hecho avances sustantivos de eliminación de las restricciones cuantitativas sobre las importaciones, junto a una reducción muy apreciable de los niveles y rangos tarifarios. Los avances en materia de liberación y apertura comercial han constituido esfuerzos unilaterales de parte de los países latinoamericanos que, si bien han sido instrumentales para incentivar la eficiencia productiva y la competitividad de las exportaciones, han desperdiciado la oportunidad de negociar concesiones recíprocas y de acceso a los mercados de los países socios comerciales.

Junto a los esfuerzos de liberalización comercial general, la región ha registrado grandes avances en materia de integración económica regional, en un contexto inédito de «integración abierta», en contraste con las estrategias de integración económica cerrada que se probaron en el pasado. El surgimiento del MERCOSUR, integrado por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, y la asociación reciente de Chile, representa el emprendimiento más destacado de las nuevas estrategias de integración regional. Pero, asimismo, la profundización de la integración

en el marco de los acuerdos tradicionales de Centroamérica, el Caribe y el Grupo Andino es también un avance muy significativo, además de múltiples nuevos acuerdos de liberalización e integración celebrados entre grupos de dos o más países.

La creación del Tratado de Libre Comercio, con la participación de Canadá, los Estados Unidos y México, y las perspectivas que abre a la incorporación de nuevos miembros de América Latina y el Caribe, entre los cuales Chile sería el próximo país miembro, representa sin duda la experiencia de integración más importante y de mayor potencial de crecimiento en los próximos años, que alienta las metas de cooperación, democracia, libre comercio y desarrollo sostenible suscritos por los Jefes de Estado del Continente Americano en la Reunión Cumbre de Miami, en diciembre de 1994.

La liberalización financiera interna y la apertura a la participación de los capitales externos, especialmente de la inversión privada directa, constituyen otros frentes en que América Latina ha hecho avances muy significativos. Frente a la mayor fluidez en el funcionamiento de los sistemas financieros, con la participación de nuevas entidades y el uso de una variedad muy dinámica de nuevos instrumentos financieros, la experiencia ha puesto de relieve la necesidad de modernizar y mejorar la eficacia de los sistemas de supervisión y regulación en nuestros países. El mejoramiento o desarrollo del marco institucional y de las normas pertinentes constituyen una área en que prácticamente todos los países de la región están trabajando y en la cual se están haciendo avances significativos día a día. Además, este es un campo en que se ilustra muy claramente el papel imprescindible del esta-

do moderno, que propicie la estabilidad e integridad del sistema financiero, así como su eficiencia operativa.

Así podemos seguir examinando el progreso que los países latinoamericanos han venido realizando en otros campos importantes de las reformas estructurales, tales como el de la privatización, la reforma tributaria y el establecimiento de garantías a la propiedad. Toda esta es una experiencia muy rica y compleja en que nuestros países aprenden conforme se concreta la ejecución de las reformas. Sin embargo, al paso que se avanzan los procesos de cambio surgen inquietudes e interrogantes acerca de los vacíos y frustraciones que denota esta experiencia de los 10 años pasados.

Una de las áreas en que es más urgente definir las estrategias y políticas de reforma la constituye el Estado. Junto a los profundos cambios sociales, demográficos y a las grandes transformaciones estructurales de las economías, especialmente en lo relativo al papel protagónico concedido a los mercados privados y a la creciente apertura a la competencia internacional, que han experimentado los países latinoamericanos en los años recientes, surge ahora con mayor razón que nunca la necesidad ineludible de modernizar el papel del Estado y su ordenamiento institucional. Este fue un sistema moldeado de conformidad con los valores culturales propios y con las realidades interna e internacional enfrentadas por los países de la región a lo largo de casi todo este siglo. Ahora es el momento de volver a revisar sus bases de organización y formas de funcionamiento, y de adecuarlas para enfrentar los retos que nos impone la transición al siglo XXI. La reforma del Estado comprende una revisión y redefinición de sus funciones fundamentales y perma-

nentes en la sociedad y la economía, de su tamaño y de sus formas de gestión. En este ámbito, al igual que en los otros aspectos de la realidad regional, cada país tiene su propia identidad y no existen atajos ni paradigmas únicos o generales que tengan validez. No obstante, pensamos que existen, así como los hubo en la experiencia histórica, ciertos principios y elementos surgidos de las prácticas pioneras en nuestro propio medio regional y en el de otras latitudes, que puedan enriquecer el análisis de reflexión interna para orientar la reforma institucional en cada país de la región.

A este respecto, cabe destacar en primer lugar la estrecha relación que existe entre los procesos de desarrollo económico y social de los países, por una parte, y la calidad del proceso de gobierno, por la otra. El éxito de las políticas económicas que los países de la región están impulsando, y de las estrategias encaminadas a superar la pobreza e incorporar a los sectores más pobres en la actividad económica, supone un mejoramiento importante de su capacidad institucional. La propia experiencia del Banco pone de manifiesto que la aplicación de políticas económicas y sociales modernas ha enfrentado limitaciones debido a fallas o vacíos institucionales en la esfera de los organismos públicos, o a la presencia de un entorno político poco propicio. Asimismo, nos parece que en los últimos años ha surgido un consenso cada vez más amplio respecto a la importancia de preservar y mejorar la gobernabilidad de las instituciones democráticas, como una condición esencial para el éxito de las estrategias de desarrollo económico y social. Sin embargo, los avances registrados en esas estrategias no siempre han sido acompañados por una modernización sistemática del Estado. Con relación al contenido y orientaciones de la reforma del Estado, cuyo debate incipiente no ha estado exento

de agudas controversias, conviene poner de relieve algunos de sus ángulos tal vez más polémicos. Uno de ellos es suponer que la reforma obedece principalmente, si acaso no únicamente, a motivaciones ideológicas sobre las funciones que debe o no debe cumplir el Estado. Otro consiste en visualizar la reforma como un mero proceso de reducción del tamaño del Estado. Un tercer punto de vista consiste en definir la reforma como una readecuación de algunas de las funciones del Estado, tal como la administración financiera, por ejemplo, postergando otras, como la de los poderes legislativos, la administración de justicia, o la descentralización.

Por último, existe también la idea de que la reforma del Estado se circunscribe sólo a sus propias instituciones, en circunstancias que los cambios comprenden una redistribución de funciones entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. El propio avance y consolidación de la vida democrática conlleva una participación cada vez mayor de una gama más amplia y diversa de actores sociales, lo que permite que muchas iniciativas de desarrollo social pueda diseñarse y ejecutarse más eficientemente. La simple enumeración de esas posiciones permite ilustrar la verdadera complejidad de las tareas de reforma del Estado, que finalmente han de ser superadas en forma satisfactoria y urgente por cada país.

3. TAREAS PENDIENTES E INTERROGANTES AL PASAR AL SIGLO XXI

El desempeño económico de los países latinoamericanos en los últimos años anota también vacíos e insuficiencias

que es necesario superar, tanto más cuanto el mismo es una condición fundamental para conseguir el mejoramiento del bienestar social. La insuficiencia de los procesos de recuperación y crecimiento económico en la región afecta al bienestar social de manera directa y compleja, que se traduce en aumento del desempleo, una persistente situación de salarios reales deprimidos, déficit de vivienda, reducción de los servicios sociales y pérdida de calidad de los mismos, aumento de los índices de criminalidad e inseguridad y deterioro de las condiciones ambientales. Un reflejo de la acción combinada de estos factores lo constituye el aumento registrado por los índices de pobreza en la región, que a comienzos de los años noventa comprometía al 46 por ciento de la población, lo que ha significado un lamentable retroceso a la situación de la región de hace más de 25 años.

El desempleo urbano se ha convertido sin lugar a dudas en uno de los peores males que aquejan a la mayoría de las economías latinoamericanas y del Caribe. Las tasas de desempleo abierto en algunas de las ciudades más grandes de la región han aumentado en márgenes del 50 por ciento al 200 por ciento entre 1980 y 1995. Un ángulo especialmente preocupante de este problema es que su intensidad tendió a ser mayor entre las mujeres y los jóvenes, cuyas tasas de participación en la fuerza de trabajo ha venido aumentando en el curso de los veinte años pasados. Sin embargo, en algunos países cuyas tasas de crecimiento económico en los años recientes han sido más altas, como Brasil, Chile, Colombia, Guatemala y Honduras, el desempleo se ha mantenido a niveles moderados o incluso ha disminuido a los de comienzos de la década de los años setenta. Paralelamente al mayor desempleo, los salarios reales en los países más afectados

por la recesión económica han registrado una situación de estancamiento o una drástica contracción.

Con relación al problema de la vivienda el panorama tampoco es satisfactorio, aunque debe reconocerse que su naturaleza e intensidad varía mucho de un país a otro y aun dentro de cada país. Hay millones de familias latinoamericanas cuyas viviendas sufren de serias deficiencias sanitarias, sin abastecimiento regular de agua potable y servicios de alcantarillado y electricidad, y afectas a severas condiciones de inseguridad. Se estima que actualmente entre 10 y 15 millones de familias viven por debajo de los niveles mínimos, en viviendas precarias, con índices de hacinamiento de más del doble de los de países industriales. Si bien este es un problema no exclusivo a las áreas urbanas, y que ciertas deficiencias son aun más críticas en el medio rural, su incidencia en las ciudades impacta al bienestar de una población comparativamente mayor.

Los problemas de vivienda, así como aquellos que afectan a la cobertura y la calidad de los servicios de educación y salud, y cuyo recrudecimiento en los quince años pasados refleja la combinación de los efectos de la crisis económica, de las políticas de ajuste y reforma estructural y de la continuidad de las tendencias demográficas - de alto crecimiento poblacional y aun mayor de la fuerza de trabajo, y de alta concentración urbana- han sido agravados por los vacíos surgidos de la contracción del gasto público social, cuyos efectos adversos castigan más visiblemente a los sectores urbanos de menores ingresos. El gasto público social real per cápita experimentó una significativa disminución en los quince años pasados, al bajar de un promedio de aproximadamente US\$237 a

US\$208 entre comienzos de los años ochenta y de los noventa.

De esta situación, y peor aun de sus perspectivas, se derivan desafíos formidables para los países de la región. Se trata, claramente, de un reto colectivo, que demanda una movilización de toda la sociedad. Al Estado, tanto al nivel central como al de los gobiernos estatales y locales, le corresponde una responsabilidad indefectible en la formulación y ejecución de políticas apropiadas y como agente regulador y supervisor del desempeño colectivo. Una nueva dimensión con que se proyecta la acción estatal corresponde a las políticas de descentralización relativas a algunas de sus funciones básicas, especialmente las de educación y salud, que tiende a abrir espacios a una mayor participación directa de la sociedad civil en las actividades de interés inmediato que moldean sus vidas.

Junto al Estado, al sector privado y a los organismos sin fines de lucro de carácter no gubernamental les corresponde asimismo una responsabilidad principal en la solución de los problemas y la búsqueda de formas de enriquecer la calidad de vida en las ciudades. Hoy existe una clara conciencia de que la organización comunitaria debe cumplir un papel decisivo en las tareas de toma de decisiones e implementación de las políticas relativas a los problemas nacionales o internacionales de interés social. Un desafío común para todos los estamentos sociales y el Estado consiste en evitar la anarquía y asegurar, en cambio, la vigencia de instituciones que hagan posible aprovechar todas las reservas de sinergia que existen en las bases de la sociedad, aglutinando sostenidamente la participación de todas las partes del cuerpo social.

En el marco de las políticas destinadas a mejorar la calidad de vida en las ciudades latinoamericanas, cabe destacar las siguientes: (a) definir estrategias que combinen el crecimiento económico con la creación de oportunidades de empleo productivo, estimulando la inversión y la adopción de tecnologías de uso intensivo del factor trabajo; (b) invertir generosamente en capital humano, especialmente en educación básica, capacitación técnica y laboral, salud y vivienda; (c) fomentar el desarrollo de la mediana, pequeña y microempresa e impulsar la formalización del empleo y la actividad económica; (d) mejorar el desempeño de las redes de seguridad social y del empleo, asegurando que sus beneficios se proyecten efectivamente a los grupos de menores ingresos, y (e) asegurar que la expansión y modernización económica sean realizadas de manera compatible con la recuperación y el mejoramiento de las condiciones ambientales.

Otro aspecto crítico del desempeño económico latinoamericano de los últimos años que anota una deficiencia importante radica en el bajo nivel de ahorro interno. Ello constituye no sólo una barrera al logro de un proceso de inversión y crecimiento económico más acelerado, sino también una condición que acentúa la vulnerabilidad externa del desarrollo regional.

Hay que subrayar que un ahorro interno promedio del 20 por ciento del producto, como el registrado en los años recientes, sigue siendo muy inferior al alcanzado en la región hasta mediados del decenio de los años setenta, cuando el mismo se situó a niveles cercanos al 30 por ciento, así como apreciablemente más bajo que el de los países asiáticos donde se ha sobrepasado el 30 por ciento del producto interno bruto. En América Latina el abati-

miento del déficit fiscal ha sido un paso muy importante para incrementar el ahorro interno global, pero ello ha sido contrarrestado en gran medida por la disminución de la propensión al ahorro del sector privado, como resultado del auge del consumo corriente. Superar esta situación se convierte en un gran desafío para la política económica, en que el pragmatismo ha de compensar la debilidad del análisis económico en este campo. En este sentido, cabe apuntar la pertinencia en muchos casos del papel positivo que juega el ahorro impulsado por mecanismos tales como los sistemas provisionales, fondos de pensión, sistema de ahorro previo para la vivienda y la educación, cuentas de depósito de ahorro popular, etc. Por cierto, la estabilidad del entorno macroeconómico es una condición indispensable para incentivar una mayor formación de ahorro.

Por último, aunque más importante, la América Latina encara la necesidad de llevar adelante una amplia y profunda reforma social, que acompañe orgánicamente el proceso de modernización económica en curso y sirva de base para impulsar un auténtico proceso de desarrollo social y de equidad. En última instancia, la legitimidad política y social de cualquier estrategia económica dependerá de que se abran canales de participación ciudadana y de trabajo productivo a todos los sectores sociales, pero en especial a los grupos que han permanecido marginados de la sociedad y que hoy militan en los ámbitos de la llamada «economía informal» y de la microempresa.

Esa realidad resulta intolerable, tanto en el terreno ético, como en el social, político y económico. Es inadmisiblemente éticamente, porque nunca los países de la región habían

contado con tantas posibilidades para atacar frontalmente la pobreza, como es el caso ahora como consecuencia de los primeros resultados positivos de las reformas económicas. Es un problema social, en la medida en que vastos sectores de la sociedad latinoamericana viven en condiciones de pobreza, lo que constituye una barrera insuperable para acceder a formas de educación, salud, vida y trabajo dignas de seres humanos. Es un problema político, porque la participación de esos sectores más pobres en el desarrollo social y en el proceso productivo es un requisito para formar ciudadanos responsables, comprometidos con el sistema político en que viven y resueltos a mantenerlo y estabilizarlo. Es, por último, un problema económico, porque no se conoce ningún país en la experiencia histórica que haya logrado ser competitivo internacionalmente con un 40 por ciento de su población en condiciones de baja productividad y de pobreza. Por lo tanto, la calificación e incorporación de esos recursos humanos marginados es una condición esencial de la modernización de las economías latinoamericanas.

4

**UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
EN EL CONTEXTO DEL
TERCER MILENIO**

Gustavo Gutiérrez

4. UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CONTEXTO DEL TERCER MILENIO

CONTENIDO

1. EL QUEHACER TEOLÓGICO

- 1.1. Teología y evangelización
- 1.2. La teología de la liberación
 - 1.2.1 Un criterio evangélico
 - 1.2.2 Preferencia y gratuidad

2. ¿DÓNDE VAN A DORMIR LOS POBRES?

- 2.1. Hacia una economía planetaria
 - 2.1.1 Un mercado sin condiciones
 - 2.1.2 Ética y economía
- 2.2. Destinados a la insignificancia
 - 2.2.1 Pobreza y teología
 - 2.2.2 Desde los insignificantes
- 2.3. Debilitamiento del pensamiento
 - 2.3.1 Crisis de la modernidad
 - 2.3.2 La fragmentación del saber humano

3. LIBRES PARA AMAR

- 3.1. Su Reino y su justicia
- 3.2. Identidad y diálogo
- 3.3. Una ética de la solidaridad
- 4.4. El Dios de la vida

CONCLUSIÓN

La llegada del próximo siglo coincide esta vez con el inicio de un nuevo milenio. Fechas que inevitablemente evocan nostalgias y temores y son acompañadas por predicciones, y también por olvidos. Pero el tema propuesto no es una concesión fácil a esos sentimientos y ánimos, viene más bien de una legítima preocupación respecto del testimonio cristiano en una situación de la humanidad que cambia a un ritmo vertiginoso moviendo el piso de muchas de nuestras certezas y de no pocos proyectos históricos.

Al inicio de su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (TMA), Juan Pablo II evoca un hermoso y denso texto de Pablo en su epístola a los Gálatas (4,4-7) que sitúa el misterio de la Encarnación en el tiempo e “incluye la revelación del misterio trinitario y de la prolongación de la misión del Hijo en la misión del Espíritu Santo” (n.1). Perspectiva fundamental en toda consideración sobre la tarea de la Iglesia que prolonga las misiones trinitarias (cf. *Ad Gentes*). Básico también, en consecuencia, para toda inteligencia de la fe. Lo que intentaremos en estas páginas será precisamente examinar algunas consecuencias de “la plenitud del misterio de la Encarnación redentora” (ibid).

En el plano de la teología, el asunto que tenemos entre manos provoca de entrada dos reflexiones que pueden dar pautas importantes para abordarlo posteriormente.

a) Referirnos al próximo siglo nos lleva a hablar del *tiempo*, realidad preñada de significación. En una perspectiva bíblica el tiempo no es algo vacío o abstracto; estamos más bien ante lo que podríamos llamar un tiempo habitado, inseparable de los acontecimientos y las personas que transcurren en él. Es el teatro en el que ocurren las acciones humanas. Por eso casi se identifica con el espacio que está también poblado¹. En esa conjunción tiempo y espacio, vale decir en las personas y los hechos que viven y se desenvuelven en ellos, Dios se autocomunica, se revela como amor fundante de toda relación con El y entre los seres humanos. La revelación alcanza su punto definitivo en “la plenitud de los tiempos” (Gal. 4,4), en la encarnación del Hijo, Palabra de Dios que “puso su carpá”, que habitó, entre nosotros (Jn. 1,14), para que “recibiéramos la filiación adoptiva”. Gracias a la presencia en nosotros del Espíritu del Hijo podemos clamar “Abba, Padre” (Gal. 4,5-6).

El tiempo adquiere de este modo una exigente densidad salvífica y humana. Lejos de ser una categoría abstracta o limitarse a registrar una sucesión cronológica, el tiempo se convierte en un espacio de encuentro con el rostro de Jesús, el Hijo de Dios hecho carne. En el tiempo se dan cita dos libertades. La libertad de Dios que se revela en la gratuidad de su amor y la libertad humana que aco-

¹ De hecho el término ‘despacio’, que alude a un tiempo dilatado, viene de la antigua expresión castellana: ‘de espacio’; ‘con espacio’ se convierte así en ‘con tiempo’.

ge ese don, la primera llama y constituye la segunda. La vida de la Iglesia, en lo que tiene de más elemental: su oración como comunidad creyente, trae a la memoria y celebra paso a paso el entronque del tiempo con la eternidad, ese es el significado del año litúrgico que recorre los grandes misterios cristianos. En él santificamos el tiempo y recíprocamente, el tiempo -si lo vivimos en su sentido más intenso- nos santifica. Nos acercamos al Santo, al Dios de Jesucristo, en la medida en que "cada día y cada momento son abarcados por su Encarnación y Resurrección, para de este modo encontrar[nos] de nuevo con la plenitud de los tiempos" (TMA n. 10).

La acción de gracias y la contemplación -en su acepción más estricta- son de todo momento. A través de ellas se vive y se encuentra en el tiempo a Aquel que está fuera de los marcos cronológicos.

b) Plantearse la tarea de la Iglesia y de la inteligencia de la fe ante el próximo siglo implica entonces preguntarse en primer lugar *qué nos dice ese tiempo*. Para que la interrogante sea realmente fecunda debe ser formulada desde una situación y un momento determinados. Nos interesa aquí hacerla desde América Latina.

Se trata del hoy de la presencia salvífica de Dios, ese hoy en que tanto insisten libros bíblicos como el Deuteronomio y el evangelio de Lucas. Juan XXIII y el Concilio nos recordaron la importancia de estar atentos a los signos de los tiempos. Ellos constituyen una interpelación al compromiso y a la reflexión.

En esta ocasión nos hallamos ante signos inciertos y particularmente desafiantes. Nos invitan por eso al discernimiento para ir a lo esencial sin enredarnos en lo secun-

dario y transitorio, evitando los árboles que esconden el bosque. Nos llaman a situarnos ante lo que viene a partir de lo actual. Intentaremos colocarnos en esa línea, mirar hacia adelante, más allá de discusiones y emociones del momento, por legítimo que pueda ser su tratamiento en otras circunstancias. Importa tener en cuenta los tremendos retos del momento, percibir su novedad, ser lúcido sobre sus amenazas y promesas. Todo ello con la intención de vislumbrar las tareas que corresponden a las exigencias del anuncio del Evangelio.

Espesor teológico del tiempo que enfrentamos y necesidad de escuchar lo que él tiene que decirnos en una historia que se acelera son dos convicciones que acompañarán las páginas que siguen. Después de algunas consideraciones sobre el quehacer teológico y el criterio con el que conviene ver los retos que la nueva situación presenta, intentaremos un breve dibujo de esas interpelaciones, para terminar señalando algunas pistas de cara a la época que comienza.

1. EL QUEHACER TEOLÓGICO

En los últimos años hemos sido testigos de una serie de acontecimientos económicos, políticos, culturales y eclesiales, tanto en el plano internacional como en el latinoamericano, que hacen pensar que han llegado a su fin aspectos importantes del momento en que nació y se desarrolló la reflexión que llamamos teología de la liberación. Momento sin duda estimulante y creativo (piénsese en el primer impacto de los textos conciliares, por ejemplo) y a la vez tenso y conflictivo, debido a los efervescentes y convulsionados años que se vivían en América

Latina. Ante las nuevas situaciones muchas de las afirmaciones y las discusiones de ese tiempo no responden a los desafíos de hoy. Todo parece indicar que un nuevo periodo empieza.

La teología de la liberación tiene mucho que aprender de la nueva situación, de las interpelaciones actuales, del diálogo y debate teológico y pastoral tenidos en estos años en el seno de la Iglesia. Son hechos que han purificado a este discurso sobre la fe de cercanías nacidas de un estado de cosas diferente y, por qué no, de incrustaciones ideológicas que el tiempo le trajo. Hay sin duda desplazamientos de énfasis, apertura a otros puntos y modificaciones de actitudes que se imponen. La madurez y el sentido eclesial de una reflexión, que no pierde de vista las realidades y las tareas a cuyo servicio ésta lo exige. Corresponde retomar lo andado y discernir en esa ruta lo esencial y valedero, contenido muchas veces en las primeras intuiciones, y aquello que circunstancias determinadas añadieron, no sin confusiones y acentos diversos². Se requiere el concurso de todos para enfrentar como cristianos, y como Iglesia, los enormes cuestionamientos que nos presenta la actual realidad latinoamericana, y, más allá de ella, la situación de una humanidad marcada tan cruelmente por la pobreza inhumana de tantos.

Comencemos por poner algunas ideas en orden respecto del trabajo teológico en cuanto tal.

² Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología: una función eclesial*, en *Páginas* 130 (dic. 1994) 10-17; y en *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 Jahr-Heft 2 (1996) 162-171.

1.1. Teología y evangelización

La fe es una gracia. Acoger ese don es colocarse tras los pasos de Jesús, poniendo en práctica sus enseñanzas y continuando su proclamación del Reino. En el punto de partida de toda teología está el acto de fe. Pensar la fe es algo que surge espontáneamente en el creyente, reflexión motivada por la voluntad de hacer más honda y más fiel su vida de fe. Pero ésta no es asunto puramente individual, la fe se vive siempre en comunidad. Ambas dimensiones, la personal y la comunitaria, marcan tanto la vivencia de la fe como la inteligencia de ella.

La tarea teológica es una vocación que se suscita y se ejerce en el seno de la comunidad eclesial. Ella está al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia. Esa ubicación y esta finalidad le dan su sentido y dibujan sus alcances³. La teología es un hablar acerca de Dios animado por la fe; Dios es, en verdad, el primero y último tema del lenguaje teológico⁴. Muchos otros puntos pueden ser tocados por él, pero esto no ocurre sino en la medida en que ellos dicen relación con Dios.

El discurso teológico se sitúa en el dinamismo de una "verdad que tiende a comunicarse"⁵. Se halla al servicio de ella. De la verdad revelada por Jesucristo, que es la verdad misma. Verdad que libera (cf. Jn. 8,32) y que debe ser proclamada. El cristianismo no es una religión esotérica. Ser revelado, comunicado (en el sentido fuerte de

³ "La libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la Iglesia" (*Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* n.11).

⁴ Tomás de Aquino lo recordó con fuerza y lucidez, cf. *S.T.* I q. 1 a. 7.

⁵ *Instrucción sobre ...* n. 7.

crear comunión) pertenece a la esencia misma del misterio cristiano (cf. Rom. 16, 25-26). En ese cometido la teología debe ser consciente de que ella no puede abarcar todas las dimensiones de la Palabra presente en la Escritura, transmitida por la Tradición y enseñada por el Magisterio. Se trata de la memoria viva de la Iglesia que San Ireneo llama "la tradición de la verdad" (*Adversus Haereses* III, 4, 1)⁶. Todo discurso sobre la fe debe ser respetuoso del misterio que aborda⁷. En cierto modo, con el profeta Jeremías la teología debería reconocer desde un principio "yo no sé hablar" (1,6).

Es por eso que la aproximación teológica es siempre insuficiente. Es necesario estar dispuesto a tomar nuevos caminos, afinar nociones, modificar el modo de acercarse a los problemas. De ahí la diversidad, dentro de la unidad de la fe de la Iglesia, de los acercamientos a la Palabra revelada a lo largo de la historia. En efecto, ninguna teología se identifica con la fe, según reza una afirmación tradicional. Los diferentes esfuerzos de inteligencia de la fe son útiles y fecundos, pero a condición de que ninguno de ellos se presente como el único válido. El sentido y el alcance de esas reflexiones demandan una clara conciencia de la modesta asistencia que prestan a las tareas primeras de la Iglesia.

⁶ "Como Palabra de Dios puesta por escrito, la Biblia tiene una riqueza de significado que no puede ser completamente captado en una teología sistemática ni quedar prisionero de ella" (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994) p.108.

⁷ Tomás de Aquino planteó un principio básico para toda reflexión teológica: "de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es" (*S.T.* I q. 9 a. 3 introd.).

La reflexión teológica se coloca en primer lugar, como queda dicho, al servicio de la vida cristiana y de la misión evangelizadora de la comunidad eclesial; pero, por eso mismo, constituye también un servicio a la humanidad. En medio de ella la Iglesia debe proclamar con un lenguaje asequible e interpelante, teniendo en cuenta los grandes problemas humanos, tanto la presencia actuante del Reino de Dios en el hoy del devenir histórico, como su llegada futura y plena. Esta perspectiva es uno de los ejes del Concilio Vaticano II. La adquisición de un lenguaje apropiado supone una inmersión en los grandes deseos y necesidades de los seres humanos, así como el seguimiento atento y crítico de las corrientes intelectuales de una época (cf. *Gaudium et Spes* n. 44). En ese cometido el compromiso de los cristianos y la reflexión teológica juegan un papel capital.

Evangelizar es anunciar con obras y palabras la salvación en Cristo. Habiendo vencido en la raíz las fuerzas del pecado que dominan al "hombre viejo", a través de su entrega hasta la muerte y de su Resurrección por el Padre, el Hijo de Dios hecho carne allana el camino del "hombre nuevo" a fin de que dé cumplimiento a su vocación de comunión con Dios en el "cara a cara" paulino (1 Cor.13).

Pero precisamente porque esa liberación del pecado va al corazón mismo de la existencia humana, allí donde la libertad de cada uno acepta o rechaza -en última instancia- el amor gratuito y redentor de Dios, nada escapa a la acción salvífica de Jesucristo. Esta alcanza y pone su impronta en todas las dimensiones humanas, personales y sociales.

1.2. La teología de la liberación

Como es natural todo lo dicho sobre la función de la teología vale para una teología determinada. Es el caso de la teología de la liberación. Como toda inteligencia de la fe ella nace en un lugar y un momento precisos buscando responder a situaciones históricas, móviles por naturaleza, que desafían y, a la vez, abren nuevas rutas a la tarea evangelizadora de la Iglesia. La inteligencia de la fe es por eso permanente en tanto esfuerzo de comprensión exigido por el don de la fe, y simultáneamente es cambiante en cuanto responde a interpelaciones concretas y a un mundo cultural dado.

Las teologías llevan necesariamente la marca del tiempo y del contexto eclesial en que nacen. Viven mientras sigan presentes las condiciones que le dieron origen⁸. Naturalmente las grandes teologías superan de alguna manera esas fronteras, cronológicas y culturales, aquellas de menor envergadura -por significativas que hayan podido ser en su momento- estarán más sujetas al tiempo y a las circunstancias. Nos referimos, por cierto, a las modalidades particulares de una teología (estímulos inmediatos, instrumentos de análisis, nociones filosóficas, y otras), no a las afirmaciones fundamentales que conciernen las verdades reveladas. La historia de la teología ilustra con claridad lo que acabamos de señalar.

De otro lado, se debe observar que toda reflexión teológica, aun con sus límites y deficiencias, sus pasiones e

⁸ Se habla a veces de teologías contextuales como un tipo especial de inteligencia de la fe. Depende de lo que quiera decirse, porque en cierto modo toda teología es contextual, sin que esto ponga en cuestión lo permanente de ese esfuerzo.

intentos inconclusos -pero situada dentro de la comunión en la fe de la Iglesia- entra en diálogo con otros ensayos de inteligencia de la fe. Lo propio de una teología es ayudar a esclarecer la conciencia del creyente en orden a su encuentro con Dios y a lo que implica la Buena Nueva para la comunidad cristiana y para el mundo. Cada una lo hace con sus recursos y sus límites, se enriquece con el aporte de otras teologías y contribuye a ellas. Lo más importante para un discurso sobre la fe no es durar, y menos aún, perdurar, sino llevar sus aguas a ríos más anchos y caudalosos, a la vida de la Iglesia.

Más deben interesarnos los sufrimientos y las angustias, las alegrías y las esperanzas de las personas de hoy, así como la situación actual de la tarea evangelizadora de la Iglesia, que el presente y el futuro de una determinada teología.

1.2.1 Un criterio evangélico

Como es bien sabido desde sus inicios la teología de la liberación, que nació de una intensa preocupación pastoral, ha estado ligada a la vida de la Iglesia, a su celebración comunitaria, a su inquietud evangelizadora y a su compromiso con la sociedad latinoamericana, en particular con los más pobres de sus miembros. Las conferencias episcopales latinoamericanas de estas décadas (Medellín, Puebla, Santo Domingo), numerosos textos de episcopados nacionales y otros documentos refrendan este aserto, incluso cuando nos invitan a un discernimiento crítico ante aseveraciones infundadas y posiciones que algunos pretendían deducir de esta perspectiva teológica.

Muchos aspectos de esta línea de reflexión han sido ampliamente discutidos en estos años, hemos tenido precisiones importantes y rectificaciones sanas. El debate ha sido ciertamente provechoso, aunque queda todavía mucho por hacer al respecto⁹. Pero impulsados por el tema que nos ha sido propuesto quisiéramos acá poner el acento en algunos aspectos del aporte de la vida y la reflexión de la Iglesia presente en América Latina en vistas al tiempo que viene.

Su contribución fundamental, nos parece, gira alrededor de la llamada opción preferencial por el pobre. Ella ordena ahonda y, eventualmente, corrige muchos compromisos asumidos en estos años, así como las reflexiones teológicas vinculadas a ellos. La opción por el pobre es radicalmente evangélica, constituye por ello un criterio importante para operar una criba en los precipitados acontecimientos y corrientes de pensamiento de nuestros días.

La propuesta de Juan XXIII acerca de "la Iglesia de todos y en especial la Iglesia de los pobres"¹⁰ encontró en América Latina una tierra fértil. El nuestro es el único continente mayoritariamente pobre y cristiano a la vez. La presencia de una masiva e inhumana pobreza condujo a preguntarse por la significación bíblica de la pobreza. Hacia mediados de la década del 60 se formula la distinción entre tres acepciones del término pobre: a) La pobreza *real* (llamada con frecuencia, material) como un estado escandaloso, no deseado por Dios; b) La pobreza

⁹ Cf. las dos Instrucciones de la CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE sobre el tema. Así como la carta de Juan Pablo II a los obispos brasileños (abril 1986).

¹⁰ Discurso del 11 de septiembre de 1962.

espiritual, en tanto infancia espiritual, una expresión de la cual -no la única- es el desprendimiento frente a los bienes de este mundo; c) la pobreza como *compromiso*: solidaridad con el pobre y protesta contra la pobreza.

Medellín recogió con autoridad esta distinción, ella adquirió así un enorme alcance en el ámbito de la Iglesia latinoamericana y más allá de él. Este enfoque inspiró el compromiso y la reflexión de muchas comunidades cristianas y se convierte en el fundamento de lo que en la cercanía de Puebla y en los textos de esa conferencia episcopal será dicho con la frase: *opción preferencial por los pobres*. Efectivamente, en los tres términos de esta expresión encontramos, una a una, las tres nociones distinguidas en Medellín. Más tarde, la conferencia de Santo Domingo reafirmará esta opción en la cual debemos inspirarnos "para toda acción evangelizadora comunitaria y personal" (n. 178).

Esta formulación -que no hacía sino retomar una penetrante línea bíblica- hizo su camino y se encuentra en el magisterio eclesial universal. Juan Pablo II se ha referido a ella en numerosas ocasiones, mencionemos sólo dos. En la *Centesimus Annus* dice que "releyendo" la *Rerum Novarum* a la luz de realidades contemporáneas se puede observar que ella es "un testimonio excelente de la continuidad, dentro de la Iglesia, de lo que ahora se llama opción preferencial por los pobres" (n. 11)¹¹. Y en

¹¹ El texto continúa: "opción que en la *Sollicitudo rei socialis* es definida como una 'forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana'" n. 42 (C.A. n. 11). Para la presencia de la opción por el pobre en el magisterio social de la Iglesia cf. D. DORR, *Option for the poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching* (Dublin-NY, Gill and MacMillan-Orbis Books, 1983).

la reciente carta *Tertio Millennio*, de especial interés para nuestro asunto, recordando que Jesús vino a evangelizar a los pobres (en referencia a Mt. 11,5 y Lc.7,22), se pregunta: “¿cómo no subrayar más decididamente la opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados?” (n. 51).

1.2.2 Preferencia y gratuidad

La temática de la pobreza y la marginación nos invita a hablar de justicia y a tener presente los deberes del cristiano al respecto. Así es en verdad, y ese enfoque es sin duda fecundo. Pero no hay que perder de vista lo que hace que la opción preferencial por los pobres sea una perspectiva tan central. En la raíz de esa opción está la gratuidad del amor de Dios. Este es el fundamento último de la preferencia¹².

El término mismo de preferencia rechaza toda exclusividad y busca subrayar quiénes deben ser los primeros -no los únicos- en nuestra solidaridad. Es tópico frecuente, comentando el sentido de la preferencia, decir que el gran desafío viene de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Quedarse solamente con uno de estos extremos es mutilar el mensaje evangélico.

En última instancia, la opción por el pobre es, importa subrayarlo, una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús. La razón definitiva del compromiso con

¹² Por esta razón, y por las que serán recordadas en las líneas siguientes, el término ‘preferencia’ tiene una función clave en la frase que comentamos.

los pobres y oprimidos no está, en consecuencia, en el análisis social que empleamos, tampoco en la experiencia directa que podemos tener de la pobreza, o en nuestra compasión humana. Todos ellos son motivos válidos que tienen sin duda un papel significativo en nuestras vidas y solidaridades. Sin embargo, en tanto que cristianos ese compromiso se basa fundamentalmente en la fe en el Dios de Jesucristo. Es una *opción teocéntrica* y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios y es requerida por ella. Y no hay nada más exigente, lo sabemos, que la gratuidad (cf. la carta de Pablo a Filemón).

El pobre debe ser preferido no porque sea necesariamente mejor que otros desde el punto de vista moral o religioso, sino porque Dios es Dios. Toda la Biblia está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Nos lo revelan las bienaventuranzas evangélicas, con estremecedora sencillez ellas nos dicen que la preferencia por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor¹³. La opción preferencial por el pobre no es por eso sólo una pauta pastoral y una perspectiva de reflexión teológica, ella es también, y en primer lugar, una *andadura espiritual*, en el sentido fuerte de la expresión. Un itinerario en el encuentro con Dios y con la gratuidad de su amor, un caminar "en presencia del Señor por el país de la vida" (salmo 116,9). Si no se va hasta este nivel de espiritualidad, del seguimiento de Jesús; es

¹³ Punto precisado con toda la claridad deseada por J. Dupont *Les Béatitudes* (3 vol.) (Paris, Gabalda, 1964-1969). En la misma línea ver J. Schlosser *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (Paris, Gabalda, 1980).

decir, hasta el corazón de la vida cristiana, no se percibe el alcance y la fecundidad de dicha opción.

Un filósofo de honda raigambre bíblica (y talmúdica) ha desarrollado un pensamiento, más concretamente una ética (para él, la filosofía primera), de la alteridad que puede iluminar nuestras consideraciones. Aludimos a E. Levinas¹⁴. "La Biblia -nos dice- es la prioridad del otro en relación al yo". Lo que vale para toda persona se hace aun más radical tratándose del pobre, "en el otro -continúa- yo veo siempre a la viuda y al huérfano. Siempre el otro pasa antes que yo"¹⁵. La viuda, el huérfano y el extranjero constituyen la trilogía que en la Biblia designa al pobre.

Que el otro pase antes es algo que pertenece a su condición de otro, ello debe ser así aun cuando el otro me ignore o me mire con indiferencia. No se trata de una cuestión de reciprocidad, estamos ante un primado del otro, que da lugar a aquello que nuestro autor llama "la disimetría de la relación interpersonal"¹⁶ o la asimetría ética. Teológicamente diríamos que si el otro y, de modo muy exigente, el pobre debe pasar antes es por gratuidad, porque es necesario amar como Dios ama. Dar no porque se ha recibido sino porque se ama. "Dios nos amó primero" nos dice Juan (1 Jn. 4,19). Ser cristiano es responder a esa iniciativa.

¹⁴ En esta perspectiva de la alteridad en relación con la parábola del buen samaritano citábamos a Levinas en *Teología de la liberación* (Lima, Cep, 1971 y 1988, 2a.ed.) 251 y 309 respectivamente.

¹⁵ *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, Vrin, 1982) 145.

¹⁶ *Ibid.*

Ética exigente qué duda cabe. La relación con el otro adquiere además para el cristiano mayor profundidad cuando se tiene en cuenta la fe en la Encarnación y se es atento a sus reverberaciones¹⁷. La Biblia enfatiza el lazo entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Maltratar al pobre es ofender a Dios nos dice de modos diversos. Esa línea de fuerza se afirma en los evangelios y culmina con el texto mateano del juicio último (25,31-46). El gesto al pobre es un acto dirigido a Cristo mismo. Como se dice en Puebla en los “rostros muy concretos” de los pobres debemos “reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor que nos cuestiona e interpela” (n. 31)¹⁸. La vida cristiana se mueve entre la gracia y la exigencia.

Esta percepción, hondamente bíblica, mantiene con claridad la distinción entre Dios y el ser humano, pero no los separa. El compromiso con el pobre no se limita al espacio social; éste está presente evidentemente, pero encierra también, y como algo primordial, un contenido profundamente espiritual y un fundamento cristológico. Tiene una relación estrecha e indisoluble con las verdades basilares de nuestra fe. Sólo en ese telón de fondo se aprecia el significado de la opción preferencial por el pobre. Así la han vivido y la viven muchos cristianos en América Latina. Por eso es que resulta un criterio capital y fecundo para comprender, desde la fe, los tiempos que corren¹⁹.

¹⁷ Estamos aquí en un plano distinto al estrictamente filosófico. Levinas trabaja en forma profunda la interpelación que nos viene del “rostro del otro” (cf. *Totalité e infini* (La Haye, M. NICHOFF, 1961) 168-194); pero como es natural, no la relaciona con la Encarnación del Hijo de Dios que está fuera de su horizonte.

¹⁸ Texto retomado y profundizado en Santo Domingo (nn. 178-179).

¹⁹ J. C. SCANNONE ha hecho ver la fecundidad de este punto de vista en el trabajo filosófico, cf. “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en

2. ¿DÓNDE VAN A DORMIR LOS POBRES?

Hemos aludido en varias oportunidades un hecho que recoge hoy un consenso muy grande: diversos factores han llevado en los últimos años a una radical mutación en las condiciones de vida de la humanidad. Ella puede ser más evidente en algunas regiones del mundo; pero, de un modo u otro, ninguna escapa al vértigo de lo que algunos consideran una nueva época de la historia (no faltan incluso quienes con involuntario humor proclaman “el fin de la historia” ...).

No tenemos todavía la necesaria distancia histórica para calificar en forma definitiva el tiempo que vivimos. No hay duda, sin embargo, sobre la novedad del presente estado de cosas. Situación que nos lleva a repensar muchas materias. Un buen número de análisis y de propuestas enunciadas en años recientes han perdido vigencia, numerosas discusiones y precisiones de ese tiempo no responden plenamente a los retos actuales. Ignorar estos cambios significaría encerrarse en el pasado, vivir de nostalgias y condenarse a vivir de espaldas a las personas de hoy²⁰. No se trata de un frívolo estar “al día”, sino de una cuestión de seriedad en relación a la solidaridad y atención que debemos a los otros. Además, para un cristiano, significa estar abierto a lo que el Señor quiere decirnos a través de los acontecimientos históricos en la

América Latina”, en *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* (Buenos Aires, Bonum, 1993) 123-140.

²⁰ Para una presentación global y un análisis de este tiempo cf. E. HOBBSAWM, “Towards the Millennium” en *Age of extremes* (London, 1994) 558-585. Para el autor el siglo XXI comenzó ya en 1992.

perspectiva de los signos de los tiempos que recordábamos páginas atrás.

Se impone hacer una lectura de los rasgos que van configurando esta época. Ello implica apertura y disposición para escuchar. A la vez, y en función de la tarea de anuncio del Reino de Dios y del discurso sobre la fe, es necesario dirigirse a la nueva situación desde el Evangelio. En la primera parte de este trabajo habíamos señalado que lo haríamos en forma muy concreta a partir de la opción preferencial por el pobre. Otros puntos de vista son posibles naturalmente, escoger es siempre dejar de lado algo o por lo menos no acentuarlo. Sin embargo, en el marco de la reflexión teológica acerca de la liberación que nos toca examinar, la perspectiva elegida, con toda la riqueza espiritual y complejidad que hemos recordado, resulta incisiva y decidora.

Un breve texto del libro del Exodo nos puede iluminar en este propósito. Entre las prescripciones que Moisés recibe de Yahvé para ser transmitidas a su pueblo se halla la de preocuparse por sobre dónde dormirán aquellos que no tienen con qué cubrirse (cf. Ex. 22,26). El texto nos invita a hacer una pregunta que puede ayudar a ver lo que está en juego en el momento actual: ¿dónde van a dormir los pobres en el mundo que se prepara y que, en cierto modo, ha dado ya sus primeros pasos? ¿Qué será de los preferidos de Dios en el tiempo que viene?

En el mundo de la revolución tecnológica y de la informática, de la 'globalización' de la economía, del neoliberalismo y del pretendido posmodernismo ¿hay cabida para los que hoy son pobres y marginados y buscan liberarse de una condición inhumana que pisotea su condición de personas e hijos de Dios? ¿Qué papel tie-

nen el Evangelio y la fe de los pobres en un tiempo alérgico a las certezas y a la solidaridad humana? ¿Qué significa hoy hacer la opción preferencial por los pobres en tanto camino a una liberación integral? Sólo nos será posible, claro está, iniciar un intento de respuesta ante los desafíos del presente.

2.1. Hacia una economía planetaria

Hace poco Enrique Iglesias, presidente del Banco Interamericano de desarrollo (BID), decía que el siglo venidero será “un siglo fascinante y cruel”. Como todas las frases algo paradójicas, ésta nos resulta cuestionante y atractiva. No obstante, si nos damos el trabajo de leerla más de cerca, ella nos revela la trágica realidad que expresa.

Se ha abierto, en efecto, gracias al extraordinario desarrollo de la ciencia y la técnica, una época fascinante. Con una posibilidad de comunicación (o al menos de información) entre las personas como nunca había conocido la humanidad y con una capacidad de dominio de la naturaleza que supera los límites de nuestro planeta y hace realidades lo que hasta hace poco parecía ciencia ficción. A ello se suma una oportunidad de consumo ilimitado y, desgraciadamente, un potencial de destrucción que puede alcanzar a todo el género humano. Como seres humanos y como creyentes no podemos sino valorar y admirar esos avances, pese a los nubarrones que se divisan también en el horizonte.

No obstante, hoy en concreto, el tiempo que viene será fascinante para las personas que poseen un cierto nivel social y participan en los niveles de punta del conocimiento tecnológico. Quienes tienen esa posibilidad tien-

den a formar un estamento humano internacional, cerrado sobre él mismo, olvidadizo de aquellos -incluso pertenecientes al mismo país- que no forman parte de su club.

Estos últimos son los pobres. A ellos se aplica principalmente el segundo adjetivo de la frase. El siglo próximo será cruel para los 'insignificantes' de la historia. Su pobreza y su marginación -si no hacemos un inmenso esfuerzo de solidaridad- aumentará, habrá una mayor miseria y serán más numerosos los que vivan en ella, como lo demuestran todos los índices de los organismos internacionales al respecto.

En otras palabras, el futuro inmediato no será, en verdad, fascinante y cruel para las mismas personas. Esto hace más apremiante el desafío que presenta nuestro tiempo, y mayor la interpelación a la fe en el Dios de Jesucristo que ama a todos y llama a proteger a los más pequeños.

2.1.1 Un mercado sin condiciones

Vivimos en una época cada vez más dominada por la economía liberal, o neoliberal si se prefiere. El mercado sin restricciones, llamado a regularse por sus propias fuerzas, pasa a ser el principio, casi absoluto, de la vida económica. El célebre y clásico "dejar hacer" de los inicios de la economía liberal postula hoy en forma universal -en teoría al menos- que toda intervención del poder político, así sea para atender a necesidades sociales, va en detrimento del crecimiento económico y redundando en daño de todos. Por ello, si se presentan dificultades en la marcha económica, la única solución es más mercado.

Después de algunos avatares²¹, la ola liberal ha retomado impulso en el último tiempo y crece sin limitaciones. Las grandes empresas transnacionales (el elemento dominante en el presente orden económico) y los países ricos presionan a los más pobres para que abran sus mercados, privaticen sus economías y lleven a cabo lo que se designa como ajustes estructurales. Los organismos internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) han sido eficaces agentes en esta integración de las economías débiles a un mercado único. La conciencia de la interdependencia en cuanto tal puede tener mucho de positivo, pero la forma que ella reviste actualmente es de una asimetría que subraya las injustas desigualdades existentes²². El elemento de punta en la globalización de la eco-

²¹ El "capitalismo salvaje" de los primeros tiempos provocó la reacción de los trabajadores, "justificada desde el punto de vista de la moral social" (*Laborem Exercens* LE n.8), que se organizaron para defender sus derechos. Fue duramente criticado, por su carácter despiadado, en nombre de principios y realidades humanas y religiosas que colocaban el valor de la persona humana al centro de la economía (cf. enseñanza social de la Iglesia). Sufrió el acoso de los movimientos socialistas que buscaban orientar ideológicamente a las organizaciones obreras. Y enfrentó más mal que bien la gran crisis de 1929. Uno de los resultados de estas situaciones y debates fue lo que se conoce como el Estado de bienestar social que intentó paliar algunos de los más grandes problemas de la aplicación del liberalismo económico, pero que nunca llegó a instalarse realmente en los países pobres. Los grandes economistas neoliberales (Hayek, Friedman y otros) sometieron a su vez a una enérgica crítica al Estado de bienestar que había comenzado a experimentar dificultades de orden económico (cf. el fino análisis de A. HIRSCHMAN, *The Rethoric of Reaction* (Cambridge, Massachusetts, the Belkap Press, 1991). Estamos actualmente, y esto tiene especiales consecuencias para las naciones pobres, ante un regreso a los postulados iniciales del capitalismo, con la fuerza de las dimensiones universales que ha adquirido.

²² La situación es de tal modo evidente que pese a su defensa del mercado el propio director-gerente del Fondo Monetario Internacional reconoce que no se puede "ignorar el potencial aplastamiento de los

nomía es el capital financiero que navega por el mundo atravesando fronteras con una movilidad increíble en pos de nuevas y mejores ganancias. Las economías nacionales -incluso las de los grandes países- se desdibujan²³.

Un aspecto de esta globalización, y de los más dolorosos y acuciantes para los países pobres, es el de la deuda externa que mantiene sujetas y agobiadas a las naciones deudoras. Si este asunto no recibe pronto una solución apropiada pocas posibilidades hay de que los países pobres puedan salir de la situación en que se encuentran actualmente²⁴.

Diversos factores han intervenido en el proceso que ha llevado a ese resultado. Mencionemos dos. Sin duda, en el nivel político, ha sido gravitante el derrumbe del socialismo autoritario, en Rusia y en los países del Este, que se negó a ver la complejidad de las dimensiones humanas y violó sistemáticamente el derecho a la libertad²⁵. De un mundo bipolar hemos transitado a otro unipolar, más en lo político y militar que en lo económico a decir verdad.

El otro factor, de más largo aliento, es el papel que ha adquirido el conocimiento tecnológico (nuevos materia-

débiles y desatendidos" que tiene la competencia del mercado en las circunstancias del mundo hoy (M. CAMDESSUS, "Economía ¿para qué futuro?" en *La cuestión social* año 4, n.1 (marzo-mayo 1996) 67.

²³ Sobre este asunto de economías nacionales y economía global, ver R. B. REICH, *The Work of Nations* (New York, Vintage Books, 1992).

²⁴ Cf. J. IGUÑIZ, *Deuda externa en América Latina Exigencias éticas. Desde la Doctrina Social de la Iglesia* (Lima, CEP, IBC, 1995).

²⁵ Este hecho abrió un nuevo espacio a nivel internacional, pero en él no han quedado automáticamente eliminadas "las situaciones de injusticia y opresión existentes" (CA 26, ver también n. 42).

les, nuevas fuentes de energía, biotecnología), uno de cuyas vertientes más dinámicas es la informática²⁶. El asunto ha traído notables cambios en el proceso de producción. Se hace, además, cada vez más claro que hoy el conocimiento ha devenido en el más importante eje de acumulación en la actividad económica. Los avances en este campo han permitido pisar el acelerador de la ya desenfrenada explotación -y depredación- de los recursos naturales del planeta que son un patrimonio común de la humanidad. Ello ha hecho ver la gravedad de la cuestión ecológica en nuestros días.

Con sus logros y violencias, sus progresos y crueldades, sus posibilidades y olvidos, el panorama de la economía y del tejido social contemporáneos, ha cambiado en estos últimos años, con rapidez vertiginosa, como no lo había hecho en siglos. La nueva situación apela a una renovación de métodos de análisis que permitan dar cuenta de la multiplicidad de factores en juego en el entramado social y económico de nuestro tiempo²⁷. Pero

²⁶ Se ha hablado al respecto de una tercera onda revolucionaria en la historia de la humanidad. Tema popularizado por las obras de A. y H. Tofler. Cf. asimismo T. Sakaiya, *Historia del futuro: la sociedad del conocimiento* (Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1994). Trabajos de tono más bien optimista, menos atentos tal vez al reverso actual de esta revolución del conocimiento para los sectores más pobres de la población mundial.

²⁷ La teoría de la dependencia (más un talante en realidad que una teoría sistemática) presente en el marco de la teología de la liberación en el capítulo correspondiente al conocimiento de la realidad socio-económica, pese a sus aportes en los años 60 y 70, resulta hoy una herramienta corta para explicar los nuevos hechos, las nuevas formas de dependencia y para abarcar la enorme complejidad del actual estado de cosas (cf. el estudio de C. KAY, *Latinoamerican theories of development and underdevelopment* (London-New York, Routledge, 1989). Lo propio de un conocimiento que busca ser riguroso, incluso

ella nos llama también a considerarla desde una ética cristiana y una reflexión teológica en vistas a un discernimiento necesario.

2.1.2 Ética y economía

¿Tiene la ética, y muy concretamente la ética cristiana, algo que decir al mundo de la economía?

La pregunta no habría tenido sentido en el s. XVI. Sorprendidos los teólogos moralistas de la época (Francisco de Vitoria entre ellos) que se ocuparon de los asuntos que planteaba el capitalismo naciente (capitalismo mercantil se le ha llamado a veces) sólo atinarían a decir que la respuesta es obviamente afirmativa. Todavía en los clásicos de la economía del s. XVIII encontramos preocupaciones de orden filosófico y ético en el nuevo campo en que incursionan.

Pero poco a poco la disciplina naciente tiende a conformarse al modelo y a la racionalidad de las ciencias naturales y empieza a reivindicar su autonomía respecto de la política. Pretende incluso sustituirla, después de todo en el terreno económico, se piensa, es dónde se juega lo decisivo para la vida en sociedad. Si tenemos en cuenta la situación del mundo político acerca de este asunto debemos convenir en que así es a los ojos de la mayoría de los ciudadanos. La política se convierte cada vez más en un escenario en el que suceden cosas sin trascendencia. De allí su creciente desprestigio en el mundo de hoy, incluidos América Latina y el Caribe por cierto.

en terrenos arenosos como el social, es estar abierto a nuevas hipótesis y posibilidades.

Pero hay más, la economía moderna desafía las normas morales admitidas comúnmente y no sólo en los círculos que podemos llamar tradicionales. La envidia, el egoísmo, la codicia se convierten en motores de la economía; la solidaridad, la preocupación por los más pobres son vistas, en cambio, como trabas al crecimiento económico y son finalmente contraproducentes para lograr una situación de bienestar de la cual todos pudieran beneficiarse un día.

Algunos perspicaces economistas de tradición liberal fueron conscientes de este trastocamiento de valores, pero lo aceptaban porque veían en él algo necesario e inevitable. Es el caso de J. M. Keynes que en un texto de 1928-1930 afirmaba con espeluznante lucidez: "cuando la acumulación no tenga tanta importancia social (...) podremos librarnos de muchos de los principios seudomorales que hemos tenido sobre nosotros por doscientos años (...). El amor al dinero como posesión (...) será reconocido como lo que realmente es: algo morboso y desagradable"²⁸.

Llegará el momento -piensa Keynes- en que nos será posible llamar a las cosas por su nombre y decir "que la avaricia es un vicio, que la práctica de la usura es un delito y el amor al dinero algo detestable". Pero con una resignación desencantada e inquietante sostiene: "¡Cuidado! no estamos todavía en ese momento. Por lo menos durante unos cien años debemos fingir entre nosotros y ante todos los demás que lo justo es malo y lo malo es justo". La razón de esta inversión de valores radica en

²⁸ El texto continúa con términos muy duros: el amor al dinero es "una de esas inclinaciones y semipatológicas que se ponen en manos de especialistas en enfermedades mentales".

que "lo injusto es útil y lo justo no lo es. La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo. En efecto, sólo ellos pueden conducirnos fuera del túnel de la necesidad económica y llevarnos a la luz del día"²⁹.

La cita ha sido algo extensa, y nos disculpamos por eso, pero es muy reveladora de las difíciles relaciones, por decir lo menos, entre ética y economía a juicio de uno de los grandes economistas de nuestro tiempo. No todos los pensadores liberales, moderado en este caso es cierto, tienen su perspicacia y franqueza; asumen más bien sin reticencia la moral que deriva de los requerimientos de una economía marcada por un enfoque agresivamente individualista.

El tema no es nuevo, ha sido abordado en muchas oportunidades, la gran cantidad de estudios actuales al respecto son una prueba de la importancia del tratamiento a fondo de la economía desde una perspectiva ética y teológica. Y muy concretamente a partir de la opción preferencial por el pobre. Ciertamente debe respetarse la autonomía propia de una disciplina que intenta conocer lo más estrictamente posible el campo de la actividad económica. Muchos cruces indebidos ha habido en el pasado al respecto y es necesario aprender de esa experiencia. Pero esto no significa que la economía sea un

²⁹ "Economic possibilities for our grandchildren", en *The collected writings, Essays in Persuasion*, vol. IX (London, Mac Millan Press, 1972 (3a. ed.) 329, 330, y 331. Para una crítica ética y económica del liberalismo económico, ver, entre otros trabajos, N. Douglas Meeks, *God the economist. The Doctrine of God and Political Economy* (Minneapolis, Fortress Press, 1989) y F. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental* (San José, Dei, 1989).

sector absolutamente independiente de la existencia, como tampoco es el núcleo o la totalidad de ella. El movimiento económico debe ser obligadamente colocado y examinado en el contexto de la vida humana en su conjunto y a la luz de la fe. El criterio de la eficacia inmediata no es el definitivo.

En las décadas pasadas mucho hicieron estudiosos como F. Perroux y L. J. Lebreton por impedir la reducción de la noción de desarrollo a la de crecimiento económico, el segundo de ellos hablaba por eso de "economía humana"³⁰. En esa línea la *Populorum Progressio* planteaba la necesidad de un "desarrollo integral" (n. 20-21)³¹. Recogiendo elementos tradicionales de la enseñanza social de la Iglesia y yendo a las fuentes bíblicas, Juan Pablo II sentó con firmeza la piedra angular de un enfoque cristiano: la primacía del ser humano respecto de las cosas, de donde deriva la prioridad del trabajo en relación al capital (cf. *LE* passim; la idea había sido ya presentada en *Redemptor Hominis* 16)³².

Como lo hemos recordado, hoy se multiplican, y vienen de diferentes latitudes, los trabajos acerca de las pautas éticas necesarias para la actividad económica y sobre la perversión religiosa que se expresa en ciertas justifica-

³⁰ Cf. F. Perroux, "La notion de développement" en la *Economie du XXème siècle* (Paris, PUF, 1964). L. J. Lebreton *Dinámica concreta del desarrollo*.

³¹ Esa expresión y esos números de la encíclica de Pablo VI son una de las vertientes que llevaron a la noción de liberación total (y a sus diferentes niveles) en América Latina. A ese proceso alude Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis* (SRS) n. 46.

³² Cf. el comentario de R. ANTONCICHI, *Trabajo y libertad. Reflexiones en torno a la teología de la liberación y a la encíclica sobre el trabajo humano* (Buenos Aires, Latinoamerica libros, 1988) 76-95.

ciones de la economía centrada en las fuerzas irrestrictas del mercado. Se reconocen los valores de la libertad, la iniciativa personal, las posibilidades que abren a la humanidad los progresos técnicos e, incluso la función que puede cumplir el mercado dentro de ciertos parámetros. Pero se denuncia de modo resuelto la lógica del mercado que avasalla personas, pueblos y culturas, tanto con su afán homogeneizador como a través de las nuevas fracturas sociales que provoca. Se cuestiona igualmente la hipocresía de un liberalismo económico que no le hace ascos a las dictaduras y totalitarismos y que desliga con facilidad la libertad económica de otras libertades³³.

Tarea importante para la reflexión teológica en este terreno es hacer ver qué "estructuras de pecado" (SRS36) hay en el orden económico actual. Es decir, qué elementos de ruptura de la amistad con Dios están presentes en las estructuras socio-económicas que crean y mantienen injustas desigualdades entre las personas. El pecado, no alcanzable por medio de un simple análisis social es, efectivamente, para una reflexión cristiana, la raíz de toda

Desde hace seis años un organismo de las Naciones Unidas (Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, PNUD) ha comenzado a publicar un *Informe sobre desarrollo humano* que busca "ubicar al ser humano en el centro del desarrollo" (*Informe* (1995) 15). Principio que lleva a afirmar que el crecimiento humano es un medio necesario para el fin que es el desarrollo humano, pero que no se confunde con él. Tener en cuenta otras dimensiones humanas le permite renovar en forma seria y bien sustentada el enfoque de los países desarrollados y en vías de desarrollo, así como la estrategia para salir del subdesarrollo.

³³ Importa anotar que en ciertos círculos cristianos y teológicos se puede encontrar también una corriente favorable a la economía liberal, en particular en los Estados Unidos, que ha dado lugar a una amplia producción bibliográfica. Ver, por ejemplo, M. NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York, Simon and Schuster, 1982).

injusticia social. Particular atención deben merecer los elementos idolátricos, alojados en el hecho, y las justificaciones, del primado del lucro y el carácter absoluto del mercado.

En este contexto nos interesa de modo especial la cuestión de la exclusión de los más pobres, irrelevantes para el sistema económico dominante. El siguiente párrafo está dedicado a este asunto.

2.2. Destinados a la insignificancia

El evangelio de Lucas nos trae una cuestionadora parábola de la que únicamente interesa recordar dos breves frases: "Había un hombre rico..."; "junto a su puerta estaba tendido un hombre pobre." (16, 19 y 20).

Esta es la situación de la humanidad hoy. Las naciones pobres yacen al lado de las naciones ricas ignoradas por éstas; pero hay que añadir que la brecha entre ambas es cada vez mayor. Lo mismo ocurre al interior de cada país. La población mundial se coloca de modo creciente en los dos extremos del espectro económico y social.

De otro lado, y en forma sorpresiva, en el texto lucano el pobre tiene un nombre: Lázaro; el rico, el poderoso, por el contrario, no lo tiene. La situación actual es la inversa, los pobres son anónimos y parecen destinados a un anonimato aún mayor, nacen y mueren sin hacerse notar. Piezas desechables en una historia que escapa a sus manos y los excluye de ella.

Ya lanzados en esta relación con la parábola evangélica, podemos observar además que los pobres no están aho-

ra sólo junto a la puerta de los países ricos. Muchos pobres pugnan por entrar en ellos en busca de mejores o simplemente de otras condiciones de vida. La migración en esta escala es un asunto contemporáneo y plantea un sinnúmero de problemas en las naciones industrializadas de los que nos dan cuenta los medios de comunicación día a día. Hay un temor y un rechazo a los inmigrantes, legales o ilegales, que toma a veces el cariz de un racismo criticado por la Iglesia en varias oportunidades. El asunto no hará tal vez sino agravarse en el futuro.

2.2.1 Pobreza y teología

La teología de la liberación nació del reto que para la fe representa la masiva e inhumana pobreza existente en América Latina y el Caribe³⁴. Por eso sus primeros esbozos fueron una reflexión sobre el significado bíblico de los diferentes tipos de pobreza y una consideración, a la luz de la fe, del compromiso evangelizador de los cristianos, y de toda la Iglesia, con los pobres. Muchas preguntas y numerosos cuestionamientos pueden hacerse a desarrollos ulteriores de esta línea teológica y al análisis social utilizado para entender la realidad de la pobreza y sus causas. Pero, por el momento, en orden a nuestro tema, preguntémonos simplemente de qué manera se presenta en este tiempo la interpelación de la pobreza a la conciencia cristiana.

La primera comprobación es que el asunto se ha agravado. El último informe de PNUD trae cifras preocupantes.

³⁴ "Inhumana miseria" (Medellín, Pobreza n.1), "antievangélica pobreza" (Puebla 1159), "el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina y el Caribe" (Santo Domingo 179).

La conclusión es que "el mundo está cada vez más polarizado, y la distancia que separa a los pobres de los ricos se agranda cada vez más"³⁵. Algo similar ocurre dentro de cada país, incluso en las naciones ricas. Este y otros datos hacen ver que ha crecido, en términos relativos y absolutos, la población que se encuentra en situación de pobreza y de extrema pobreza³⁶. El resultado es penoso: se mantiene e incluso se ahonda la pobreza³⁷. En consecuencia siguen vigentes en nuestros días, y con mayor impulso y envergadura, sus desafíos a nuestra solidaridad y a nuestra reflexión.

Una expresión del empeoramiento mencionado es la llamada exclusión económica y social. No es una realidad, ni una categoría de análisis, totalmente nueva. De alguna manera los pobres fueron siempre excluidos y marginados (piénsese en las poblaciones indígenas, y negras en América Latina y el Caribe, por ejemplo). Pero esto no

³⁵ *Informe* 1996, p. 2. En los últimos treinta años la participación en el ingreso del 20% más pobre de la población mundial pasó de 2.3% (muy bajo ya) a un 1.4%. En contraste la participación del 20% más rico creció de 70% a 85%", así se duplicó la relación entre la proporción correspondiente a los más ricos y a los más pobres, de 30:1 a 60:1" (l.c.). Si a esto se añade la desigualdad entre ricos y pobres al interior de los países, el margen entre los más ricos y los más pobres del mundo se ensancha gravemente. El informe da además un dato impresionante: los activos de las 360 personas más ricas del mundo "superan el ingreso anual de países donde vive el 45% de la población mundial" (l.c.).

³⁶ Añadamos que entre las regiones pobres América Latina presenta la mayor desigualdad en la distribución del ingreso (cf. *Informe de la comisión latinoamericana y del Caribe sobre el desarrollo social - 1995*).

³⁷ Según una estimación del Banco Mundial la relación entre el ingreso *per capita* de los países más ricos y el de los más pobres aumentó de 11 en 1870 a 38 en 1980 y a 52 en 1985 (citado por J. IGUÑIZ, "Conexión y desconexión entre economía y desarrollo humano" (artículo por publicarse).

nos debe impedir que percibamos lo que hay de distinto en el momento actual³⁸.

La noción de exclusión social tiene varias dimensiones. A nivel económico los nuevos modos de producción, debidos en gran parte a la revolución del conocimiento, hace que las materias primas se desvaloricen, con las consiguientes consecuencias en los países pobres, y conduce a que el acceso al mercado laboral dependa de la calificación técnica del trabajador, lo que excluye de hecho a la gran mayoría de los pobres de hoy³⁹. La exclusión en el plano político (no participación en las decisiones que se toman en ese ámbito) y en el cultural (discriminación por razones raciales y de género) refuerzan la exclusión económica y se apoyan en ella.

Estos hechos están dando lugar a que se configuren dos sectores de la humanidad. Uno de ellos, el de los excluidos es cada vez menos relevante para el funcionamiento de la economía mundial y de la sociedad que se afirma en forma creciente. Por eso, desde hace muchos años, hablamos de los pobres como de los 'insignificantes', en la medida cuya dignidad humana y su condición de hi-

³⁸ Cf. A. FIGUEROA, T. ALTAMIRANO, D. SULMONT, *Desigualdad y exclusión social en el Perú*, (Lima, Instituto Internacional de Estudios Laborales (OIT), 1996).

³⁹ Además, la tecnificación y la automatización del trabajo tiende a prescindir de la mano de obra, incluso al interior de los países industrializados. De allí la crisis del empleo ("la plaga del desempleo" la llama la *LE* n.8) en nuestros días, ella se expresa en el fenómeno del crecimiento económico sin empleo que "redunda -como dice el Informe del PNUD (1996) en largas horas de trabajo e ingresos muy bajos para centenares de millones de personas que realizan tareas de baja productividad en la agricultura y el sector paralelo no estructurado" (o.c. 4).

jos e hijas de Dios no es reconocida por la sociedad contemporánea. Término que nos permitía recordar, además, que para el creyente en el Dios que no hace acepción de personas, nadie puede ser insignificante.

2.2.2 Desde los insignificantes

Inspirándose en el magisterio universal de la Iglesia el episcopado norteamericano planteaba hace unos años un criterio para juzgar una determinada política económica. Aludiendo a la opción por el pobre y a la necesidad de evaluar la actividad social y económica "desde el ángulo de los pobres", afirmaban: "si la sociedad va a lograr la justicia para *todos*, hay que reconocer la prioridad de las reivindicaciones de los marginados y de aquellos cuyos derechos son negados"⁴⁰. Las repercusiones sobre los más débiles son un criterio para decidir acerca de la justicia existente en una sociedad⁴¹.

Es un punto de vista capital, sobre todo si se tiene en cuenta que esos marginados son muchas veces las víctimas de un sistema económico-social. La experiencia latinoamericana nos hizo comprender hace un tiempo que, en última instancia, la pobreza significa muerte. Muerte temprana e injusta. Con ello no se pretende decir que no sea también una realidad de orden económico y social. Pero si nos quedamos en estos niveles no percibimos la

⁴⁰ *Justicia económica para todos* (1986) n. 87. Subrayado en el texto.

⁴¹ Este criterio trae a la memoria el segundo principio de la justicia de J. Rawls (*Teoría de la justicia*, México, FCE, 1996 (2a.ed.) 68. Con el matiz de las consecuencias para los pobres a la que hemos aludido.

radicalidad de lo que está en juego en el asunto de la pobreza: la vida y la muerte de las personas⁴².

La pobreza, tal como la conocemos hoy en nuestro mundo, es una cuestión global que interpela a toda conciencia humana y a una concepción cristiana de la vida. Lo expresó con gran energía Juan Pablo durante su visita a Canadá hace unos años. Se trata de un comentario a Mt. 25,31-46 que viene muy a propósito para nuestro tema. "Cristo se presenta a nosotros -dice el Papa- como Juez. Tiene derecho especial de hacer ese juicio; pues se hizo uno de nosotros, nuestro hermano". Invita luego a no detenerse en una interpretación individualista de la ética cristiana puesto que ella "tiene también una dimensión social".

A continuación colocando las palabras del Señor en un ancho y exigente contexto histórico sostiene que Cristo "se está refiriendo a la dimensión universal total de la injusticia y del mal. Está hablando de lo que hoy solemos llamar contraste Norte-Sur. No sólo Oriente-Occidente, sino también Norte-Sur, el Norte cada vez más rico y el Sur cada vez más pobre". Juan Pablo II saca entonces graves e impresionantes consecuencias para las naciones ricas: "a la luz de las palabras de Cristo, este Sur pobre juzgará al opulento Norte. Y los pueblos pobres y las naciones pobres -pobres de modos distintos, no sólo faltos de alimento, sino también privados de libertad y otros derechos humanos- juzgarán a los que le *arrebatan* estos bienes, acumulando para ellos el monopolio imperialis-

⁴² Ya F. FERROUX decía: "el día en que se quiera eliminar la pobreza absoluta será necesario que las naciones observen el mandamiento soberano: no matarás" (*Le pain et la parole* (Paris, Du Cerf, 1969) 267).

ta del predominio económico y político a expensa de otro⁴³.

El texto es severo, pero plantea las cosas en su debido terreno. El cuadro grandioso y definitivo de la escena comentada, así como la penetración del comentario nos ayudan a percibir las consecuencias teológicas del tema de la pobreza. Por importantes que sean sus dimensiones económicas y sociales no agotan, lo decíamos antes, su significado para nuestra reflexión⁴⁴.

Antes de terminar es importante recordar que los pobres, insignificantes y excluidos, no son personas pasivas esperando que se les tienda la mano. No tienen sólo carencias, en ellos bullen muchas posibilidades y riquezas humanas. El pobre y marginado de América Latina es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios y elocuentes que vienen de su raza, de su historia, de su lengua. Tienen energías como las demostradas por las organizaciones de mujeres, a lo largo y ancho del continente, en lucha por la vida de su familia y del pueblo pobre, con una inventiva y una fuerza creadora impresionantes para enfrentar la crisis.

La fe cristiana ha jugado para una gran parte de los pobres de América Latina un papel capital en esa actitud,

⁴³ Homilía en la misa celebrada en el aeropuerto de Namao (Canadá) 17 de setiembre de 1984 nn. 3-4. Subrayado nuestro. Años antes en su encíclica *Redemptor Hominis* había escrito a propósito del mismo texto mateano: "Esta escena escatológica debe ser *aplicada* siempre a la historia del hombre, debe ser siempre 'medida' de los actos humanos" (n. 16).

⁴⁴ En esa línea se sitúa la interpelación que viene de los textos sobre los rostros de los pobres que encontramos en Puebla (nn. 31-39) y Santo Domingo (nn. 178-179).

ella ha sido una fuente de inspiración y una razón poderosa para negarse a perder la esperanza en el futuro. Aliento para un pueblo que proclama, como lo hizo un poblador de Lima (1985) ante Juan Pablo II: “tenemos hambre de pan, y tenemos hambre de Dios”, distinguiendo sin separar dos radicales necesidades humanas. Saludo al cual el Papa respondió con sencillez y vigor: “que el hambre de Dios permanezca y el hambre de pan desaparezca”.

2.3. Debilitamiento del pensamiento

La etapa histórica en la que estamos entrando es compleja. A los aspectos económicos y políticos se suman otros de carácter cultural que moldean igualmente la mentalidad contemporánea. Nos referimos a aquello que algunos llaman posmodernidad o pensamiento posmoderno. Somos conscientes de la ambigüedad del concepto, y sobre todo de la denominación, pero indudablemente corresponde a un lado de la realidad.

No se trata, conviene decirlo al empezar, de un asunto confinado a minorías intelectuales, aunque sea en esos círculos que esa perspectiva adquiere mayor presencia. Tampoco debe pensarse que se limita a Europa y Norteamérica, aunque -una vez más- sea allí donde se escriba y se discuta más sobre esta materia. Los medios de comunicación, el arte, la literatura y, también, ciertas teologías vehiculan algunas de sus tesis más allá de los ambientes intelectuales de los países del llamado todavía Tercer Mundo, al mismo tiempo que condicionan muchas actitudes. Varios de sus rasgos refuerzan aspectos del olvido por los insignificantes de este mundo que habíamos recordado en páginas anteriores a propósito

del neoliberalismo. Otros, es verdad, pueden abrir nuevas perspectivas en el tema que nos ocupa.

No es ocioso, por consiguiente, plantearnos ante esta cuestión la pregunta que nos sirve de hilo conductor en estas páginas: ¿dónde van a dormir los pobres en el mundo posmoderno (o como quiera llamársele)? Intentar responder a esta interrogante nos ayudará a perfilar mejor las pistas a seguir desde el punto de vista del testimonio cristiano.

2.3.1 Crisis de la modernidad

No entraremos en el debate acerca de si realmente estamos en una época histórica que podemos llamar posmodernidad o si se trata de una etapa de la modernidad, más exactamente de una visión de ella. El asunto ha sido muy discutido y existe al respecto una gran variedad de opiniones. Pero como lo decíamos más arriba, lo cierto es que hay aspectos de la realidad que son acentuados por esas perspectivas y que merecen una cierta consideración. Hay ambivalencias y confusiones difíciles de despejar; no obstante, hay también perfiles que dibujan un momento particular del pensamiento y de la conducta humana cotidiana que por comodidad -y sin demasiada convicción- llamaremos posmoderno.

Estamos frente a una reacción contra algunos de los grandes temas de la modernidad. Concretamente, contra lo que los representantes de este pensamiento llaman los 'grandes relatos' (o 'metarrelatos') propios de la modernidad⁴⁵. J. F. Lyotard los enuncia así: "emancipación pro-

⁴⁵ "Simplificando al extremo, se considera 'posmoderna' la incredulidad

gresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista". El autor añade, y esto es importante para nosotros: "e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato místico del amor mártir"⁴⁶.

El rechazo frontal es a "la filosofía de Hegel [que] totaliza todos estos relatos y, en ese sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa"⁴⁷. Para este autor una filosofía de la historia está implicada en la legitimación de un saber por medio de un metarrelato⁴⁸. Lo reprochado es la voluntad de poder que los grandes relatos de la modernidad representan. Es más, los posmodernos ven en esta actitud una violencia que quita libertad a los individuos y que por ello debe ser recusada.

Aludiendo al célebre análisis de Weber sobre la modernidad en tanto desencantamiento del mundo (o su desacralización) producido por la nueva racionalidad, se ha hablado de la posmodernidad como 'el desencanto del desencanto'. Hay, en efecto, una frustración respecto de la modernidad, ésta no habría cumplido sus promesas. En lugar de paz social, de comportamientos raciona-

respecto de los metarrelatos" (J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne* (Paris, Editions de Minuit, 1979) 7.

⁴⁶ *La postmodernidad explicada a los niños*, (Barcelona, Gedisa, 1987) 29.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *La condition... 7*. En este sentido el marxismo constituye uno de esos metarrelatos.

les y transparentes, y de felicidad personal, hemos tenido guerras devastadoras, inestabilidad política y terribles violencias. El caso de Auschwitz es citado como un ejemplo paradigmático de inhumanidad contra la que la posmodernidad reacciona. Muchos de los avances de la ciencia y la técnica se han convertido en instrumentos de destrucción.

Toda concepción unitaria de la historia queda, por consiguiente, fuera de carrera⁴⁹. No tiene sentido organizar los acontecimientos del mundo humano bajo la idea de una historia universal de la humanidad. Una historia cuyo desarrollo es de cierta manera conocido de antemano. Sólo tenemos pequeños relatos, historias individuales y locales. No hay fundamentos metafísicos del devenir histórico. Estamos ante lo que se ha llamado una fragmentación del saber humano.

En el mismo movimiento de fondo, pero con algunas divergencias con Lyotard, G. Vattimo piensa que “de lo que se trata es de considerar, y de calibrar, lo que comporta la disolución del pensamiento fundacional, esto es: de la metafísica”⁵⁰. Inspirándose en Nietzsche y Heidegger postula lo que califica como “pensamiento débil” y pre-

⁴⁹ “La modernidad -dice G. VATTIMO- deja de existir cuando por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria” (“Posmodernidad ¿una sociedad transparente?” en *En torno a la posmodernidad* (Barcelona, Anthropos, 1990) 10.

⁵⁰ “Posmodernidad y fin de la historia” en *Ética de la interpretación* (Barcelona, Paidós ibérico, 1991) 28. La metafísica está ligada a la violencia que mencionamos antes. “Las raíces de la violencia metafísica están en último término en la relación autoritaria que establecen entre el fundamento y lo fundado” (G. VATTIMO, “Ontología dell’attualità”, en *Filosofía* ’87 (Roma, Bari, Laterza, 1988) 201.

cisa que éste “no es un pensamiento de la debilidad, sino del debilitamiento: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología”⁵¹.

Una consecuencia de estas premisas es que caben muchas posturas y opiniones dentro de la posmodernidad. Hay en él un enorme pluralismo que ha llevado a decir que en ese pensamiento “todo vale”⁵². Reaccionando contra posiciones que se consideran dogmáticas y totalitarias se llega a un relativismo cultural, teñido de un cierto escepticismo frente a las posibilidades de conocer que tiene el ser humano. Escepticismo que repercute tanto en el plano de la ética⁵³ como en el de la política⁵⁴.

⁵¹ Citado en T. OÑATE, “Introducción”, en G. VATTIMO, *La sociedad transparente* (Barcelona, Paidós, 1990) 38. De este autor hemos tomado el título de nuestro párrafo.

⁵² AGNES HELLER, “Los movimientos culturales”, en F. VIVIESCAS y F. GIRALDO (ed.) *Colombia: el despertar de la modernidad* (Bogotá, Foro nacional de Colombia, 1991).

⁵³ “La única visión global de la realidad que nos puede parecer verosímil -dice Vattimo- es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación” (...) Sólo podremos reconstruir una ética partiendo de la conciencia de que no es posible una ética de principios que después se realizan como aplicación de un principio universal. Nuestra ética es la disolución de la universalidad” (Entrevista en *Revista de Occidente* n. 104 (Enero 1990) 127).

⁵⁴ El pensamiento débil es “un esfuerzo por encontrar una posibilidad de emancipación que no esté ligada a las rigideces de la tradición revolucionaria, de la política dialéctica”. Una posibilidad de “transformación social desde el interior del capitalismo tardo-moderno, de acuerdo con la idea de esos movimientos de liberación internos a la sociedad capitalista que no implican como condición de realización la toma del poder en el sentido clásico leninista” (Ib. 126 y 123). Esta es una de las razones por las cuales J. Habermas acusa al pensamiento posmoderno de ser un movimiento neo-conservador en política. El filósofo alemán piensa que la modernidad es un “proyecto inacabado”.

Sin duda la crítica posmoderna hace resaltar las debilidades e incluso las contradicciones de la modernidad. Debe recordarse, sin embargo, que el pensamiento moderno siempre cultivó la autocrítica, más de uno de sus representantes expresó su insatisfacción ante los resultados de la Ilustración. Pero ahora la crítica es mucho más radical, además ella ha desbordado los círculos intelectuales. En tanto que una actitud frente a la vida alcanza a diversos sectores sociales, algunos de los cuales juegan un papel muy activo en el ámbito cultural y en el de la comunicación en la sociedad contemporánea⁵⁵.

2.3.2 La fragmentación del saber humano

Hay sin duda algo saludable en la reacción contra visiones totalizadoras de la historia, que forman parte de los grandes relatos. Esos enfoques envuelven un autoritarismo que ha sido bien visto por los posmodernos. Los pobres se han visto muchas veces manipulados por proyectos que se pretenden globales sin consideración por las personas y su vida cotidiana, y que tensamente orientados al futuro olvidan el presente. Pero el pensamiento moderno no se limita a esto, socava también todo sentido de la historia y eso repercute sobre el sentido a dar a cada existencia humana. Identifica, además, la filosofía de la historia de Hegel con la concepción judeo-cristiana de la historia y las engloba en su rechazo⁵⁶.

⁵⁵ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo* (Santander, Sal Terrae, 1988) y S. LASH, *Sociology of Postmodernism* (Londres-NY, Routledge, 1990).

⁵⁶ La influencia del cristianismo sobre el pensamiento hegeliano es incontrovertible, pero esto no desemboca en una identidad.

Es justo reconocer que la crítica posmoderna nos ayuda a no caer en esquemas rígidos y almidonados para interpretar el curso de la historia. Situación que se ha dado a veces al interior del mundo teológico. No obstante, dicho esto, es necesario recordar que en una perspectiva cristiana la historia tiene su centro en la venida del Hijo, en la Encarnación, sin que esto quiera decir que la historia humana avanza ineluctablemente siguiendo cauces trazados y dominados por un férreo pensamiento rector. Jesucristo como centro de la historia es igualmente el Camino (cf. Jn. 14,6) hacia el Padre, andadura que da sentido a la existencia humana y a la que todos estamos llamados. Esa vocación da su plena densidad al presente, al hoy, como lo recordábamos en las páginas introductorias de este trabajo.

El saber posmoderno recusa los grandes relatos y valora los pequeños. Nos puede ayudar de este modo a ser más alertas y sensibles a lo local y lo diferente (uno de sus temas)⁵⁷. En un mundo que -no sin contradicción con otros de sus rasgos- presta cada vez más atención a la diversidad cultural, y a las minorías, esto tiene consecuencias importantes. En el contexto de Latinoamérica y el Caribe en donde las etnias indígenas, la población negra y la mujer buscan afirmar sus valores y reivindicar sus derechos, este rasgo de la posmodernidad puede resultar particularmente fecundo y ser un correctivo a un cierto imperialismo occidental.

Pero no podemos obviar el hecho que esa sensibilidad está ligada a una exacerbación del individualismo ya presente en la modernidad. La negación del sentido de la

⁵⁷ Cf. G. VATTIMO, *Le aventure della differenza* (Milán, Garzanti, 1980).

historia acrecienta el individualismo y refuerza el narcisismo de la sociedad actual⁵⁸. Se ha hablado incluso, al respecto, de una segunda revolución individualista⁵⁹. Habría que estar atento a que la crítica al proyecto de la modernidad no oculte la voluntad de refugiarse en el individualismo y en la indiferencia a los demás que da lugar a una sociedad encerrada en sí misma⁶⁰. Pretende una superación de la modernidad, a muchos aspectos de la cual la teología de la liberación siempre fue muy crítica, pero en una óptica distinta a la de esta teología.

Contrariamente a lo que la mentalidad moderna pensaba la religión no sólo no se ha agotado, o reducido al ámbito privado, sino que presenta una nueva vitalidad. El talante posmoderno puede contribuir a respetar el misterio y a dar así un aporte a lo que algunos consideran el surgimiento de una nueva época religiosa⁶¹. Los ejemplos son múltiples en el mundo de hoy. Debemos observar, sin embargo, que se trata muchas veces de una religiosidad difusa y confusa, portadora de una creencia genérica sobre Dios, desconfiada de convicciones firmes y resistente a las exigencias de comportamiento que ellas

⁵⁸ Cf. C. LASH, *The Culture of Narcisism. American Life in an Age of Diminishing expectations* (New York-London, Norton, 1991).

⁵⁹ Cf. A. JIMÉNEZ, "A vueltas con la postmodernidad", en *Proyección*, n. 155 (oct-dic. 1989) 304. El autor remite a G. Lipovetsky.

⁶⁰ H. PEUKERT hace notar que la hermenéutica de la diferencia de que hablan los posmodernos corre el peligro de "pensar únicamente en lo distinto del propio pensamiento, en vez de percibir el pensamiento distinto de los otros" ("Crítica filosófica de la modernidad" en *Concilium* 244 (1992) 46).

⁶¹ "Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la postmodernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura" (*Santo Domingo* 252).

acarrear. Pero es un hecho de la realidad presente y será necesario tenerlo en cuenta desde el ángulo de la fe.

Los puntos recordados, y ciertamente otros más, convergen en una actitud desganada frente a las posibilidades de cambiar situaciones que a la luz de la ética se consideran injustas e inhumanas. La frustración provocada por proyectos incumplidos ha tenido como consecuencia un desinterés por la suerte que corren los más débiles de la sociedad. Vivimos una época de un espíritu poco militante y comprometido. En un marco neoliberal y posmoderno arraigados en un agresivo individualismo, la solidaridad resulta inoperante y un rezago del pasado.

Si a esto se agrega el escepticismo que hace pensar que todas las opiniones valen por igual y que cada uno tiene -como se dice con frecuencia hoy- *su* verdad, todo vale. La reacción contra visiones englobantes -pese a lo que tiene también de sano- lleva a borrar del horizonte toda utopía o proyecto de algo distinto a lo actualmente existente. No hace falta decir que las primeras víctimas de estas actitudes son los pobres y marginados para los cuales parece haber muy poco lugar en el mundo que se está forjando. Siempre es fácil criticar las utopías desde un *topos* invariable y en el que se está satisfecho.

Sin embargo, ya lo hemos indicado, estar vigilante frente a estos alcances del momento actual y saber discernir en él, no puede hacer olvidar los valores que se encuentran igualmente en esta mentalidad. En esa situación compleja y a veces hasta contradictoria es necesario dar testimonio del Reino de Dios, de la solidaridad con los pobres y de la liberación de los que ven violados sus más elementales derechos. La reflexión sobre la fe, la teología, está

convocada a ser una hermenéutica de la esperanza en nuestro tiempo. Esperanza en el Dios de la vida, una de las líneas de fuerza de la reflexión que hemos llevado adelante en estos años.

3. LIBRES PARA AMAR

Las observaciones hechas hasta el momento sitúan, y nos permiten ser concisos en su presentación, algunos tópicos que deben ser profundizados teológicamente en el tiempo que viene. No pueden ser puntos absolutamente nuevos, pertenecen al mensaje cristiano en el que los creyentes se reconocen como seguidores de Jesús y como Iglesia. La novedad está en la forma de abordarlos, en los retos que se busca responder, en las facetas inéditas que verdades conocidas desvelarán, en los caminos para expresarlos.

Esto vale también para el anuncio del Evangelio en el que la reflexión teológica se ubica y se nutre. En ese sentido se ha hablado de nueva evangelización⁶². Juan Pablo II la presenta de este modo: “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”⁶³. El Papa ha retomado con energía este enfoque en diversas ocasiones y la conferencia de Santo Domingo hizo de él uno de sus grandes temas.

La perspectiva de la nueva evangelización reaparece como “el tema de fondo” en la preparación al tercer

⁶² La expresión se encuentra en el documento preparatorio a Medellín y en el “Mensaje” de esta conferencia.

⁶³ Alocución al CELAM, en Haití, el 9 de marzo de 1983.

milenio (cf. *TMA* 21). Para el efecto, hay que ahondar en “la visión conciliar” (ib.); puesto que con el Concilio se inició la preparación del jubileo del tercer milenio. “Un Concilio -dice Juan Pablo II significativamente- semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo” (*ibid* 18). “Al mismo tiempo”, se trata pues de dos aspectos inseparables. El contenido salvífico del misterio de Cristo y su Iglesia debe ser comunicado, en actitud de apertura, al mundo. En este marco intentaremos unas consideraciones acerca de ciertas pistas en vistas a esa comunicación y a la reflexión teológica que ella implica.

Antes, es oportuno hacer algunas breves observaciones sobre las relaciones entre liberación y libertad, cuestión medular en teología de la liberación⁶⁴. El punto de partida está en un importante texto de Pablo en la carta a los Gálatas centrada en el tema de la libertad del cristiano. “Para ser libres [literalmente: para la libertad] nos liberó Cristo”, dice Pablo (5,1). Liberación del pecado en tanto repliegue egoísta sobre sí mismo. Pecar es negarse a amar a Dios y a los otros, y para Pablo es también liberación de la Ley y de las fuerzas de la muerte (cf. Rom. 8,2). El pecado, ruptura de la amistad con Dios y con los demás, es, en la Biblia, la causa última de la injusticia y la opresión entre los seres humanos, lo es igualmente de toda falta de libertad personal⁶⁵. Causa última, porque ciertamente hay otras que se sitúan al nivel de las estructuras

⁶⁴ Para estas líneas nos inspiramos en lo dicho en G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Lima, CEP, 1971 y 1988, 2a.ed.) 57-58 y 112-113, respectivamente; y *Beber en su propio pozo* (Lima, Cep, 1986) 140-141.

⁶⁵ Por eso hablamos de tres dimensiones de la liberación integral que ni se confunden ni se yuxtaponen: liberación social, liberación personal y

económicas y sociales, así como en el de las dimensiones personales. No es suficiente pues una transformación, por radical que pueda ser, de esas estructuras y aspectos. Sólo el amor gratuito y salvífico de Cristo puede ir hasta la raíz de nosotros mismos y hacer brotar desde allí un verdadero amor.

No obstante, Pablo no se limita a decir que Cristo nos liberó, afirma igualmente que lo hizo para que fuésemos libres. Según una clásica distinción hay que considerar una libertad *de* y una libertad *para*. La primera apunta al pecado, al egoísmo, a la opresión, a la injusticia, a la necesidad, condiciones todas ellas que requieren una liberación. La segunda indica el para qué de esa libertad: el amor, la comunión, es la etapa final de la liberación. La libertad *para* da su sentido profundo a la libertad *de*. Si apelamos a lo que se dice en la misma carta a los Gálatas en 5,13, podríamos decir que la expresión *libres para amar* sintetiza la posición paulina. Sin una reflexión sobre la libertad, una teología de la liberación queda mutilada.

La libertad es un elemento central del mensaje cristiano. El acento en la liberación no debe hacerlo olvidar. Es importante establecer una fecunda relación entre liberación y libertad. El asunto se hace aún más urgente ante algunos cuestionamientos del tiempo presente. Ellos nos llevan también a subrayar los alcances de otro aspecto capital de la fe, estrechamente ligado al tema de la libertad. Nos referimos al vínculo que instituye la Escritura entre verdad y libertad. “La verdad los hará libres” dice un célebre texto del evangelio de Juan (8,32). Esa verdad

liberación soteriológica: liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y los otros.

es Cristo mismo que nos libera y nos llama a la libertad (cf. Gál. 5,13). Todos los seres humanos tienen derecho a que esa verdad les sea comunicada, anuncio que no sólo debe respetar la libertad, sino que incluso debe constituirla como tal. Libertad que, por otro lado, no puede quedar encerrada en un ámbito individual y recoleto. Ella alcanza su verdadero sentido cuando dispone a las personas a entrar en relación con Dios y a estar al servicio de otros con un acento especial en los más pobres y desposeídos⁶⁶.

La tarea evangelizadora de la Iglesia debe hacer que las personas sean efectivamente libres. Libres para amar. En consonancia con esta finalidad la reflexión teológica debe ser crítica de un pensamiento que renuncia a la búsqueda de la verdad y ha de transitar por los caminos que permitan profundizar en el don de la verdad que nos hace libres.

3.1. Su Reino y su justicia

Plantado en el corazón del Sermón de la Montaña se halla un versículo que en cierto modo lo resume: "busquen primero *su* Reino y *su* justicia, y todas las cosas se les darán por añadidura" (6,33). El sujeto de los dos posesivos de la primera frase está en el versículo anterior: es el "Padre celestial".

Esa búsqueda da su razón de ser a la vida cristiana. Así, de una manera precisa y con alcances que importa tener en cuenta, Mateo nos presenta el meollo de toda la Bi-

⁶⁶ La encíclica *Veritatis Splendor* de JUAN PABLO II está dedicada a estos temas.

bliá: sólo Dios. Dios es el Santo, el totalmente Otro, Aquel cuyos "designios son insondables e inescrutables sus caminos (...) porque de él y para él son todas las cosas" (Rom.11, 33 y 35). Fuente de vida y amor (cf. Exodo 3,14; 1 Jn. 4,16). Un Dios lejano y cercano al mismo tiempo que nos llama a la amistad con El, fundamento de la que debe existir entre los seres humanos. El Dios santo es también el Dios encarnado, acoger su amor en nuestras vidas debe traducirse en gestos de vida hacia los demás.

En el "cara a cara" con Dios (1 Cor.13,12) la existencia humana alcanza su plenitud. Es la esperanza y la experiencia de los místicos, la unión con Dios de que hablan a menudo. "Te han visto mis ojos", proclama Job (42,5) cuando comprende que el amor gratuito de Dios, sin límites ni cortapisas, es el basamento del mundo y no su estrecha concepción de una justicia de 'tú me das, yo te doy'. Llegado al final del camino, dice poéticamente Juan de la Cruz "quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el amado (...) entre azucenas olvidado"⁶⁷. En forma muy bella también lo expresa Luis Espinal, sacerdote asesinado en Bolivia por su compromiso con los pobres: "Señor de la noche y el vacío, quisiéramos saber mullirnos en tu regazo, impalpable, confiadamente, con seguridad de niños"⁶⁸. La vivencia mística ha encontrado siempre en la poesía el lenguaje más apropiado para expresar el misterio del amor.

Nada más contrario a la búsqueda de Dios, su Reino y su justicia, que el servicio (en el sentido fuerte del término:

⁶⁷ *Subida del Monte Carmelo* en Vida y obras de San Juan de la Cruz (Madrid, BAC, 1950) 558.

⁶⁸ *Oraciones a quemarropa* (Lima, Cep, 1982) 2.

el culto) a un ídolo fabricado con manos humanas. La idolatría, según la Biblia es entregar su vida y poner su confianza en algo o alguien que no es Dios. Se trata de un riesgo permanente del cristiano. Como lo hemos recordado, hoy, en el contexto neoliberal, el mercado, el lucro, son objeto de un culto idolátrico. Juan Pablo II habla por eso de "la idolatría del mercado" (CA 40). Es la forma contemporánea del culto a Mamón. A la idolatría del dinero se une la del poder que pasa por encima de todo derecho humano. A esos ídolos se le ofrecen víctimas, por eso los profetas bíblicos ligan siempre idolatría y asesinato. Los excluidos del presente orden económico internacional se cuentan entre esas víctimas.

Pero es necesario ir más lejos todavía, aunque esto resulte incómodo a algunos⁶⁹. Los aspectos idolátricos del culto al dinero y de la voluntad de poder son, desgraciadamente, claros y masivos en nuestros días y repugnan a una conciencia humana y cristiana. La actitud idolátrica puede, sin embargo, entrar también por el patio trasero de nuestro compromiso con la liberación del pobre, por bien inspirado que éste sea y por muy inspirado en la fe cristiana que se presente. Afirmarlo puede resultar extraño a primera vista, pero es necesario ver las cosas sin remilgos ni evasiones.

Es posible, por ejemplo, hacer de la justicia algo muy cercano a un ídolo si la convertimos en un absoluto y no sabemos colocarla en el contexto que le permite despla-

⁶⁹ Retomamos acá algunos puntos presentados en nuestro artículo "Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina", en *Actas del Congreso Internacional San Juanista* vol. 3 (Junta de Castilla y León, 1993) 325-335.

gar todo su sentido: el del amor gratuito. Si no hay amistad cotidiana con el pobre y valoración de la diversidad de sus deseos y necesidades en tanto ser humano podemos -parece cruel decirlo, pero la experiencia lo enseña- transformar la búsqueda de la justicia en un pretexto, y hasta en una justificación, para maltratar a los pobres, pretendiendo conocer mejor que ellos lo que quieren y necesitan.

Podemos igualmente hacer del pobre una especie de ídolo. Esto sucede cuando lo idealizamos considerándolo *siempre* bueno, generoso, profundamente religioso, pensando que todo lo que viene de él es verdadero y en cierto modo sagrado. Esta cualidad del pobre se convertiría en el motivo principal de la solidaridad con él. Se olvida así que los pobres son seres humanos atravesados por la gracia y el pecado, como diría San Agustín. Que haya en ellos enormes dosis de generosidad y entrega es algo que no puede ponerse en duda, pero de allí a decir que así es en todos los casos es desconocer la complejidad y la ambigüedad de las personas. La idealización del pobre -que hacen quienes no lo son y a veces los mismos pobres- no conduce a su liberación. Además, y sobre todo, es necesario recordar que para un cristiano la razón *última* del compromiso con los pobres no reside en sus cualidades morales o religiosas -aunque ellas existan- sino en la bondad de Dios que debe inspirar nuestra propia conducta.

Por otro lado, y en forma aún más sutil, nuestra propia teología, incluida la teología de la liberación por supuesto, que intentamos elaborar en América Latina a partir de los sufrimientos y esperanzas de los pobres, puede asimismo devenir un ídolo. Esto tiene lugar cuando en la práctica ella pasa a ser más importante que la fe que la ilumina y también que la realidad que procura expresar.

Es el riesgo que acarrea un trabajo intelectual al que nos aferramos más de lo debido. Quienes firman los textos teológicos no deben olvidar que los verdaderos testigos de la Iglesia latinoamericana que quiere manifestar su fe en el Dios de la Biblia a través de su solidaridad con los pobres no son ellos. No necesariamente para ser más exactos. Son más bien los que viven muchas veces anónimamente, y arriesgando su propia vida, el compromiso pastoral y social en lo cotidiano de sus vidas. Anónimos para los medios de comunicación, pero no para Dios.

Por todo eso, testimonios como los de Juan de la Cruz y tantos otros de la tradición mística de la Iglesia son tan importantes para nuestra reflexión teológica. Con el escarpelo de su experiencia, y de su poesía, nos ayudan a eliminar todo aquello que esté de alguna manera infectado de idolatría y de ensimismamientos que nos hacen poner la "añadidura" en el primer plano de nuestra búsqueda y nos impiden ver y sentir que sólo Dios es Dios.

En toda circunstancia es capital para los cristianos tener presente el primado de Dios en sus vidas. La espiritualidad, el seguimiento de Jesús, es por eso no sólo una preocupación relevante en teología sino su real fundamento. Esto se hace en cierto modo más urgente cuando esos cristianos se hallan inmersos en lo que los Papas llaman "la noble lucha por la justicia". Se trata de la justicia de Dios, en su doble vertiente bíblica de justicia entre los seres humanos y de santidad. Ella está estrechamente ligada a su Reino de vida y amor, según el texto mateano que citábamos páginas atrás.

Por esta razón, y las enunciadas hace poco, el tema de la espiritualidad ha sido desde un comienzo central en teo-

logía de la liberación, en una buena parte de ella por lo menos. Esta es una reflexión acerca de la fe que se coloca en la tensión entre mística y compromiso histórico. Hemos recordado antes que la opción preferencial por el pobre, a la que dicha teología está vinculada, es una opción teocéntrica. Auténtica decisión por los pobres reales del mundo de hoy, ella tiene sus cimientos en la gratuidad del amor de Dios, razón final de la preferencia⁷⁰. El fundamento místico es capital para la proclamación del Reino de Dios y de sus exigencias de justicia.

Esta línea de profundización espiritual es una de las grandes tareas de la evangelización en nuestros días y también de la reflexión teológica. En esto se juega lo que debe ser la columna vertebral de la existencia cristiana: el sentido de Dios, la presencia de su amor en nuestras vidas. No se trata de compensar el compromiso en la historia apelando a dimensiones espirituales, sino de ahondarlo y darle toda su significación. Para el efecto, es importante -y necesario recuperar si fuese el caso- el ejercicio de la teología como sabiduría. Como un saboreo, un saber gustoso de la Palabra de Dios; un saber con sabor orientado a enriquecer la vida cotidiana del creyente y de toda la comunidad cristiana. Esto nos permite, además, valorando el papel que juega la razón en la reflexión teoló-

⁷⁰ Por estas razones aquellos que piensan -y escriben- que la teología de la liberación ha entrado en estos años en el terreno de la espiritualidad y la mística debido a los debates suscitados, desconocen las fuentes y el recorrido de esta reflexión sobre la fe. Olvidan también que la espiritualidad cristiana no se mueve en un ámbito etéreo, sino que dice siempre -debe decir- relación con lo cotidiano y la solidaridad con otros, especialmente los más débiles de la sociedad. Las experiencias espirituales que se dan en América Latina -y que llegan hasta la entrega de la vida- caminan en ese sentido.

gica, abrírnos a otras formas de conocimiento de las verdades cristianas. El lenguaje simbólico, por ejemplo, es particularmente fecundo al respecto.

3.2. Identidad y diálogo

A juicio de Carlos Fuentes el problema mayor del siglo venidero es el problema del otro. Esta es una vieja inquietud en el marco de la teología de la liberación que ve en el pobre al 'otro' de una sociedad cada vez más satisfecha con ella misma. Pero es innegable que vivimos un momento de acortamiento de las distancias en el planeta (la aldea global) y, a la vez, de una creciente conciencia de la diversidad de pueblos, culturas, géneros, etnias, religiones. No son movimientos contradictorios como se podría pensar. Puede decirse incluso que, en cierto modo, se refuerzan mutuamente, aunque a veces se encuentren frontalmente y se produzcan peligrosos remolinos.

En América Latina los viejos pueblos indígenas han hecho oír su voz de protesta por los vejámenes recibidos a lo largo de siglos. Pero han levantado su voz también para enriquecer a otros con la abundancia de sus culturas, el amor por la tierra fuente de vida, la experiencia de su respeto por el mundo natural y su sentido comunitario, la profundidad de sus valores religiosos. Con los matices propios a cada caso, algo similar ocurre con la población negra de nuestro continente y con la nueva presencia de la mujer, especialmente la que pertenece a los sectores marginados y oprimidos.

Es importante hacer diferenciaciones en el seno de esos grupos humanos, ellos no son conjuntos uniformes. Es necesario asimismo tener en cuenta la ascendente afir-

mación de los valores del pueblo que resulta de los cruces, seculares y recientes, que se dan en este continente de "todas las sangres", como decía José María Arguedas hablando del Perú. No tenemos en mente sólo un aspecto racial, sino también cultural y la cultura está en permanente elaboración. En efecto, ella no pertenece al pasado, es creación continua, en fidelidad y ruptura respecto de una tradición. De allí su capacidad de resistencia frente a posturas e ideas disolventes de su identidad. El pasado y el presente del pueblo -de los pueblos- de nuestro continente están llenos de ejemplos de esto.

De otro lado, ya lo hemos señalado, el talante posmoderno que llega por vagas y con sus ambigüedades a diferentes estamentos sociales es proclive a apreciar lo local y lo distinto. No podemos obviar, sin embargo, que esto se hace desde un marcado escepticismo que relativiza toda posibilidad de una aprehensión de verdades universales.

Anunciar el Evangelio es entablar un diálogo salvífico. Supone el respeto por el otro y sus peculiaridades⁷¹. No busca imponerse sino servir y persuadir⁷². A ello debe apuntar lo que llamamos hoy inculturación de la fe y que sin duda corresponde a una vieja experiencia de la Iglesia. Se trata de un doble movimiento: la fe cristiana debe encarnarse constantemente en nuevos valores culturales, y, a la par, puede decirse que las culturas deben asumir el mensaje evangélico.

⁷¹ Hace poco Juan Pablo II recordaba la necesidad de tener un sentido del otro y de no temer a la "diferencia" (cf. discurso a la 50a. Asamblea General de las Naciones Unidas, 10 octubre 1995).

⁷² En su elocuente alocución a la segunda sesión conciliar Pablo VI decía "que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira (...) con sincero propósito no de conquistarlo, sino de servirlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo" (29 de setiembre 1963).

No obstante, es importante anotar que el diálogo implica interlocutores conscientes de su propia identidad. La fe cristiana y la teología no pueden renunciar a sus fuentes y a su personalidad para entrar en contacto con otros puntos de vista. Tener convicciones firmes no es obstáculo al diálogo, es más bien su condición necesaria. Acoger, no por mérito propio sino por gracia de Dios, la verdad de Jesucristo en nuestras vidas no sólo no invalida nuestro trato con personas de otras perspectivas sino que le da su sentido genuino. Ante la pérdida de referencias que algunos parecen vivir es relevante recordar que la identidad es un componente esencial de una espiritualidad.

Lo que acabamos de decir puede parecer obvio. Pero pensamos en esa tendencia que vemos hoy en muchas personas y cristianos que consideran que no hay un auténtico diálogo si de alguna manera no renunciamos a nuestros convencimientos y a nuestra aprehensión de la verdad. Esta actitud viene del temor -que desgraciadamente puede ser ilustrado con numerosos casos históricos- de imponer a la fuerza un punto de vista cristiano. El peligro es real, es justo reconocerlo, pero la solución propuesta es inconducente. Además, contrariamente a lo que se estima, es una falta de respeto por el destinatario de nuestra comunicación del Evangelio, a quien debemos expresarle con claridad nuestras convicciones, así como nuestra consideración por las suyas.

El escepticismo, el relativismo, “el pensamiento débil”, no logran encontrar el lenguaje adecuado para un diálogo realmente respetuoso y provechoso. El gran desafío es saber llevarlo a cabo sin ocultar o rebajar las verdades, y sus alcances, en que creemos. Es una exigencia de fe y

de honestidad⁷³. Pero, una vez más, y dicho esto, es necesario tener una gran capacidad de escucha y de apertura a lo que el Señor puede decirnos desde otros ángulos humanos y culturales. En paradoja sólo aparente podríamos decir que la capacidad de oír a otros es tanto mayor cuanto más firme es nuestra convicción y más transparente nuestra identidad cristiana.

La opción preferencial por los pobres y excluidos es hoy un elemento medular de la identidad cristiana y eclesial. Su referencia al Padre celestial que nos hace el don de su Reino y su justicia es básica, su fundamento cristológico es claro y evidente⁷⁴, ella lleva el sello del amor y de la libertad que nos trae el Espíritu Santo. Dicha opción constituye un factor de identidad eclesial. Contribuye de este modo, a partir de un rasgo propio del mensaje cristiano, a entrar en diálogo con otras perspectivas en el seno de la comunidad eclesial y fuera de ella.

⁷³ Es posible observar en nuestros días un punto a esclarecer en el diálogo con las grandes religiones de la humanidad que vale igualmente en algunos casos -contados es verdad- en América Latina. Se trata de Jesucristo el Hijo de Dios hecho hombre, uno de nosotros en la historia, judío, hijo de María, perteneciente a un pueblo determinado. La historicidad de Jesús puede crear problemas para perspectivas religiosas que encuentran difícil aceptar elementos que juzgan vienen de fuera de sus tradiciones culturales. No obstante el carácter histórico de la Encarnación es un elemento central de la fe cristiana. Habría que profundizar, además y para todos los casos, lo que significan en materia de ideas las categorías de dentro y de fuera de nuestra historia..

⁷⁴ Perspectiva que se encuentra desde los primeros pasos de la prehistoria reciente de la expresión opción preferencial por los pobres, cf. el texto completo de la intervención del cardenal G. Lercaro que debió ser abreviada en la primera sesión conciliar, el 6 de diciembre de 1962, en *Per la forza dello Spirito* (Bologna, Edizione Dehoniano, 1984) 113-122.

Profundizar en la línea de una humilde pero firme identidad cristiana y eclesial, y llevar así adelante una fecunda evangelización, es una de las exigentes tareas de la teología hoy ante muchas incertidumbres, cuestionamientos y también posibilidades del mundo actual. Lo es igualmente, por cierto, para la teología de la liberación.

3.3. Una ética de la solidaridad

Los pueblos indígenas de América Latina tienen una secular práctica de solidaridad y reciprocidad. Tenemos en mente, por ejemplo, las prestaciones de trabajo que se brindan entre sí los miembros de una misma comunidad⁷⁵. Hay mucho que aprender de esa experiencia que no pertenece sólo al pasado, sino que posee una neta vigencia en nuestros días.

Además, en tiempos recientes, el término solidaridad y la reflexión sobre él son temas frecuentes en el continente. Para los cristianos la solidaridad expresa un amor eficaz por todos y en particular por los más indefensos de la sociedad. No se trata solamente de gestos personales, la solidaridad es una exigencia para todo el conjunto social y significa un compromiso de toda la Iglesia.

Hoy el asunto reviste proporciones internacionales. Y es tanto más apremiante cuanto que poderosas corrientes de pensamiento ligadas al neoliberalismo y a la

⁷⁵ *Mink'a* se le llama en el mundo andino, cf. E. MAYER, "Las reglas del juego en la reciprocidad andina" en G. ALBERTI y E. MEYER (ed.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Lima, IEP, 1974) 37-65.

posmodernidad desacreditan y rechazan, en nombre de un individualismo radical, el comportamiento solidario. Lo consideran arcaico, ineficaz e incluso -aunque nos parezca extraño- contraproducente para el desarrollo de los pueblos, en especial para sus miembros más desvalidos. De allí su valoración del egoísmo -no temen usar la palabra- que estiman un estímulo para la actividad económica y de la acumulación de riquezas que -según ellos- en nada afecta a los pobres. Por otro lado, pero es un elemento que converge con lo anterior, el sector de la humanidad fascinado con las nuevas formas de conocimiento tiende a encerrarse en sí mismo y a romper la solidaridad con quienes comunica cada vez menos.

Juan Pablo II, desde su carta sobre el trabajo humano, ha hecho repetidos llamados a la solidaridad. Entre los propios trabajadores, entre los pobres en general y, claro está, entre países ricos y pobres. En su texto acerca del tercer milenio, partiendo de Lucas 4,16-20, hace ver el significado que para la situación mundial tiene el tema bíblico del Jubileo en tanto, precisamente, que expresión de solidaridad, porque es "un tiempo dedicado de modo particular a Dios" (*TMA* 11).

En el texto lucano, basado como lo sabemos en Isaías, el tema clave es la libertad. A ella aluden tres de sus enunciados (liberación de los cautivos, vista a los ciegos, -es decir a los presos, según el texto hebreo del profeta-, libertad de los oprimidos). La libertad de toda forma de muerte (pecado, opresión) está así ligada a la igualdad que es necesario recomenzar a establecer en un año de gracia que no es otra cosa que un tiempo de solidaridad. Todo esto constituye la materia de la Buena Nueva que debe ser anunciada a los pobres. Inspirándose en este

pasaje Juan Pablo II urge a proclamar nuevamente, con palabras y obras, el mensaje mesiánico de Jesús.

Dos consecuencias tienen particular interés para nuestro compromiso y nuestra reflexión teológica. La primera concierne la actualización y el ahondamiento de un tema de raigambre bíblica y patristica: el destino universal de los bienes de la tierra. Hoy más que nunca es oportuno recordar que Dios ha dado a todo el género humano lo necesario para su sustento. Los bienes de este mundo no pertenecen en exclusividad a determinadas personas o grupos sociales, cualesquiera que sean su ubicación en la sociedad o sus conocimientos, ellos pertenecen a todos. Sólo en este marco se puede aceptar la apropiación privada de lo obligado para la existencia y lo conveniente para un mejor orden social.

El asunto ha estado presente desde los inicios de la reciente enseñanza social de la Iglesia (cf. León XIII), pero su gravitación se ha hecho cada vez mayor y adquiere nuevos alcances⁷⁶. Ante un orden económico presentado como un orden natural que se regula a sí mismo -movido por la famosa "mano invisible" para beneficio de todos, que hace del lucro y del consumo un motor incondicional de la actividad económica, que depreda la tierra y está en busca de lugares donde depositar la basura industrial, el aserto del destino universal de los bienes de este mundo debe ser trabajado y profundizado.

Una reflexión sobre él hará ver, contra lo que algunos puedan pensar u objetar, que no se trata de una visión ilusoria y romántica de la convivencia social. Es más bien

⁷⁶ Cf. JUAN PABLO II, *CA* 30-87 y *TMA* 13 y 51.

un enfoque llamado a movilizar las energías personales por razones de fe en el Dios de la vida, de solidaridad humana y también -importa acotarlo- por eficacia histórica⁷⁷. Tenemos ejemplos claros de este empeño en nuestros días. Perspectiva utópica si se quiere pero en el sentido realista del término que rechaza una situación inhumana y se propone relaciones de justicia y cooperación entre las personas. Se emplee o no el término utopía, lo importante es no conformarse con el sufrimiento, el hambre, la falta de libertad de tantos y la ausencia de la transparencia democrática en muchas naciones. Es substancial igualmente estar convencidos que los reales progresos de la humanidad nos permiten vislumbrar la posibilidad de forjar una situación distinta a la actual.

La segunda consecuencia que nos interesa destacar es la referente al agobiante problema de la deuda externa. Esta claro que los países pobres no pueden pagarla sino al precio de la vida y el dolor de enormes franjas de su población. Por eso el asunto es ante todo ético. De alguna manera toda cuestión económica importante que afecta la vida de las personas lo es, pero en el punto de la deuda estamos ante algo tan evidente que resulta monstruoso pretender que se limita a una cuestión técnica. Sin duda las responsabilidades están aquí compartidas. Si bien es cierto que la crisis de los años 70 empujó a agencias internacionales, bancos y países a colocar su dinero en las naciones pobres, no podemos ocultar la parte que toca a

⁷⁷ Cf. las interesantes experiencias y reflexiones acerca de una economía popular solidaria que presenta L. RAZETO, en *Economía Popular de Solidaridad* (Santiago, Área pastoral social de la conferencia episcopal de Chile, 1986) y *Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento* (Santiago, Programa de economía del trabajo, 1994).

los dirigentes políticos y a quienes manejaban la economía de los pueblos en desarrollo.

Pero es evidente que el pago de la deuda dejaría -deja ya- a millones de pobres sin un sitio donde dormir. Muchas razones pueden aducirse para una condonación de ella⁷⁸. Pero la más decisiva es la ética, la vida y la muerte de tantas personas. El magisterio eclesial se ha pronunciado claramente al respecto⁷⁹. La Iglesia presente a la vez en los países ricos y en las naciones pobres tiene en este asunto un papel importante.

La fecha simbólica (las grandes fechas históricas siempre lo son) del 2000 queda realzada por el Jubileo propuesto⁸⁰. La significación bíblica en el plano de la alegría ante el amor del Señor, de la proclamación de la libertad, del restablecimiento de la igualdad y la justicia y del anuncio de la Buena Nueva a los pobres son un llamado a la

⁷⁸ De orden histórico, por ejemplo, dadas las asimétricas relaciones económicas -por decirlo así- entre los países ricos y aquellos que fueron sus colonias durante siglos. Hace varias décadas J. M. KEYNES hizo con toda seriedad un cálculo inquietante. De acuerdo con el economista inglés si se hubiese puesto el tesoro robado por el pirata Drake, a fines del s. XVIII, a España (así dice Keynes en referencia a una parte -pequeña finalmente- del oro proveniente de lo que hoy llamamos América Latina y el Caribe) al modesto interés de 3 1/4 %, para 1930 la suma resultante representaría el total de las inversiones de Inglaterra en el exterior (cf. "Economic possibilities for our children" en *o.c.* 323-324).

⁷⁹ Cf. JUAN PABLO II, CA 35 y TMA 51 (que habla de "total condonación"); Pontificia Comisión de Justicia y Paz, *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional* (dic. 1986) y *Santo Domingo 197-198*.

⁸⁰ Para un estudio bíblico del tema del Jubileo en su relación con el mensaje de Jesús, ver SHARON RINGE, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee. Images for Ethics and Cristology* (Philadelphia, Fortress Press, 1985).

solidaridad y a la reflexión. Y también a la creatividad para no quedar en una celebración frívola del cambio de milenio. La suerte de los pobres, y excluidos, y lo que ello implica en cuanto a nuestra fidelidad al Dios de Jesucristo, se presenta como un exigente y fecundo reto para la teología de la liberación y la teología en general.

3.4. El Dios de la vida

La pobreza, nos hemos referido a ello anteriormente, significa en última instancia muerte. Muerte física de muchas personas y muerte cultural por la postergación de tantas otras⁸¹. La percepción de esta situación hizo que hace un par de décadas surgiera con fuerza entre nosotros el tema de la vida, don del Dios de nuestra fe. La temprana aparición del asesinato de cristianos debido a su testimonio, convirtió en algo aún más urgente esta preocupación⁸². Una reflexión sobre la experiencia de persecución y martirio ha dado vigor y envergadura a una teología de la vida, permitiendo comprender que la opción por los más pobres es una opción por la vida.

Una decisión, en última instancia por el Dios de la vida, por el "amigo de la vida" como se dice en el libro de la

⁸¹ Es interesante ver cómo la perspectiva de muerte y vida entra en consideración en el campo de la economía, cf. del notable estudioso Amartya Sen "La vida y la muerte como indicadores económicos" en *Investigación y Ciencia* (julio 1993) 6-13.

⁸² La observación de Juan Pablo II "al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de los mártires" es de fácil comprensión en América Latina y el Caribe hoy. Sobre todo cuando añade "en nuestro siglo han vuelto los mártires, con frecuencia desconocidos" (*TMA* 37). Pero se trata sin duda de una afirmación válida también para otras regiones del mundo.

Sabiduría (11,25). En esas expresiones encontramos un modo de decir la fe y la esperanza que animan el compromiso cristiano. La experiencia cercana de la violencia y de la muerte injusta no tolera evasiones o consideraciones abstractas de la Resurrección de Jesús, sin la cual nuestra fe sería vana al decir de Pablo. Ella nos hace igualmente sensibles al don de la vida que recibimos de Dios, vida que comprende tanto los aspectos espirituales y religiosos, como aquellos que acostumbramos a llamar materiales y corporales.

De otro lado, la experiencia de estos años ha ampliado las perspectivas de la solidaridad social. Esta debe tener conciencia de la importancia de un respetuoso vínculo con la naturaleza. La cuestión ecológica no afecta sólo a los países industriales, aquellos que mayor destrucción provocan en el *hábitat* natural del ser humano. Toca a toda la humanidad, como lo han hecho ver muchos estudios y numerosos textos eclesiales. Se dice, con razón, que el planeta tierra es una gran nave en la que todos somos pasajeros.

No obstante, la misma imagen nos puede servir para recordar que en ese barco común están quienes viajan en primera clase y quienes lo hacen en tercera. Nadie escapa a la tarea de evitar la destrucción de la vida en nuestro contorno natural, pero desde estas tierras debemos estar atentos a lo que atañe a los más débiles de la humanidad. Y reafirmar así nuestra fe en el Dios de la vida, sobre todo en medio de pueblos que han tenido siempre un sentido sagrado de la tierra.

Esta perspectiva puede reclamarse de las correcciones que la Biblia introduce por adelantado a una interpretación

abusiva del "dominen la tierra" (cf. Génesis) que ha hecho el mundo occidental moderno a través de aquello que Habermas llama la razón instrumental. Las encontramos, por ejemplo, en el libro de Job, cuyo autor afirma que no es el ser humano sino el amor gratuito de Dios el centro y sentido de todo lo creado. Una teología de la creación y de la vida puede insuflar oxígeno a la hecha por la justicia y ampliar el horizonte⁸³. Hay aquí una tarea que es sin duda fecunda para la reflexión teológica sobre la liberación.

Ella nos hará más sensible a las dimensiones estéticas del proceso de liberación integral, y que por eso mismo quiere tomar en consideración todos los aspectos del ser humano. El derecho a la belleza es una expresión -y en cierto modo urgente- del derecho a la vida. El ser humano es sujeto de necesidades, pero también lo es de deseos, y en esto llevan razón los posmodernos. Nuestra dimensión corporal nos une de modo especial al mundo natural. Es fuente de gozo del don de la vida. Pero es asimismo interpelación, el cuerpo, muchas veces famélico y doliente, del pobre también gime en la ansiosa espera de "la revelación de los hijos de Dios", como dice Pablo en un bello y algo misterioso texto (Rom. 8,19).

Una manifestación del compromiso con la vida es la defensa de los derechos humanos. Los gobiernos dictatoriales de América Latina y el Caribe en la década del 70 hicieron que muchas energías se volcaran en ese esfuer-

⁸³ Cf. J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung* (München, Kaiser Verlag, 1977); R. Coste *Dieu et l'écologie* (Paris, Editions de l'atelier, 1994) y L. Boff, *Ecología. Grito da Terra. Grito dos pobres* (São Paulo, Editora Atica, 1996).

zo. Era un camino para postular una necesaria convivencia democrática. Debido a ello no se limitó a denunciar los abusos flagrantes de autoridad, sino que pronto señaló con el dedo la inestabilidad política y la injusticia social que constituyen el caldo de cultivo de otras violencias.

Es oportuno recordar acá el apunte de Juan Pablo II respecto del “ambiente humano” (después de haber tratado del ambiente natural) que lo conduce a hablar de “ecología humana” en relación con la estructura social (cf. CA 38-39)⁸⁴. Estamos aquí ante un tema central, y novedoso, para la vida considerada como un don de Dios.

La teología tiene por delante una tarea importante para profundizar en la fe en un Dios no del temor, sino, como dice A. Camus, “que ríe con el hombre en los juegos calurosos del mar y del sol”. Un Dios de la vida y la alegría.

CONCLUSIÓN

El tiempo presente nos hace ver la urgencia de algo que puede parecer muy elemental: dar sentido a la existencia humana. Diversos factores anotados a lo largo de estas páginas concurren para debilitar o desvanecer los puntos de referencia que hacen que las personas de hoy, tal vez en particular los jóvenes, vean con dificultad el porqué y el para qué de sus vida. Sin esto, entre otras cosas,

⁸⁴ En esa ecología humana habrá que tener en cuenta la polución que viene de la corrupción que se da en altos niveles del poder político y económico. Una verdadera enfermedad que aunque presente también en las naciones industrializadas, es capaz de traer abajo los tímidos esfuerzos de desarrollo de los países pobres.

luchar por un orden social más justo y la solidaridad humana pierden energías y carecen de mordiente.

Una tarea capital del anuncio del Evangelio hoy es contribuir a dar ese sentido de la vida. Tal vez en los primeros momentos del trabajo teológico en América Latina lo dimos por supuesto, como también considerábamos como algo dado la inspiración de la fe y la afirmación de verdades fundamentales del mensaje cristiano. Sea lo que fuere de esto, lo cierto es que al presente es necesario inquietarse por los cimientos mismos de la condición humana y de la vida de fe.

Una vez más, nos parece que el compromiso con el pobre, en tanto opción centrada en el amor gratuito de Dios tiene una importante palabra que decir en este asunto. Ella se coloca en aquello que páginas atrás calificábamos como una tensión entre mística y solidaridad histórica. Lo que no es sino una manera, quizás algo abstracta, de repetir lo que el Evangelio dice con toda sencillez: el amor a Dios y el amor al prójimo resume el mensaje de Jesús.

Esto es lo que realmente importa. Debo confesar que estoy menos preocupado por el interés o la supervivencia de la teología de la liberación que por los sufrimientos y las esperanzas del pueblo al que pertenezco, y especialmente por la comunicación de la experiencia y el mensaje de salvación en Jesucristo. Esto último es materia de nuestra caridad y de nuestra fe. Una teología, por relevante que sea su función, no es sino un medio para profundizar en ellas. La teología es una hermeneútica de la esperanza vivida como un don del Señor. De eso se trata, en efecto, de proclamar la esperanza al mundo en el momento que vivimos como Iglesia.

5

**LA RELEVANCIA
DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
PARA EL SIGLO XXI**

Ricardo Antoncich, sj

5. LA RELEVANCIA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA PARA EL SIGLO XXI

CONTENIDO

1. SENTIDO EVANGELIZADOR DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
 - 1.1. La DSI y la recta comprensión de la Evangelización
 - 1.2. La oración filial de Jesús núcleo de los valores evangélicos que inspiran la DSI
 - 1.3. Valores Permanentes y situaciones históricas

2. UN MOMENTO PROPICIO PARA EL MENSAJE SOCIAL DE LA IGLESIA
 - 2.1. Una hipótesis de interpretación de los tiempos actuales
 - 2.2. La actualidad del problema ético
 - 2.3. Los tres ciclos y la doctrina social de la iglesia
 - 2.4. La sociedad de mercado capitalista y su incidencia en la autocomprensión del ser humano

3. LOS DESAFÍOS PARA LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
 - 3.1. El desafío de la razón moderna
 - 3.2. El desafío del mensaje social de una fe religiosa

CONCLUSIÓN

Un trabajo prospectivo sobre la Doctrina Social de la Iglesia requiere una clara idea sobre el *contenido* de esa doctrina que forma un *corpus* doctrinal; las *circunstancias* que le dieron origen, es decir los problemas de la revolución industrial y sus consecuencias sociales; y los cambios que se van dando con un ritmo cada vez más acelerado.

Debemos establecer, desde el comienzo, el punto esencial de referencia: el Evangelio de Jesucristo. Adelantamos así un primer aspecto invariable: los hechos, valores, normas, que se derivan de la vida, obras y doctrina del Hijo de Dios en su existencia histórica. Pero debemos aclarar enseguida que este punto de partida está sujeto a la comprensión histórica de sucesivas interpretaciones nacidas de situaciones concretas. La génesis misma de los escritos neotestamentarios nos da clara prueba de la "Sitz im Leben", en la que la Buena Nueva fue anunciada por Jesús y ha sido transmitida a las primitivas comunidades cristianas.

Establecemos en primer lugar el valor evangelizador de la Doctrina Social de la Iglesia, aspecto subrayado sobre todo en la *Centesimus Annus*. Creemos que nos encontramos en un momento propicio para la DSI y asumimos

aquí una hipótesis de interpretación de los cambios de este siglo y que puede indicar acentos futuros para el magisterio. Finalmente, subrayamos los desafíos de este futuro para un mensaje que nace de una comunidad de fe, pero que se refiere a asuntos que conciernen a toda la humanidad.

1. SENTIDO EVANGELIZADOR DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

No ha sido siempre pacífico comprender el valor evangelizador de la doctrina social. Ya desde los tiempos de RN, existía lo que Juan Pablo II caracterizó como el conflicto entre dos tendencias, una orientada hacia este mundo y esta vida a la que la fe permanece extraña y otra dirigida a la salvación puramente ultraterrena pero sin iluminar la existencia humana en la tierra (Cf. CA 5 r e). Por eso hay que recordar el fuerte énfasis que pone Juan Pablo II en unir la Doctrina Social con la Evangelización: “Para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano ya que esta doctrina expone *sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio de Cristo Salvador*” (CA 5,e)¹. Más adelante vuelve sobre el mismo tema y habla de la RN como “un documento del Magisterio que se inserta en la misión evangelizadora de la Iglesia”. Por eso se deduce de allí “que la doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto

¹ El subrayado es mío. Sobre la espiritualidad del trabajo y su incorporación en el misterio pascual de Cristo, cf. LE, cap. V

tal anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre, y por la misma razón revela al hombre a sí mismo" (CA 54b).

1.1. La DSI y la recta comprensión de la Evangelización

Si la Iglesia no anunciara la doctrina social, se deformaría el sentido mismo de la buena nueva, reducida a mera conversión individual (sin proyecciones sociales) y a salvación puramente escatológica (sin proyecciones históricas). La doctrina social garantiza, pues, una recta comprensión de la antropología cristiana, es decir del ser humano en toda su realidad (individual, social, histórica, escatológica) y de la misma redención (porque lo que no es asumido no es redimido).

La doctrina social tiene un polo de referencia irrenunciable, que no depende de las coyunturas históricas: la verdad salvífica de la Redención. Desde la base de la permanencia de los valores evangélicos es posible conjeturar caminos futuros según las circunstancias.

1.2. La oración filial de Jesús núcleo de los valores evangélicos que inspiran la DSI

¿Es posible encontrar un núcleo esencial del Evangelio que nos permita articular en torno a él el contenido sustancial de la presente y futura doctrina social?

Propongo la interpretación de todo el Evangelio desde la oración que Jesús nos enseñó a rezar. Desde esta perspectiva se subraya la especificidad de la DSI con raíces

en el acto religioso más central de la vida de Jesús en relación con el Padre. El mensaje social que desde allí se anuncia, tiene inspiración en la fe. Evangelizar es mostrar la relación entre esta fe en Jesucristo hijo de Dios, y los caminos inspirados en su vida y doctrina, capaces de ayudar a resolver los problemas macrosociales de nuestro tiempo².

Desde el momento inicial, con las dos palabras relacionales (Padre... de hijos, nuestro... de hermanos) quedamos ya identificados en lo que realmente somos y debemos ser; si somos por un lado, creaturas dentro de todo lo que es exterior a Dios, por otro somos creaturas privilegiadas llamadas a conocer y amar a nuestro creador como el Padre de Jesús y nuestro propio Padre.

A El pedimos que su nombre sea alabado, que su Reino venga sobre nosotros y que se haga su voluntad. La tarea de nuestra existencia, la única, la que invade todo el tiempo y da sentido a cada minuto de nuestra vida es la del Reino. Jesús así lo entendió y vivió cada minuto de su vida en función del Reino anunciándolo y haciéndolo presente con sus gestos, doctrina y actitudes.

El Reino es la voluntad del Padre. Entender bien este reino es entender bien su voluntad. ¿Cuál es ésta voluntad? La voluntad de un padre respecto a sus hijos se refiere siempre a algo que es bueno para ellos: que sean felices. Al lado de esta voluntad predominante pueden haber otras, v.g. el éxito profesional del padre, el desarrollo ple-

² Esta interpretación está justificada por la excelente fundamentación de JEREMIAS, JOACHIM: *Abba, el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1993, 4a.ed.

no de la madre en cuanto mujer, en la sociedad, en la Iglesia. Estas voluntades se suman a la originaria, de la felicidad de los hijos, por el hecho de que padre y madre, no agotan en la paternidad o maternidad todo su ser, no lo son a "tiempo completo". Con el Padre Dios no sucede así: todo su ser paternal se vuelca en la felicidad de sus hijos, para quienes creó todas las otras creaturas del universo. Es verdaderamente un "Padre y Madre" a tiempo integral.

Esta idea nos permite interpretar las dos peticiones siguientes como el camino de la verdadera felicidad de los hijos de Dios: compartir el pan y reconciliarnos fraternalmente porque hemos sido perdonados por el Padre. En el sermón de la montaña, Jesús va a referir claramente el cumplimiento de estas dos importantes exhortaciones, a la contemplación de la conducta de Dios, que tiene que resplandecer en la de sus hijos auténticos: "Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, *para que seáis hijos de vuestro Padre celestial* que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5,44) y "No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis... *vuestro Padre celestial* (alimenta a las aves del cielo)" (Mt 6, 25.26).

El compartir los bienes en la sociedad industrial moderna muy sofisticada, supone el equilibrio, como lo ha hecho la DSI, entre la defensa de la propiedad de los medios de producción y a la vez, el uso solidario de los bienes³. De este equilibrio resulta el verdadero sentido de la propiedad, como facultad de decisión sobre los bienes, pero

³ Sobre la interpretación espiritual del pan que pedimos en la oración dominical, no ha de limitarse sólo a ese sentido. cf. JEREMÍAS, o.c. 230.

al mismo tiempo, la exigencia de su función social (o "hipoteca social" en expresión feliz de Juan Pablo II).

Estas peticiones se extienden desde el ámbito familiar hasta el universal. Es tarea de la teología desentrañar su sentido, ya que ella tiene como tarea la explicitación de la revelación tal como es comprendida por la razón en una época determinada. La comprensión del mundo y la autocomprensión que el ser humano obtiene dentro de esta relación con las realidades objetivas levanta interrogantes fundamentales que forman parte de la comprensión del mensaje revelado.

La tarea teológica frente a la oración del Padre Nuestro debe desentrañar el sentido profundo que tienen para hoy las dos peticiones del pan compartido y de la reconciliación fraterna. Tal es, a mi juicio, el sentido de la doctrina social: presentar a la comunidad cristiana las exigencias actuales del compartir y del perdonar. Como es evidente tales exigencias surgen en contextos cuyos análisis requieren el concurso de muchas disciplinas científicas.

En forma semejante, las conflictividades históricas que toman formas diversas (capital-trabajo en el área económica y que el marxismo privilegió como única clave de interpretación de la historia; conflictividad entre culturas, razas, como proliferan en la actualidad en varias partes del mundo) no pueden ser resueltas sino con una reconciliación bien entendida, que no puede ocultar las exigencias de la justicia, pero tampoco puede identificarla con la revancha o venganza⁴. Así como el salario

⁴ MIFSUD, TONY, *Justicia y Perdón: una contradicción ética*, en *Persona y Sociedad*, Ilades, Chile, 4 (1990) 5-12.

justo es la medida real de la justicia en una sociedad, porque expresa el correcto sentido del disponer de los bienes propios y respetar el valor del trabajo (LE, 19.2), así también la realización social, colectiva de la reconciliación es una medida del grado real de la evangelización de un pueblo.

La evangelización que anuncia la buena nueva y la persona de Jesucristo incluye el ejemplo de su vida obediente al Padre en la realización del Reino, y las dos dimensiones del espíritu de pobreza (necesaria para el saber compartir) y de la caridad (necesaria para la reconciliación), temas, como se ve, centrales en el magisterio social.

1.3. Valores Permanentes y situaciones históricas

El anuncio de los valores evangélicos debe ir acompañado por la comprensión científica de las realidades en las que estos valores deben encarnarse. Para que la voluntad de Dios sea hecha se requieren las dos cosas: la sencillez de la paloma que va directo al Padre y su voluntad, con la habilidad de la serpiente para contornear las circunstancias de la vida concreta y saber en ellas realizar lo querido por Dios. Fallamos mucho por conocer poco el mundo real, sus condicionamientos psicológicos y sociológicos. La Doctrina Social, sin llegar ofrecer las soluciones concretas, dado el deliberado carácter genérico que debe tener por la diversidad de situaciones (GS 91,b) sí debe llegar a aquellos criterios de acción que las encuadran y que permiten discernir su valor y adecuación de medios con los fines o valores irrenunciables de la Buena Nueva. Esta exigencia brota de la misma naturaleza de la doctrina social, que es de la Iglesia y por tanto mani-

fiesta su fe, pero es social, y por tanto se confronta con las realidades sociales tal como ellas van siendo conocidas en el decurso de los tiempos, sin poseer sobre sus aspectos científicos o técnicos una revelación dada.

2. UN MOMENTO PROPICIO PARA EL MENSAJE SOCIAL DE LA IGLESIA

Vuelve así la pregunta del inicio: ¿Tiene relevancia la DSI para el siglo XXI? La posible respuesta positiva está en estrecha relación con tres cuestiones sobre la doctrina social: a) ¿qué corrientes parecen propiciar su relevancia? b) ¿qué obstáculos impiden comprenderla y aplicarla? c) ¿qué particulares exigencias se imponen en el modo de presentarla?

2.1. Una hipótesis de interpretación de los tiempos actuales

Tomamos como hilo conductor de esta parte de la reflexión las ideas expuestas por Henrique Lima Vaz sobre los tres grandes ciclos de la sociedad occidental en la segunda mitad del siglo XX⁵. Las dos guerras mundiales de 1914-1918 y 1939-1945 provocaron una reflexión seria ante las consecuencias catastróficas del poder destructivo de la humanidad que marca la historia de la segunda mitad del siglo XX. En este espacio histórico distinguimos tres ciclos sucesivos:

⁵ HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Ética e Razao Moderna*, Síntese Nova Fase v 22, n 68 (1995) 53-85.

a) de 1950 a 1975 aproximadamente, el ciclo del desarrollo tecnológico y económico, para resurgir de la destrucción de la guerra y garantizar la estabilidad económica.

b) de 1972 hasta fines de la década del 80, el ciclo de otro desarrollo, de carácter cultural (a partir de la Conferencia de la Unesco en Helsinki, 1972).

c) de mitad de la década del 80 hasta el momento actual, el ciclo de la sensibilidad por los temas éticos.

Asistimos por tanto a una evolución de problemas que desde la urgencia del tener económico, avanza a la pregunta por el ser cultural y por el actuar ético. Más allá de necesidades vitales en el plano económico se encuentran las necesidades humanas de sentido y sobre todo de orientaciones normativas del actuar humano para que sea humanizante y no destructivo.

La primera mitad de este siglo con sus dos guerras mundiales y las secuelas que todavía se sienten, nos imponen una gran incertidumbre sobre el valor del adelanto económico y cultural.

¿Cuál es el sentido de esta realidad moderna que se nos ofrece? La realidad no es sólo lo que adviene como materia dada para ser transformada por el ingenio humano para la satisfacción de sus necesidades, sino que constituye un horizonte ante el cual el ser humano debe descubrirse en la auto-construcción de la vida humana, y debe descubrir además las fuentes normativas y teleológicas de su actuar histórico.

En este proceso, Lima Vaz ve una réplica de los mismos ciclos que se dieron al comienzo de la civilización occi-

dental: el crecimiento económico de las polis griegas de Jonia y Ática que dio lugar a guerras, pero también a esfuerzos de encontrar la racionalidad humana en la cultura (Siglo de Pericles, los Sofistas) y sobre todo en penetrantes análisis de carácter ético (Sócrates, Platón, Aristóteles). El gran descubrimiento de esta época de la historia es el sentido y alcance de la razón humana capaz de reflexionar sobre sí misma y encontrar los sentidos de la vida.

2.2. La actualidad del problema ético

La razón humana, el logos, va como a "desdoblarse" (según la clasificación aristotélica) por sucesivos intereses, en lo poiético de la técnica, en la teoría por la contemplación, y en la praxis del actuar humano. Del interés económico se pasa a la hermenéutica cultural del ser humano en el mundo, y a la normatividad ética que busca una teleología en el universo para dar sentido a la vida humana. Lo inmediato del saber "cómo hacer", parece exigir por su propio movimiento, un salto hacia interrogantes del "para qué" del sentido y de las finalidades humanas, y avanzar más allá hasta llegar al saber sobre el "deber ser". De lo dado de la naturaleza transformada por la construcción 'poiética' se pasa a la autoconstrucción de una vida con sentido y con normatividad orientadora de la acción. Tal es el proceso de la civilización originaria occidental que parece reproducirse y, como exigencia, imponerse en los momentos actuales.

Si este análisis de las etapas antiguas y modernas es iluminador, parece que la DSI tiene actual vigencia y la seguirá teniendo en el futuro. Los problemas económicos, tanto en los países industrializados como en los sub-

desarrollados parecen exigir planteamientos éticos si no se quiere ahondar la brecha que actualmente los separa.

2.3. Los tres ciclos y la doctrina social de la iglesia

Los tres ciclos se entremezclan en la doctrina social. Desde luego la intención permanente de esta, ha sido de carácter ético, mostrando las exigencias sociales del Evangelio; constantemente se ha contrastado (RH, LE, SRS, CA) la desproporción entre el progreso tecnológico con el desarrollo ético. Esa persistencia se ha dado, sin embargo en una evolución que la DSI no ha dejado de registrar al referirse sucesivamente a los conflictos de la empresa, a los desequilibrios regionales, desniveles entre lo agrícola y lo industrial en un mismo país; y finalmente al abismo que separa el primer y el tercer mundo.

La magnitud de los problemas hace pensar que hay otros elementos del ser humano que están en juego y no pueden reducirse a las carencias o necesidades económicas. Se trata en el fondo de una manera de entender el progreso, la persona humana, la solidaridad internacional, temas que invaden el campo de la cultura y de la misma ética.

Por eso importa descubrir los diferentes "estratos" del problema de la revolución industrial⁶. La revolución industrial

⁶ León XIII ya en la introducción de la RN señala el conjunto de elementos que determinan el conflicto de la época: a. tecnológico "los adelantos de la industria y de las artes", b. relaciones entre el capital y el trabajo, "el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros", c. abismo de desigualdades económicas y sociales, "la

no es sólo el gigantesco progreso en el aspecto tecnológico, desata también serios cuestionamientos en el nivel de la cultura y de la ética.

2.4. La sociedad de mercado capitalista y su incidencia en la autocomprensión del ser humano

La revolución industrial que descansa sobre la configuración de un nuevo tipo de sociedad basada en el mercado y en el capitalismo, va a gestar un modo diferente de entender la persona humana al de la sociedad medieval. La libertad de técnicas productivas, de contratación de trabajo (sin las amarras, pero también sin las protecciones de los antiguos gremios) y de comercio de productos va a dar origen a la "sociedad de mercado" que considera al ser humano como un ser de carencias y necesidades que busca la convivencia por sus propios intereses; se trata de un atomismo social, de individuos que procurando cada uno su interés producen sin embargo una armonía social.

La sociedad de mercado presupone tres elementos: a) la división del trabajo, que se expresa en la diversificación de productos, b) la propiedad privada, medio para garantizar el intercambio de esos productos, c) el interés propio a partir de las necesidades individuales. Estos tres

acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría", d. la solidaridad de los trabajadores "la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos", e. éticos, "juntamente con la relajación de la moral"; y f. de conflicto social "han determinado el planteamiento de la contienda"
RN 1.

elementos reunidos están a la base del proceso de industrialización⁷. Se supone que los motivos egoístas del individuo por satisfacer sus necesidades, gracias a una "mano invisible" van a producir la armonía y el efecto social de incrementar la producción.

¿Cómo hacer revertir los intereses egoístas en bienes de la sociedad? Los deseos y su satisfacción pertenecen al orden individual, pero la producción incrementada refleja el bien social. Se reduce el ser, al "ser útil", y la racionalidad instrumental propone el éxito para el menor costo y trabajo y mejores resultados. Esta lógica no rige sólo con las cosas, sino también con las personas consideradas o como medio para los fines del individuo o como obstáculos. El mercado se fundamenta pues en el egoísmo y tiende a disociar el bien del individuo y el bien de la sociedad; pero la ética debe unir las dos cosas, aunque dentro de la lógica de la sociedad de mercado.

Este tipo de sociedad necesita de una ética normativa de conductas individuales y la encuentra en dos grandes teorías morales: a) el utilitarismo (que tiene también componentes sociales, en cuanto que la mayor felicidad que cada uno busca debe ser compatible con el mayor número de personas) y b) la moral de Kant, (que establece reglas y deberes que garantizan la convivencia social burguesa, como por ejemplo, el respeto a los contratos, el evitar la mentira, etc).

El utilitarismo aparece como solución ética a las aporías de la sociedad de mercado. El máximo de felicidad parece

⁷ POOLE, ROSS, *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*. Herder 1993, p. 20.

ser la mejor motivación, pero las intenciones egoístas no pueden contradecir el bienestar social; es preciso pues que las leyes sobre propiedad y contratos sean observadas, de modo que al obedecerlas se consiga, al menos a largo plazo, el propio interés. Los castigos (Hobbes) a educación para la simpatía y benevolencia, vienen a configurar la "virtud"⁸.

La ética kantiana ofrece también un camino moral para la sociedad de mercado para asegurar el respeto a la propiedad y a los contratos. La ética del deber se impone por la universalización de la máxima individual. Se trata de que el egoísta descubra su irracionalidad e inconsistencia, en exigir una ley universal de respeto a propiedad y contratos, y violarla él mismo procurando excepciones para sí; el interés propio tiene que ser controlado para la universalidad de la norma que representa el bien de la sociedad⁹.

A estos factores hay que añadir la *estricta separación* que la sociedad moderna, siguiendo la lógica de la máxima racionalización, hace de las esferas privada Y Publica. Las formas de producción medievales con frecuencia tomaban el hogar familiar como el mismo lugar de producción artesanal, producción que involucraba a toda la familia. La sociedad moderna separa el lugar de trabajo

⁸ cf. POOLE, o.c. p.25-33.

⁹ No reducimos la ética de Kant a una mera funcional contribución filosófica a la sociedad de mercado. Kant asume con seriedad la búsqueda de una metafísica de lo incondicionado, más allá de lo histórico, y si la niega para la razón teórica, no deja de postularla con todo el vigor de una "fe racional" para la razón práctica. Este aspecto no aparece suficientemente destacado en el pensamiento de R. POOLE.

(las fábricas) del hogar familiar, y divide los papeles del hombre (en lo público) y de la mujer (en lo privado).

Esta separación de lo público y de lo privado, exigida por la racionalidad del mercado capitalista, entraña también una doble moral. En el orden público las instituciones racionalizadas de producción, el intercambio de mercado y la administración burocrática imponen una lógica que no puede aplicarse a todas las esferas de la vida. Los intereses egoístas del mercado no permiten la reproducción del mismo. Se hace necesario otro orden de personas no egoístas que dan vida y educan a otros, y de contratos que no se inspiran por el mutuo beneficio. Así se impone el espacio de la familia, donde se supone otra lógica distinta a la fría razón del espacio público¹⁰.

La sociedad de mercado y la lógica capitalista producen pues una separación entre la moral impersonal y formal, que restringe por el derecho la libertad en el individuo en función de la racionalidad productiva; y la otra moral altruista, propia del espacio privado de la familia, donde las acciones no se hacen por deber sino por amor. La encarnación de esta moral se da sobre todo en la mujer como esposa y como madre, cuya identidad no es la "individualista" de intereses y necesidades ante el mercado impersonal, sino la relacional, es decir, la mujer que se realiza más como ella misma al ser mejor madre y esposa. El interés por el otro es constitutivo de la propia personalidad. Este tipo de concepción del ser humano está ausente de la sociedad capitalista, altamente racionalizada y tecnificada. La mujer, como portadora de otro modo de entender al ser humano por la relación con otro,

¹⁰ cf. POOLE, o.c. p 77-80.

ha sido marginada e impedida de dar su contribución a la sociedad. Este vacío se constata en todas las reflexiones sobre los problemas de nuestra sociedad moderna.

La modernidad produce pues un cambio sustancial en el modo de entender al ser humano como individuo de intereses, necesidades, carencias, que deben resolverse por los mecanismos de mercado. Al separar lo público de lo privado, relega el papel de la mujer (que entraña otro modo de relación humana diferente a la del interés) a lo doméstico y empobrece su presencia en la sociedad. Ante este tipo de sociedad, en el aspecto de la racionalidad económica, muy diferente de los tiempos de Jesús, pero en el del relegamiento de la mujer, muy semejante, la conducta de Jesús con las mujeres y la totalidad de su mensaje de fraternidad resuenan como bellas utopías, de imposible aplicación, por las reglas de una economía que sigue sus propias leyes y no permite la interferencia de valores en su propia lógica.

3. LOS DESAFÍOS PARA LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Si hablamos de los tres ciclos (económico, cultural y ético) es para comprender desde el momento presente dos cosas: el desafío de plantear éticamente el problema de la persona y sociedad actual, y el especial desafío de encontrar un modo de presencia en este debate, para el magisterio social de la Iglesia

3.1. El desafío de la razón moderna

La sociedad de mercado y el economicismo que ella produce tanto en el capitalismo como en el socialismo, han revelado que la revolución industrial ha impuesto una manera diferente de considerar al ser humano, individualista y ajeno a una persona que se constituye en relación a la sociedad, buscando el bien común.

En la raíz de este proceso se oculta un proceso todavía más grave, puesto en evidencia por Lima Vaz en su artículo citado. Se trata del desplazamiento de la razón desde el saber filosófico al saber científico y las consecuencias que ello trae para la ética.

El hombre moderno se encuentra “estructuralmente bloqueado” por decirlo así para percibir una ética normativa, a no ser desde la abstracción formal de la razón o desde los consensos pactados como normas que todos se imponen a todos. Este “bloqueo” tiene su origen en el punto de partida del paradigma del conocer científico y sus aplicaciones técnicas, es decir, por considerar el ser de las cosas desde la perspectiva de lo útil y de lo controlable científicamente. Las tentaciones de este modo de pensamiento afloran en el reducir las conductas libres de los seres humanos, en el ámbito psicológico o sociológico, a elementos controlables de tipo determinista, con la lógica instrumental de técnicas, en este caso aplicadas no a las cosas sino a las personas mismas. Tal determinismo es precisamente la negación de la ética (que supone libertad y responsabilidad) y de la política (como proyecto social de personas racionales y libres).

El paradigma de la filosofía clásica (aristotélica) distinguía entre razón teórica, razón práctica y razón poiética.

El ser humano, por su telos particular que guía las actualizaciones de su ser, presentes ya en sus potencialidades, es referencia normativa para la conducta ética. La inteligencia debe una fidelidad al orden de lo inteligible que se presenta como mensurante del conocimiento y de la práctica humana. El ser como verdad para el entendimiento y bien para la voluntad está delante de la inteligencia como algo constituido a lo que se debe fidelidad.

La razón moderna, por el contrario es la razón constructora de sus objetos; controlar filosóficamente este proceso racional es examinar las evidencias innegables y los métodos adecuados, porque el producto de este proceso racional explica y anticipa el funcionamiento de lo real. El paradigma fundamental no es la filosofía como apertura al ser, a la verdad y al bien, sino las ciencias, sobre todo lógico-formales. De la concepción aristotélica tripartita de teoría, praxis y poiesis, se pasa a la concepción científico-técnica moderna. La ciencia se verifica en su operacionalidad; es verdadera cuando construye modelos, explicaciones, que dan cuenta de las cosas y que tienen aplicaciones tecnológicas. La distinción entre "fabricar" poético y "hacer" práctico se difumina y la misma acción ética y política vienen a ser consideradas como problemas de "producción" psicológica de bienestar personal o de convivencia equilibrada.

Aquí reside un primer desafío para la DSI, que por esencia es un mensaje ético, fundamentado en una visión metafísica y religiosa del ser humano. ¿Que hacer ante la razón moderna, cerrada en su pragmatismo ante valores como la verdad y el bien que trascienden los intereses del conocimiento o los deseos de la voluntad? ¿Cómo aprender a respetar el "en sí" de las cosas, tanto en el orden de la verdad como del bien, más allá de lo

fenoménico en el conocer, y de lo utilitario en el desear? No faltan, en verdad, algunas pistas que surgen de la entraña misma de la modernidad. Que el ser humano tenga dignidad y no precio, es para Kant un axioma fundamental de su ética, el único espacio donde reconoce validez a la metafísica.

El común interés de la humanidad por los derechos humanos parece ser un camino promisorio para la doctrina social de la Iglesia. Es allí donde todos tenemos caminos convergentes. Para la razón humana, es inválido lo que degrade al ser humano. La conquista de los derechos se va dando gradualmente, pero con constancia, de los políticos, a los económicos y sociales. La DSI tendrá oyentes en cuanto intervenga en este debate y diga algo que sea aporte original y propio.

3.2. El desafío del mensaje social de una fe religiosa

Al bloqueo que acompaña la razón moderna por el ocaso de la metafísica que entraña la pérdida de sentido del "espíritu" como inteligencia agápica, la DSI debe responder en forma inteligente. Por esencia la DSI es un mensaje social referido a crisis sociales que deben ser resueltas desde las actitudes éticas.

Al desafío del bloqueo de la razón moderna, expuesto anteriormente, se acrecienta el desafío del pluralismo de convicciones religiosas, de ofertas de salvación en distintas confesiones cristianas y no-Cristianas. La certeza de la verdad revelada, rectamente interpretada, que la Iglesia católica posee sobre el fundamento de la indefectibilidad del magisterio de Pedro, los apóstoles y

sus sucesores, no es una evidencia fuera de nuestra confesión de fe.

Ahora bien, siguiendo un principio que la filosofía del lenguaje va trabajando, sobre todo en relación con la ética, los signos lingüísticos, además de su sintaxis que requieren la inteligibilidad de sus signos, tienen otras dos dimensiones: la semántica o referencial, y la pragmática o interpersonal. La fidelidad al Evangelio, expresada en los signos lingüísticos de la Doctrina Social de la Iglesia, requieren la inteligibilidad de su lenguaje, la recta referencia a los contenidos fundamentales de la fe, y la recta praxis del diálogo interpersonal. No basta pues, la ortodoxia de la referencia a los datos de la fe, si la interlocución se vuelve oscura, porque no se dan los signos de "veracidad" en el que propone el mensaje, o porque no se toma en cuenta el horizonte mental y cultural del que escucha el mensaje para hacerle comprensible el contenido de la doctrina social. En tanto que fue el objetivo del apartado anterior, el tomar en serio el horizonte cultural de la razón moderna, que presenta "bloqueos" para un mensaje ético de la Iglesia, aquí tocaremos el otro aspecto, de la "veracidad" de los que proponemos la doctrina social.

La verdad de una proposición depende de su adecuación con el objeto de que se habla por una recta semántica; la veracidad es una cualidad del hablante por la que éste no duda de ser verdadero aquello que propone. La proposición ortodoxa supone los dos aspectos: la convicción subjetiva de ser verdadero el mensaje, y la adecuación objetiva con la realidad. El error involuntario e invencible, es decir, la solo subjetiva veracidad desligada de la verdad, así como la mentira consciente, que de-

forma la verdad por la ausencia de la veracidad, son casos posibles, pero anormales de una verdadera comunicación.

La veracidad como condición de posibilidad de la comunicación lingüística y no de un mero uso estratégico de ella, acrecienta al problema de la ortodoxia del mensaje de la Iglesia, el de su credibilidad por aquellas señales que demuestran que el mensaje enunciado es mensaje vivido; mensaje propuesto para orientar la vida y jugarse por ella, por parte de los que lo escuchan, pero también mensaje que es asumido -nuevamente con el riesgo de perder la vida, por aquellos que lo proponen.

La veracidad se relaciona pues con la credibilidad del mensaje. Estamos en el nivel pragmático y no en el semántico del lenguaje; en el nivel de lo que hacemos con un mensaje y no sólo en el nivel de lo que enunciamos sobre él. Un mensaje social que pretende producir prácticas concretas de transformación social es juzgado pragmáticamente por su eficacia en la transformación.

El "bloqueo cultural" que desde una mentalidad científico-técnica impide comprender un mensaje normativo fundamentado en valores humanos, más allá de los criterios de utilidad o eficiencia, funciona esta vez, magnificando, por una parte, la belleza de la utopía cristiana, pero al mismo tiempo, subrayando su carácter utópico, de ideal inalcanzable. Desde las ciencias económicas, se nos dice, es imposible la eficiencia de un desarrollo autosostenido si no se sigue la rigurosa ley del interés privado de los actos económicos; la verdad de este dogma, se nos vuelve a insistir, está demostrada por el fracaso de otros modelos económicos como el del socialismo

Desde el punto de vista doctrinal, el pensamiento social de la Iglesia es un mensaje religioso, que se deriva de la fe cristiana aceptada por una comunidad y para normar las conductas de esta humanidad. Exigir un cumplimiento universal de esta doctrina supondría que la humanidad entera ha abrazado la fe cristiana, lo cual está lejos de ser realidad en el mundo moderno. Incluso suponiendo que en toda convicción religiosa, sea cual fuere su credo, se afirmase la dignidad y promoción del ser humano como consecuencia de la fe en Dios, habría que aceptar que cada credo religioso tendría diferentes formas de fundamentación y de formulación de sus exigencias sociales.

Proponer un mensaje social que se cree normativo para toda la humanidad, tiene como exigencia mínima, la coherencia de vivir este mensaje en la interioridad de la comunidad que lo propone.

Séame permitido proponer, por tanto, que la doctrina social sólo tendrá porvenir en el siglo XXI, si comienza ya a encarnarse efectivamente en la vida de nuestras comunidades, de nuestra Iglesia. Esta encarnación es condición de credibilidad. El mundo moderno está cansado de palabras inoperantes; las ha escuchado todas de sus políticos, y de todas las ideologías. Si la Iglesia anuncia la Verdad que es Jesucristo, sus palabras tienen que ser totalmente diferentes.

Si nivel macro-social parece utópico practicar socialmente el Evangelio, porque en ese nivel macro-social no se da la condición previa de la fe; en el nivel micro-social de la Iglesia, universal y de las iglesias particulares, hasta las últimas comunidades de fe, parece obligado el exigir esa práctica.

Ahora bien, los creyentes no viven en una isla; viven en una sociedad regida por los criterios ya indicados; bloqueada para los valores, por su pensar y actuar científico-técnico, inundada por todos lados con ofertas pluralistas de ideologías, credos, propuestas de salvación, caminos de redención. Es lógico pensar que los criterios de la macro-sociedad en que se mueven los creyentes, tienden a influir en sus ideas y conductas por lo menos parcialmente. El contraste entre la mentalidad moderna y los criterios evangélicos se hace cada vez más nítido y profundo. La llamada a la conversión debe resonar con toda claridad por el testimonio

Podemos hablar de dos niveles del testimonio. El primero se refiere al nivel de la propia Institución eclesial, como “hablante” del mensaje. Al proponer un mensaje de vida y de acción, no puede dejar de practicarlo ella misma en su propia vida institucional. Como institución la Iglesia dispone de bienes, mueve capitales, retribuye servicios, entra en el engranaje de las fuerzas económicas. Hoy no es aceptable un dualismo entre una doctrina propuesta y prácticas incoherentes que la contradigan. Tanto más cuanto la Iglesia quiere enunciar una verdad que salva.

El segundo nivel es más convincente y recorre toda la historia de la Iglesia. La fe tiene un carácter de exigencia absoluta y de totalidad porque es un valor superior a los otros valores, incluso el de la propia vida. La experiencia multiseccular ha mostrado que la sangre de los mártires ha sido siempre semilla de cristianos. Cuando la Iglesia ha propuesto los dogmas de la fe, y por ellos se han jugado la vida sus hijos, la Iglesia no ha dejado de destacar ese gesto heroico de dar la vida por las verdades de la fe. Por eso a propuesto a esos mártires como modelos de santidad. Podemos decir que no hay casi ningún dogma

importante, por el cual no hayan dado la vida muchos de los hijos de la Iglesia.

Me atrevo a proponer como una hipótesis a ser verificada, que existe un cierto desfase entre el interés de la Iglesia en su magisterio social, por acompañar los problemas sociales y económico y orientar la vida de sus fieles, y los modelos de santidad que son propuestos a los creyentes

No se trata de que no existan verdaderos ejemplos de vida cristiana, de hombres y mujeres ejemplares en el campo de la política, de la empresa, de la defensa sindical de los derechos de los trabajadores. El Espíritu Santo que anima la vida eclesial ha producido esos frutos en abundancia en muchos lugares del mundo. Pero esos modelos de entrega a la práctica realización de la doctrina social de la Iglesia no han sido recogidos ni propuestos universalmente como un camino a imitar y seguir.

Nos alegra ver que en el catecismo y otras enseñanzas eclesiales se destaca cada vez con mayor claridad el tema de los pecados sociales, y sobre todo el tema de los compromisos sociales que hay que asumir por la justicia y la solidaridad. Desearíamos que fuera esplendorosa la invitación a considerar como modelos de santidad cristiana a los que se han tomado la doctrina social en serio. Por eso nos alegra la voluntad expresada por el Santo Padre de actualizar la memoria de la santidad de la Iglesia.

Las condiciones de la comunicación, tan estudiadas en las ciencias y la filosofía del lenguaje nos muestran caminos de inteligibilidad, verdad y veracidad que deben estar presentes en la proposición de la doctrina social de la Iglesia. El valor de los símbolos, y mucho más el valor de

los símbolos vivientes, de las personas que encarnan los mensajes, hoy es claramente un valor entendible, a un mundo cansado de palabras, y de la comunicación verbal de pensamientos. Hoy sabemos porque vemos con nuestros ojos. ¿Acaso no es este el mismo camino de la fe: porque hemos visto hemos creído; pero aun sin haber visto, hemos creído a aquellos que murieron por lo que vieron?

CONCLUSIÓN

La Doctrina Social tiene vigencia en el futuro, pero tiene condiciones que deben ser realizadas. A la dificultad teórica de la relación entre teología y ciencias sociales, que por su propia naturaleza le corresponde, se añade la dificultad práctica de interpelar una razón "bloqueada" por el espíritu científico-técnico moderno, que rechaza el lenguaje de los valores y de la normatividad ética. En medio de estos bloqueos, el mensaje social debe "irrumper" con el vigor del testimonio vivido, dentro de las propias instituciones de la Iglesia, y por la proposición de modelos de santidad de quienes han sabido seguir a Jesús en los difíciles caminos de nuestro mundo contemporáneo, traduciendo en la práctica el compartir del pan y el vencer los odios por la reconciliación fraterna.

6

**EL COMUNITARISMO COMO
ALTERNATIVA VIABLE**

Juan Carlos Scannone, sj

6. EL COMUNITARISMO COMO ALTERNATIVA VIABLE

CONTENIDO

1. ALGUNOS DESAFÍOS PASTORALES ACTUALES
 - 1.1. Desafíos al sentido de comunidad y de institución
 - 1.1.1. Aspectos predominantemente negativos:
 - a) El individualismo competitivo
 - b) Secularización como desinstitucionalización
 - 1.1.2. Aspectos Positivos: emergencia de la sociedad civil y nuevo asociacionismo
 - a) Sociedad civil y nuevo imaginario cultural
 - b) El neosociacionismo popular
 - c) Nuevos movimientos socioculturales
 - 1.2. El comunitarismo: ¿alternativa viable?
 - 1.2.1. ¿Una alternativa viable en lo socioeconómico?
 - 1.2.2. ¿Una alternativa viable en lo sociocultural?
2. EL COMUNITARISMO: ¿UNA ALTERNATIVA PARA LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA?
 - 2.1. A partir de la lectura teológica de nuevos signos de los tiempos y de la respuesta pastoral a ellos
 - 2.2. La otra cara del círculo hermenéutico
 - 2.3. Algunas pistas alternativas de reflexión teológica y pastoral
3. A MODO DE CONCLUSIÓN

La propuesta del tema: «El comunitarismo como alternativa viable» en el marco de un Seminario sobre «El *futuro* de la reflexión teológica en América Latina» plantea al menos dos interrogantes. 1) En primer lugar: ¿de qué *comunitarismo* se está hablando? 2) En segundo término: ¿ese comunitarismo se plantea como alternativa en qué plano y a qué? ¿Se trata del nivel *socioeconómico*, como una alternativa al capitalismo neoliberal hoy dominante y en vías de globalización? ¿O más bien se trata del ámbito *cultural* y de una alternativa a la cultura postmoderna actual entendida como «la lógica cultural del capitalismo tardío», una «cultura adveniente» desde fuera a América Latina?¹ O, teniendo en cuenta el encuadre del Seminario: ¿se trata de una alternativa *teológica* en vistas al futuro de la teología en América Latina?

¹ Llamo «cultura adveniente», con el Documento de Puebla y el CELAM, a la cultura moderna (y, ahora, también posmoderna) que nos llega desde Europa y Norteamérica: cf. CELAM, *¿Adveniente cultura?*, Bogotá, 1987. Sobre la relación entre postmodernidad y capitalismo tardío ver: F. JAMESON, «Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism», en: T. DOCHERTY (ed.), *Postmodernism. A Reader*, New York, 1995.

1) Ante todo deseo aclarar que no estoy tratando del «comunitarianismo» en cuanto escuela de filosofía política y social representada por algunos pensadores de América del Norte², aunque -claro está-, sus concepciones no dejan de tener relación con mi temática. Estoy más bien hablando de lo que el politólogo y sociólogo argentino Daniel García Delgado ha llamado «neocomunitarismo o asociacionismo»³, fenómeno que se está dando actualmente en América Latina, principalmente pero no sólo en la base. Por supuesto que ya la denominación de ese hecho sociocultural implica un comienzo de interpretación y teorización del mismo, que puede relacionarse con otras teorizaciones semejantes (por ejemplo, con el mencionado «comunitarianismo» norteamericano o con la «comunidad de comunicación» de la ética del discurso⁴, de origen alemán, a pesar de las marcadas diferencias entre esos distintos enfoques).

2) ¿En qué plano se mueve mi planteo al proponer el neocomunitarismo como una *alternativa* viable: en el socioeconómico y político, en el cultural o en el teológico? Mi intención es ante todo teológica y teológico-pas-

² Acerca de los «comunitarianistas» cf. C. MOUFFE, «Le libéralisme américain et ses critiques. Rawls, Taylor, Sandel, Walzer», *Esprit* Nro. 124 (marzo 1987), 100-114; E. DUSSEL, «Algunas reflexiones ante el comunitarianismo de MacIntyre, Taylor y Walzer», *Stromata* 52 (1996).

³ Cf. D. GARCÍA DELGADO, «Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80», *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana), 4 (1989), Nro. 27, 15-16 y Nro. 28, 17-18.

⁴ Aludo a los escritos de KARL-OTTO APEL y JÜRGEN HABERMAS (así como, en castellano, por ejemplo, los de Adela Cortina), que estudian la «racionalidad comunicativa». Sobre la «comunidad de comunicación» ver, del primero: *Transformation der Philosophie* 2 vols., Frankfurt, 1976, y los caps. 6 y 7 de mi libro: *Nuevo Punto de Partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

toral, según la índole del Seminario, no solamente por la índole *pastoral* de la tarea del CELAM, que nos convoca a esta reflexión, sino también y sobre todo porque se trata del «futuro de la reflexión teológica en América Latina». Sin embargo no podré dejar de tener en cuenta tanto la problemática cultural como la social que da cuerpo a ésta.

Pues, de hecho, la teología en perspectiva latinoamericana, no en último lugar la teología de la liberación en sus distintas vertientes y etapas, suele partir de una lectura teológica de los *signos de los tiempos*⁵, y -en el caso de la última- se autocomprende como «reflexión crítica *de la praxis histórica* a la luz de la Palabra» de Dios⁶. Así es como constituye su punto de partida en la situación histórica (pastoral, cultural y social), comprendida y juzgada desde la fe, con la ayuda de las ciencias humanas, a fin de desembocar finalmente en la transformación de esa misma realidad según el Evangelio. Aún más, se mueve -para hacer teología, y no sólo para interpretar teológicamente la realidad social y cultural- en el fecundo círculo hermenéutico entre la fe y la actualidad histórica, preferencialmente la de los pobres.

Así es que mi intención última es abordar la cuestión del comunitarismo como ofreciendo una alternativa para

⁵Sobre la lectura de los signos de los tiempos en *Gaudium et Spes* y su incidencia en el método de la teología latinoamericana contextuada, ver mi artículo: «La recepción del método de *Gaudium et Spes* en América Latina», en, J. C. MACCARONE (et al.), *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995, 19-49.

⁶ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 38.

plantear la futura reflexión de fe. Con ese objeto presentaré primero una lectura teológica de algunos desafíos pastorales actuales relacionados con dicho fenómeno socio-cultural, entendido como *signo de los tiempos*, y *alternativa sociocultural*(1). Luego, en una segunda parte, lo abordaré en su relación con la *reflexión teológica* (2).

1. ALGUNOS DESAFÍOS PASTORALES ACTUALES

En esta primera parte, daré los siguientes pasos: ante todo señalaré algunos *desafíos socio-pastorales* (1.1), que se refieren tanto negativamente (1.1.1.) como positivamente al comunitarismo (1.1.2). A continuación me preguntaré en qué sentido éste puede ser considerado una *alternativa viable* (1.2), tanto en el plano socioeconómico-político (1.2.1), cuanto en el sociocultural (1.2.2). Así habré preparado el camino para su consideración, en la segunda parte de mi trabajo, como *una* alternativa -ciertamente no la única- para la futura reflexión teológica latinoamericana.

1.1. Desafíos al sentido de comunidad y de institución

Después de la caída del muro de Berlín, el fracaso de los socialismos de Europa del Este y la crisis del Estado de bienestar (*Welfare State*) tanto socialdemócrata como populista, se están dando en todo el mundo, pero también en nuestra América, nuevas relaciones entre Esta-

do, mercado y sociedad civil⁷. El fin de los bloques, la aparente victoria de la ideología neoliberal y, por otro lado, los progresos de la informática, la telemática y las nuevas tecnologías, la apertura irrestricta de los mercados, la internacionalización del capital y de la red de comunicaciones promueven un fuerte proceso de *globalización*.

Todo ello implica, con sus aspectos negativos y positivos, desafíos pastorales inéditos. Recogeré algunos que, directa o indirectamente, tienen incidencia en las problemáticas de la *comunidad* y/o las *instituciones*, puesto que se relacionan con nuestro tema⁸. Así es como abordaré primero los desafíos provocados por un nuevo tipo de *individualismo* y por la *desinstitucionalización* (1.1.1), que jaquean el sentido cultural latinoamericano de comunidad y se oponen al comunitarismo. Luego trataré de este último, como reacción social y cultural, salida del pueblo mismo y -para una visión de fe- promovida por el Espíritu del Señor para responder a dichos desafíos (1.1.2).

⁷ Acerca de esa temática cf. D. GARCÍA DELGADO, *Estado y Sociedad. La nueva relación a Partir del cambio estructural*, Buenos Aires, 1994; ID., «Análisis de la realidad. Transformaciones socioculturales», *Caminos de CAR-CONFER*, Nro. 1 (1995), 9-21; ID. (et al.), *Argentina tiempo de cambios. Sociedad. Estado. Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996.

⁸ Retomo, ampliándolas a toda América Latina, consideraciones hechas en mi trabajo: «La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina», en: D. GARCÍA DELGADO (et al.), op. cit. en la nota anterior, pp. 251-282. Ver, asimismo, toda esa obra. Algunos pensamientos expuestos en el texto se los debo a Ernesto López Rosas S.I.

1.1.1. Aspectos predominantemente negativos:

a) El individualismo competitivo

Dentro del mencionado contexto de globalización, las políticas económicas neoliberales (privatizaciones, reforma [es decir, achicamiento] del Estado, ajustes estructurales, desregulaciones, flexibilización laboral, etc.), van provocando una cada vez mayor *dualización* de la sociedad, entre quienes están *incluidos* en el sistema de mercado y quienes quedan *excluidos*. Ello se da aun en países como la Argentina, que contaban con una numerosa clase media, gran parte de la cual está yendo a constituir los así llamados «nuevos pobres», que se suman a los pobres estructurales. Dicha exclusión es fruto del *desempleo estructural*, cuyas consecuencias no sólo son económicas y sociales, sino también culturales. Estas últimas podemos resumirlas en la expresión: *individualismo competitivo* (García Delgado).

Pues la nueva situación genera un desesperado interés por estar del lado de los incluidos en el sistema social y no ser excluidos del mismo. Así es como se observa la tendencia de cada uno a defenderse a sí mismo y a su núcleo familiar. Ello afecta lo cultural en el sentido de que muchas veces provoca una especie de «sálvese quien pueda» o «yo me zafo como puedo». Vistas así las cosas puede afirmarse que hay un nuevo tipo de *individualismo* que afecta a todas las capas sociales, no sólo a las antiguas clases medias o a la clase alta, sino también a la antigua clase obrera, cada vez más chica (es decir, con menos trabajo industrial) y más desorganizada. Muchos pobres se refugian en la economía informal

(cuentapropismo, vivir de changas, vendedores ambulantes).

Hasta no hace muchos años la vida social, en distintas partes de América Latina, se organizaba desde el trabajo. Con el estado de bienestar estaba más o menos asegurado el empleo de por vida y también la seguridad social, generalmente a través de los sindicatos y obras sociales. El desempleo ha sorprendido a muchos y entonces el principal interés es estar empleado, cueste lo que cueste. A nadie se le ocurre hacer una huelga a una empresa privada, simplemente porque lo despiden. La solidaridad social antes encontraba cauce en las organizaciones intermedias tradicionales, ahora ya no, dada la crisis de los sindicatos. Se ve a la sociedad como dividida entre ganadores y perdedores (ya no entre capital y trabajo, o entre opresores y oprimidos), y se hace todo lo posible para estar entre los ganadores.

Todo ello es favorecido por la cultura postmoderna o, mejor, postilustrada, de la *fragmentación* y la *diferencia*⁹. Están en crisis los grandes relatos y utopías colectivas (progreso indefinido, sociedad sin clases, liberación, revolución, «el pueblo unido no será vencido», «Argentina potencia»...), existe una fuerte despolitización, fruto

⁹ Desarrollo esa temática tanto en el art. cit. en la nota anterior como en: «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales», *Stromata* 47 (1991), 145-192. Ver las referencias bibliográficas sobre modernidad y postmodernidad en ambos trabajos. Según Pedro Morandé, más que de postmodernidad hay que hablar de post-Ilustración: cf. «Una modernidad abierta a la amistad y al misterio», *La Cuestión Social* (México), 3 (1995), 133-144.

de frecuentes desengaños con los políticos, corrupción, promesas no cumplidas, crisis de representación). Mientras que las propuestas culturales del Estado social eran holísticas y centradas en el mismo Estado, las actuales -provenientes tanto de los medios de comunicación de masa como del mismo Estado post-social- son ante todo individualistas, competitivas y mercado-céntricas.

Según el Documento de Santo Domingo (Nro. 252) es un hecho positivo que la razón moderna absoluta, uniformizadora y totalitaria se haya topado con sus límites. Pero existe el peligro de que se caiga en el otro extremo, del relativismo, la heterogeneidad a ultranza y una irreductible fragmentación. La superación de la transparencia autorreferida y unívoca de la razón da lugar al misterio, la alteridad, el disenso y el respeto de las diferencias; pero, como contrapartida, se da el riesgo de caer en la equivocidad y el particularismo de lo meramente emotivo e irracional. Todo ello refuerza el individualismo cultural.

Otras caras de éste son también: 1) el *consumismo* exacerbado por la propaganda comercial en la TV, el cual provoca mayor frustración porque, en la mayoría de los casos, no puede ser satisfecho; 2) el *Pluralismo*, no sólo ideológico, sino también religioso (del que hablaré más abajo), cultural (revalorización de las culturas indígenas y afroamericanas, de las subculturas: juvenil, femenina...; crisis de la idea de cultura nacional) y ético (cada uno se hace juez de las normas morales, negando de hecho su universalidad, al usar como criterio de juicio a la emoción, el gusto, la preferencia subjetiva desregulada); 3) el predominio del *presente* (felicidad cotidiana) sobre el pasado (memoria, tradición) y el futuro colectivos (uto-

pías, proyecto histórico)¹⁰. Se aprecia el goce del instante, hasta llegar al escapismo, el alcohol o la droga. Se desea asumir solamente minicompromisos *light*, poco estables y de corta duración. En cambio, en algunos ambientes, prevalecen el culto del cuerpo, la estética corporal, la salud (aerobismo, gimnasios, institutos de belleza, sanaciones).

No todo es negativo en esos cambios culturales, sino más bien ambigüo. Pues el respeto de la diferencia y la pluralidad, la valoración de la vida cotidiana, del instante presente, cada persona individual, del tiempo libre, de la corporalidad, belleza exterior y juventud humanas, la búsqueda de la felicidad personal y familiar y de la fruición estética, la sana competencia, la eficacia técnica, etc., que caracterizan a la modernidad postmoderna, son verdaderos valores si no se absolutizan o se exclusivizan con desmedro de los valores contrapuestos. De ahí la necesidad de un atento discernimiento.

b) Secularización como desinstitucionalización

Los actuales cambios socioculturales en América Latina no sólo desafían la identidad cultural de nuestros pueblos (caracterizada por el sentido de comunidad y solidaridad), sino también su religión, la cual tradicionalmente afianzaba ese sentido comunitario y solidario.

¹⁰ Entre otros estudios, ver: P. CIFELLI, «La cultura del 'ya fue'. Un análisis del fenómeno juvenil», *Sedoi. Servicio de documentación e información* (Buenos Aires) Nro. 122 (dic. 1993), 3-25; J. E. FERNÁNDEZ, «Tiempos postmodernos», *ibid.* Nro. 119 (mayo 1993), 3-22.

Entre nosotros el secularismo moderno -así como el laicismo heredado del siglo XIX- y, sobre todo, el ateísmo, habían sido hasta hace poco un fenómeno de ciertas minorías más o menos ilustradas. Pues el pueblo sencillo supo resistir culturalmente a sus embates, sobre todo a partir de su religiosidad popular, vivida no sólo personal sino comunitariamente, la cual, a su vez, repercutía en su vivencia comunitaria familiar y social¹¹.

Sin embargo hoy, en el mundo, también en América Latina, un nuevo tipo de secularización convive con un fuerte renacer religioso postmoderno, el cual no deja de tener su propia ambigüedad. Así es como, según José María Mardones, se está dando en Europa, pero -añado yo también entre nosotros, no tanto un secularismo craso sino cierta desinstitucionalización y, a veces «privatización» religiosas. Allá se vuelve a lo religioso desinstitucionalizado, acá se nota no pocas veces un cambio en la religiosidad. Se trataría de una «secularización suave», que de acuerdo al autor mencionado -no tiende a la desaparición, sino más bien a la pérdida de relevancia social y a la reconfiguración, distinta, nueva, de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades diferenciadas y complejas¹². Dicha desinstitucionalización, por su carácter individualista, se opone al comunitarismo.

¹¹ Sobre nuestra religiosidad popular latinoamericana ver mi libro: *Evangelización. cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, en especial cap. IX, y la bibliografía allí citada. Sobre sus cambios actuales, además del trabajo citado en la nota 8, ver el artículo que mencionaré en la nota 13.

¹² Cf. J.M. MARDONES, «Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa», en, M. FRAJÓ-J. MASÍÁ (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, 1995, 125-148.

Pues el individualismo, privatismo y pluralismo de los que hablé más arriba, también inciden en el ámbito religioso. La religión se privatiza, muchas veces se la elige a partir, no de la razón o de la fe, sino del sentimiento, la experiencia y la preferencia subjetivas; las creencias tienden a flexibilizarse, se da a veces una fragmentación doctrinal, y las normas se relativizan según un nuevo tipo de libre examen. El pluralismo religioso acompaña así muchas veces al pluralismo de cosmovisiones y de éticas, llegando a veces también a darse una especie de mercado de ofertas religiosas y nuevas formas de eclecticismo y sincretismo¹³.

La crisis de los grandes metarrelatos, de la autoridad en general y de las grandes instituciones como el Estado, incide también en la actitud ante las normas éticas universales, las autoridades eclesiales y las grandes comunidades e instituciones religiosas.

Pero, por otro lado, el cuestionamiento postmoderno de la absolutización y del reduccionismo de la razón autotrasparente, y de las ideologías de la ciencia, el progreso, la revolución, etc., promueve una nueva apertura al misterio, al lenguaje simbólico, a lo místico, mágico, mítico y esotérico, a la experiencia de oración personal y grupal, a la búsqueda de *comunión* con Dios y, en Él, con los demás. Tal apertura religiosa y comunitaria es asimismo favorecida por la situación de inseguridad y desarraigo causadas por la exclusión social y el desempleo. Casi contradictoriamente con lo dicho más arriba

¹³ Sobre esas características religiosas actuales y su superación, ya iniciada, ver mi artículo: «La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable», *Stromata* 51 (1995), 75-88.

acerca del individualismo, se buscan la participación afectiva, la pertenencia sentida, la pequeña comunidad religiosa acogedora. Todos esos factores ayudan a promover distintos tipos de comunitarismo.

Sin embargo tal religiosidad no raras veces tiende a darse en forma privada, emocional, desregulada, centrada en el bienestar individual, la salud del cuerpo, la autorrealización sentida y una especie de «salvación» aquí y ahora. Se busca no separar lo natural y lo sobrenatural, la naturaleza y lo divino, la experiencia y la fe, la immanencia (no tanto política o social como psíquica y biológica) y la trascendencia. En algunas nuevas formas religiosas como la *New Age*¹⁴ aparentemente no se trata tanto de entrega incondicionada a Dios o de compromiso social fraterno, sino de una religiosidad difusa «*light*».

Tales privatización y desinstitucionalización liberan un capital simbólico no controlado por las grandes religiones, poniéndolo a merced de los individuos o de líderes religiosos ocasionales. Así es como no pocos viven la religión «a su manera» o en pequeños grupos unidos por relaciones primarias. Éstos confieren a cada uno participación y arraigo, pero no pocas veces adquieren caracteres sectarios y fundamentalistas. En ese sentido, aunque formen comunidades, se contraponen al comunitarismo.

Como podrá apreciarse, se trata de la incidencia, en la dimensión religiosa, del individualismo arriba mencionado, que incide negativamente en un valor latinoamericano tradicional: el sentido de la comunidad. Sin em-

¹⁴ Sobre este movimiento religioso cf. J. SUDBRACK, *La nueva religiosidad. Un desafío Para los cristianos*, Madrid, 1990.

bargo, también en esos nuevos fenómenos no todo es negativo ni positivo, sino que se dan valores y antivalores, que será necesario discernir. Pues el renacimiento o «revival» religioso, aunque ambiguo, cuestiona no sólo a las religiones universales sino también a ciertas teorías sociológicas, y aun teológicas, de la secularización. Aún más, provoca una transformación «moderna» y «postmoderna» de la religiosidad popular latinoamericana, que así se enriquece con profundos valores humanos y cristianos. Éstos, como veremos, van a florecer en nuevas formas comunitarias, cuya institucionalización es más participativa, horizontal y flexible.

1.1.2. Aspectos Positivos: emergencia de la sociedad civil y nuevo asociacionismo

A pesar de lo dicho sobre el individualismo, hay que tener en cuenta los que podríamos llamar hábitos culturales. Los latinoamericanos hemos sabido mantener una tradición comunitaria arraigada muchas veces tanto en raíces cristianas como indígenas. En varios países, como Argentina o Chile, se ha dado también una experiencia muy fuerte de organización social en los últimos cincuenta años, la cual ha encontrado cauce en diversos grupos intermedios, como los sindicatos. Al caer la fuerza de éstos, no puede pensarse que el hábito de asociarse y organizarse haya muerto. Por ello, la necesidad de subsistir y la conciencia histórica de que el pobre frente al rico nunca se defiende solo, sino organizado, ha ido haciendo surgir otras organizaciones más de acuerdo con la época y con los cambios actuales del final del siglo. No se trata de reflotar lo irreflotable, sino de observar si es cierto que hay entre nosotros una suerte de hábito cultural por la comunidad y la organización -en el cual incidió his-

tóricamente el sentido cristiano de la vida-, hábito que no pocas veces está sirviendo como antídoto contra el individualismo competitivo y la desinstitucionalización.

Con esos hábitos culturales se relacionan los fenómenos sociales y culturales de los que hablaré enseguida: a) la emergencia de la *sociedad civil* en cuanto distinta tanto del Estado como del mercado, y el nuevo *imaginario cultural* que le corresponde; b) el *neoasociacionismo de base* y los *nuevos movimientos sociales*, en los que prevalece ese imaginario nuevo.

a) Sociedad civil y nuevo imaginario cultural

El fenómeno universal del surgimiento de la sociedad civil se está dando también en nuestra América¹⁵. Se trata de una importante reacción sociocultural ante la crisis del Estado Providencia populista o socialdemócrata, y ante la absolutización neoliberal del mercado. En la práctica, pero también en teoría, se está contradistinguiendo la sociedad civil de la mera lucha de intereses privados (como la entendía, por ejemplo, Hegel) y se está redescubriendo su dimensión pública (que no se identifica inmediatamente con el Estado). Así es como están emergiendo tanto un imaginario cultural alternativo como también nuevos tejidos sociales (de los que habla-

¹⁵ Sobre los nuevos fenómenos, cf. P. HERNÁNDEZ ORNELAS, «La sociedad civil: su verdad y sus retos. La tercera revolución planetaria», *Signo de los tiempos*, Nro. 62 (1995), 6-7; «Encuentros regionales sobre los movimientos populares y nuevos grupos políticos en América Latina», *separata Boletín CELAM. Departamento de Laicos y de Pastoral Social* Nro. 267 (1995).

ré más abajo), que conforman como el cuerpo social de ese *nuevo imaginario colectivo*¹⁶.

Éste se da, aunque no siempre ni solamente allí, en los pobres de los barrios suburbanos de América Latina, y en quienes colaboran con ellos, como numerosos profesionales, ONGs, etc. Se ubica en la cotidianidad, pero entendida no meramente como privada sino como social y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y el barrio (relaciones interpersonales personalizadoras y solidarias, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza) haciéndose así cargo de una subsistencia dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinárseles culturalmente.

En distintas partes de América Latina, teólogos de la liberación hablan de un desplazamiento del eje de valoración e interés, que debe ser acompañado por dicha teología: desplazamiento desde lo político hacia lo social y cultural, más cerca por lo tanto -de la sociedad civil que del Estado¹⁷-. Pienso que ese cambio cultural de eje estructurador del imaginario social se da también allí

¹⁶ Cf. P. TRIGO, «Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario», *Iter. Revista de Teología* (Caracas), 3 (1992), 61-99; ID., «El futuro de la teología de la liberación», en, J. COMBLIN - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO (comps.), *Cambio social y Pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 297-317.

¹⁷ Cf. P. RICHARD, «La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la decennie 1990», *Foi et développement*, Nro. 199 (enero 1992): ese trabajo reproduce parcialmente el aparecido en *Pasos* (San José de Costa Rica), Nro. 34 (marzo-abril 1991). Más adelante retomaré este tema, citando otros trabajos de teólogos de la liberación.

donde -como en la Argentina- el influjo de dicha teología no ha sido tan relevante.

b) El neosociacionismo popular

El *neocomunitarismo o asociacionismo de base* corresponde, en el nivel social, a dicho imaginario nuevo. Se trata, en lo económico, de las organizaciones económicas populares (microemprendimientos, precooperativas, talleres laborales, empresas autogestionadas de trabajadores, huertas comunitarias, «comprando juntos», etc.)¹⁸; en lo social, de distintas organizaciones libres del pueblo (como son acciones ciudadanas¹⁹, clubes de madres, cooperadoras escolares, comedores infantiles, sociedades de fomento barrial, comités de jubilados o desocupados, etc.); en lo estrictamente cultural: asociaciones deportivas, folklórico-musicales, nuevas formas de educación popular formal e informal²⁰ etc.; en lo religioso: grupos

¹⁸ Sobre la economía popular cf. J. L. CORAGGIO, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995; acerca de las organizaciones económicas populares solidarias ver las numerosas obras de LUIS RAZETO, entre ellas: *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990; asimismo: F. FORNI, J. J. SÁNCHEZ (comps.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992; H. ORTIZ R., *Las organizaciones económicas populares. Semillas Pequeñas para grandes cambios*, Lima, 1993.

¹⁹ En el Brasil se ha constituido la «Acción de la Ciudadanía»: cf. Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, *Ações cidadãs no Brasil. Relato de Experiências de Comitês da Acao da Cidadania contra a Miséria e Pela Vida*, Rio de Janeiro, 1995, C. RODRÍGUEZ, *Acción de la Ciudadanía. Historia ejemplar*, (ad instar manuscr.), 1994.

²⁰ Entre otros, ver: O. MONTES-C. LORA-R. BURNS, *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA*, Lima, 1993.

de oración, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base.

Todas las formas mencionadas de neocomunitarismo corresponden al imaginario cultural emergente del que hablé más arriba. De ahí que la «fuerza histórica de los pobres» -que en los 60 se consideraba ante todo como política-, sea pensada actualmente sobre todo como ética, cultural y religiosa, nucleada por una opción radical por la vida²¹ y la vida digna. Esa opción es la fuente principal del nuevo imaginario, la cual fácilmente se deja iluminar por el Evangelio de la vida. Así es como causa asombro el hecho de que, en circunstancias de marginación y muerte, sea sin embargo posible crear cultura, libertad, vida buena e instituciones justas, signos -para el creyente- de la presencia creadora del Espíritu de vida²².

Aún más, todos los que se unen en dicha opción por la vida, de cualquier religión, sector social y ámbito geográfico que sean, tienden hoy a formar -según Pedro Trigo- un nuevo agente histórico: la así llamada «internacional de la vida»²³.

²¹ Así se expresa P. RICHARD en el art. cit., aludiendo al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los Pobres*, Lima, 1980.

²² Sobre dicho asombro cf. R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Madrid, 1986; P. TRIGO, *Creación e historia en el Proceso de liberación*, Madrid, 1988; y mi trabajo: «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina», en: J. C. SCANNONE-M. PERINE (comps.), *Irrupción del Pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 123-140.

²³ Ver su art. cit., publicado en, *Cambio social y Pensamiento cristiano en América Latina* (op. cit.).

c) Nuevos movimientos socioculturales

En otros niveles sociales, corresponden al neocomunitarismo de base, tanto la vigencia de las ONGs, religiosas o no, como los *nuevos movimientos Policlasistas y multisectoriales* por valores no transables. Estos movimientos son a veces distintos, y otras, semejantes a los del Primer Mundo (a saber, por los derechos humanos, la eficacia de la justicia, los espacios verdes, la seguridad pública, contra la corrupción, etc.). Ya no se espera todo del Estado o de los políticos ni se confía en que se recibirán esos bienes del mercado, sino que la sociedad civil se autoorganiza para conseguirlos. Ello evidencia un cambio cultural de mentalidad y de actitud, y confirma lo dicho sobre un nuevo imaginario. Ya lo público no se identifica solamente con lo estatal²⁴ ni, dentro de lo no-estatal, se reduce a los medios de comunicación de masas, sino que abarca también la creación de cultura y la acción social comunitaria de la sociedad civil. A éstas (cultura, comunidad, sociedad civil), y no sólo al Estado, debe estar atenta la Iglesia en su misión evangelizadora.

²⁴ A esa experiencia correspondería la teoría de HANNAH ARENDT sobre el «poder en común» anterior a las relaciones mando-obediencia y de dominación (ver, por ejemplo, su obra: *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993; en inglés: Chicago, 1958). En la línea de Arendt se ubican tanto PAUL RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, como JULIO DE ZAN, *Libertad. Poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993. Según mi opinión, el «querer en común» de la comunidad civil, anterior al Estado, es la base de dicho «poder en común». Un «tener en común» no entendido en forma colectivista, correspondería -en el orden local- a la «destinación universal de los bienes», de la que habla la doctrina social católica; y el «pertenecer a una historia, valer y crear en común» sería la raíz de la cultura como «estilo de vida común de un pueblo».

Asimismo se está dando, en la sociedad y la Iglesia de países latinoamericanos en que son fuertes las culturas indígenas y afroamericanas, una nueva fuerte valoración de las mismas, el surgimiento de *movimientos socioculturales para reafirmarlas* y un diálogo intercultural e interreligioso con ellas, en el respeto de la pluriformidad cultural. Así es como también en países como la Argentina, donde los aborígenes son sensiblemente minoritarios, ha comenzado ese nuevo despertar de su autoconciencia cultural y la sensibilidad de los pastores hacia ella. No se trata de formar *ghettos*, pero tampoco de imposición cultural, sino de diálogo intercultural en el respeto mutuo.

Como se ve, no sólo entre los pobres, sino en toda la sociedad latinoamericana y en sus diferentes culturas, están naciendo nuevas tramas sociales y renovándose actitudes culturales comunitarias que sirven o pueden servir como respuesta y antídoto al individualismo competitivo. Desde ellas y para acompañarlas puede replantearse la pastoral social y cultural de la Iglesia latinoamericana.

1.2. El comunitarismo: ¿alternativa viable?

1.2.1. ¿Una alternativa viable en lo socioeconómico?

Probablemente es Chile uno de los lugares donde más se ha estudiado la *economía popular de solidaridad*, gracias a los trabajos empíricos realizados en el ámbito del Gran Santiago y Valparaíso, y los planteos teóricos de Luis Razeto y del Programa de Economía del Trabajo

(PET, de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano), a los cuales ya he hecho referencia. El mismo autor no sólo teoriza dichas experiencias sino que, a partir de ellas y del factor «C» (factor *comunidad*, entendido no solamente como ético y cultural, sino como factor económico), recomprende las nociones de desarrollo y mercado democrático, y la misma ciencia económica²⁵. Así llega a coincidir con replanteos que se hacen en otras latitudes sobre el desarrollo humano, la eficacia económica de la empresa entendida como comunidad (según el ejemplo japonés) y la «transformación de la racionalidad económica» desde la racionalidad comunicativa, propia de la comunidad de comunicación²⁶.

Pues bien, el fenómeno de la economía popular está siendo interpretado de distintas maneras. Para algunos se trata sólo de una *estrategia de subsistencia*, que se limita al sector micro e informal, y que sirve de paliativo mientras se termina de construir el capitalismo en nuestros países. Para Hernando de Soto, del Perú -donde la economía informal ha tomado dimensiones insospechadas-

²⁵ Además de las obras citadas más arriba, cf. L. RAZETO, *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago (Chile), 1986; *Id.*, *Empresas de trabajadores y economía de mercado. Para una teoría del fenómeno cooperativo y de la democratización del mercado*, Santiago, 1991 (nueva versión); *id.*, *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago, 1993; *Id.*, *De la economía popular a la economía de solidaridad en un proyecto de desarrollo alternativo*, Santiago, 1993.

²⁶ Aludo al libro de PETER ULRICH, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industrie esellschaft*, Bern-Stuttgart, 1993 (3. ed.). Sobre esa obra, ver mi comentario: «Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica», *Stromata* 51 (1995), 261-285. Acerca de los nuevos enfoques acerca del *desarrollo humano*, cf. mi artículo, «Desarrollo humano. Replanteamiento a partir de la filosofía», *CIAS*Nro. 443 (junio 1995), 197-204.

en ella está naciendo un *capitalismo popular*, porque así los pobres están aprendiendo a convertirse en empresarios²⁷. Para la izquierda tradicional se trata o bien de un *sedante* permitido por el capitalismo para impedir la explosión social, o bien solamente de un *mero Paso* hacia una mayor concientización en el camino hacia el socialismo. En cambio para Razeto y otros estudiosos, con diferentes matices, allí se estaría gestando una *alternativa económica macrosocial viable*. Claro está que para estos últimos autores no se confunden la economía popular o la solidaria sólo con las del sector informal.

Así es como Razeto piensa que sería utópico imaginar que toda la economía moderna, sobre todo en esta etapa de globalización, pudiera estar constituida por asociaciones económicas populares de carácter *autogestionado comunitario y solidario*. Sin embargo estima que es posible y deseable que un sector importante de la macroeconomía estuviera así constituido, entrelazándose -en lo que él denomina «mercado democrático»- con la economía capitalista y la estatal, influyendo así en la democratización de ambas²⁸. Pues se trataría de un sector orientado a actividades en las que dicho modo de organizar la economía es más eficiente y racional, tanto económica como humanamente. También en Colombia, aun-

²⁷ Me refiero a su libro, *Un nuevo sendero*, Lima, 1987.

²⁸ Cf. L. RAZETO, «Propuestas de respuesta a la luz de la encíclica [SRS] a nivel socioeconómico» en, CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá, 1990, 349-396; ID., «Para una proyección política del proceso de formación y desarrollo de la economía popular de solidaridad» en, F. FORNI - J. J. SÁNCHEZ (comps.), op. cit., pp. 57-75; ID., «Sobre el futuro de los talleres y microempresas», *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 51-75.

que en un plano teórico, se ha propugnado la economía solidaria y cooperativa como viable²⁹.

Otros autores, como el economista argentino José Luis Coraggio, critican lo que juzgan un cierto idealismo y optimismo de Razeto, pero también piensan que la economía popular latinoamericana en su totalidad -no sólo la economía de solidaridad- deberá ser tenida en cuenta como sector específico por la economía capitalista. Pues éste no podrá prescindir de la potencialidad humana y económica que dicho sector está cobrando, probablemente deseará aprovechar la ventaja que le representaría el desarrollo de otro polo económico interno, como sería el de una economía popular modernizada, y además deberá atender al riesgo político para el mismo sistema, de que grandes masas queden totalmente excluidas del mismo. Para Coraggio se trata, mientras tanto, de acompañar la economía popular con la educación popular, a fin de ir mejorando su eficiencia humana integral³⁰. De ese modo logrará tal autonomía relativa que será capaz de autosustentarse.

Como Razeto, Coraggio piensa que en la economía popular se da otra lógica económica que la de la

²⁹ Cf. A. BERNAL E. - L.A. BERNAL R., «Elementos macroeconómicos de un modelo de economía solidaria» en, L. F. VERANO P. (et al.), *La economía del trabajo*, Bogotá, 1989, 137-322.

³⁰ Además de la obra citada más arriba, ver: J. L. CORAGGIO, *Ciudades sin rumbo. Investigación urbana y proyecto popular*, Quito, 1991; «Desarrollo humano, economía popular y educación. El papel de las ONGs latinoamericanas en la iniciativa de Educación para Todos», *papeles del CEAAL* (Santiago de Chile), Nro. 5 (oct. 1993); «La construcción de una economía popular: vía para el desarrollo humano», *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 29-48.

maximización de las ganancias³¹, una lógica centrada en el hombre y el trabajo, y no en el capital. Esa lógica debe ser fomentada y profundizada por una adecuada política cultural y por la ya mencionada educación popular.

De paso es interesante señalar que en varios países, por ejemplo, en El Salvador, existen hoy programas de educación popular para quienes allí trabajan en microemprendimientos. Se les enseña una racionalidad económica moderna que, sin absolutizarse, sirve de mediación eficaz a la racionalidad ética solidaria, típica de dichos emprendimientos, potenciando así mutuamente a ambas³². De hecho, en distintas partes de América Latina tal integración de racionalidades se está logrando, como un momento de la síntesis cultural de la que hablaré más abajo.

Por todo ello no me parece tan descabellado el proyecto alternativo de ir constituyendo un sector de la macroeconomía a partir de experiencias en las que prima una lógica económica centrada en el factor «C» y en el trabajo. De hecho coincide con estudios europeos sobre la importancia del «tercer gran sector» económico de

³¹ CARLOS MOYANO LLERENA afirma que la economía de mercado japonesa no es capitalista liberal, entre otras razones, porque la empresa japonesa no se mueve ante todo por la maximización de las ganancias; cf. su artículo, «Japón y el capitalismo liberal», *Valores* (Buenos Aires) 34 (1995), 25-34. Sobre economías de mercado no liberales, ver, entre otros: M. ALBERT, *capitalismo contra capitalismo*, Buenos Aires-Barcelona-México, 1992; F. HENGSBACH, *Wirtschaftsethik. Aufbruch Konflikte. Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien, 1991.

³² Cf. G. LOBIONDO, «Micro-enterprise development and the Common Good», *Innovation and Transfer*, Washington, (Summer, 1995). Algo semejante se podría decir, por ejemplo, de las microempresarias de la red de panaderías populares en el Gran Lima, etc.

cooperativas, mutuales y asociaciones sin fines de lucro³³, y con enfoques de sociólogos como Anthony Giddens, acerca de la realidad sociocultural actual (que luego citaré). Así es como numerosos autores de distintos Continentes están hoy propugnando una visión alternativa de la economía desde abajo hacia arriba, desde lo local («*small is beautiful*») hacia lo global, sin dejar de tener bien en cuenta la globalización. Pues, ante amenazas globales, se deben tener perspectivas alternativas globales.

Lo mínimo que se puede esperar es que la multiplicación e interconexión de organizaciones económicas alternativas impida el «efecto aplanadora» de sólo una economía capitalista neoliberal exclusiva.

Además, es pensable una estrategia como la del movimiento obrero desde mediados del siglo pasado: la unión de los obreros individuales en los sindicatos les dio fuerza política para presionar, reivindicar sus derechos y tratar de igual a igual con los empresarios a fin de humanizar el sistema. Pues bien, también hoy las diferentes organizaciones económicas populares, coordinadas entre sí en forma de *red* tanto en el orden nacional como internacional y con otras organizaciones no económicas -como son muchas ONGs, instituciones religiosas, universitarias de investigación y otras que buscan un desarrollo *humano, alternativo y con equidad*-, pueden llegar a tener un poder de presión política que vaya logrando una cada vez mayor humanización de la economía, aun a escala global. En ese sentido entiendo lo que llama Pedro Trigo «internacional de la vida», como agente social uni-

³³ Cf. J. DEFOURNY, «Orígenes, contextos y funciones de un tercer gran sector», *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 5-27 (con bibl.).

versal, que debería lograr expresión institucional en una ONU democráticamente renovada.

Aún más, las formas económicas alternativas, exteriores al sistema, y la actual búsqueda, dentro y más allá del sistema establecido, de un encuadramiento (ético, político, jurídico y cultural) del mercado a fin de desabsolutizarlo y darle una impronta social, como se dan en los intentos de lograr una genuina economía *social* de mercado, no son tendencias disyuntivas sino que ambas convergen hacia una nueva síntesis institucional más justa³⁴. Ésta será más o menos justa según se acentúe más o menos cada uno de sus componentes, que, aunque en tensión dinámica entre sí, deberán permanecer institucionalmente abiertos a alternativas y estrategias de cada vez mayor humanidad.

Por otro lado, los nuevos modos de participación en el poder, de protagonismo de las bases, de ejercicio de la autoridad, hasta de autogestión, que en dichas formas institucionales «micro» se están dando, van creando una tal subjetividad en el pueblo que luego podrá ser transferible al orden «macro» y a la creación de instituciones sociales, económicas y políticas democráticas nuevas, ya no sólo representativas -al modo liberal- sino realmente participativas y solidarias y, por consiguiente, más genuinamente democráticas³⁵.

³⁴ Sobre la convergencia de ambos planteos económicos en América Latina, ver mi trabajo: «Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia. Aporte teológico desde y para América Latina», *Medellín* 22 (1996), 57-87.

³⁵ Ver mi artículo: «Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas», *Stromata* (1994), 157-173. Aunque desde presupuestos distintos, pero también en la línea de una «democracia

Al menos dichas instituciones alternativas influirán - como lo dije más arriba- para que vaya cambiando el imaginario colectivo y para que los modelos institucionales socioeconómicos y políticos que se propongan no tengan un solo color, evitándose así el efecto arrollador del neoliberalismo³⁶. Con todo, eso no basta, sino que será necesaria la continuación de la lucha por la justicia en alianza con los sectores del sistema que quieren reformarlo en dirección hacia lo más social, participativo y democrático. Por último, dicha lucha se servirá también del mismo genuino interés de sus adversarios, en cuanto a éstos, aun por propio interés, a la larga les conviene que -según lo he indicado citando a Coraggio- la realidad no «se venga» dialécticamente en modo de explosión o de implosión³⁷. Además, si se quieren preservar las formas democráticas, la propia conveniencia electoral hará que se intente tener más cuidado de lo social.

De ahí que, dentro de un abanico de posibilidades de mínima y de máxima, parece que el neocomunitarismo

integral» (u «holodemocracia»), convergente con la propugnada en mi texto, véase: M. BUNGE, «Technoholodemocracy and alternative to capitalism and socialism», *Concordia* 25 (1994), 93-99.

³⁶ Estas consideraciones se inspiran en el trabajo de RAÚL GONZÁLEZ FABRE, «Notas para un diagnóstico ético-político de América Latina», en G. REMOLINA - J.C. SCANNONE (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-Políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996, 15-58.

³⁷ José Luis Coraggio estima que de ese modo, apelando a los genuinos intereses de los que resultarían perdiendo con la ruptura abrupta del sistema, éstos podrían dar lugar a la economía popular dentro de la macroeconomía, aceptando por tanto la reforma del sistema. Como ya se dijo, en esa línea se coloca aunque no en el plano de las recomendaciones prácticas, sino en el de la teoría de la historia -, la dialéctica histórica (y la comprensión de la racionalidad de la libertad en sociedad e historia) de BERNARD LONERGAN en, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York-Toronto, 1957.

(no sólo de base sino multisectorial y aun global) es una alternativa de acción viable en el orden socioeconómico, y aun político.

1.2.2. ¿Una alternativa viable en lo sociocultural?

Pienso que ya he ido respondiendo a esta pregunta cuando traté del nuevo imaginario colectivo. Pues dije que el neocomunitarismo (tanto el popular como el que se expresa en los nuevos movimientos policlasistas) da cuerpo social a dicho imaginario alternativo. Éste es *alternativo*-según ya quedó dicho- no sólo con respecto al del individualismo competitivo y consumista sino también al imaginario político revolucionario y socialista de los años 60 y 70 en América Latina. Pues corresponde a la emergencia de la sociedad civil ante la exclusión social provocada por el mercado desregulado y autorregulador y ante el derrumbe de los socialismos reales del Este europeo y la crisis del Estado Providencia.

Sin embargo no sólo se trata de una reacción ante lo negativo sino también de una respuesta alternativa positiva que nace del acervo cultural latinoamericano y su sabiduría de la vida profundamente influida por la fe, y de la recepción de elementos positivos de la «cultura adveniente», moderna y postmoderna.

De ese modo se esboza una *nueva síntesis vital*-como aquellas de las que habla el documento de Puebla Nro. 448- entre los valores culturales tradicionalmente latinoamericanos (confianza en las fuentes sagradas de la vida, religiosidad y sabiduría populares, solidaridad, sentido de la gratuidad y la fiesta, conciencia de la dignidad

otra expresión, ya no poética sino social, de la misma síntesis cultural emergente a la que apuntan tales símbolos literarios.

Así es como están naciendo en distintos ámbitos sociales y expresiones poéticas latinoamericanas, gérmenes de una cultura comunitaria nueva, en la cual hay muchas semillas y frutos del Verbo. La fe ha de saber discernirlos, recogerlos, purificarlos y promoverlos. Dicha cultura tiene la posibilidad real de ser más humana y solidaria, así como de que la red de comunidades vivas que le da cuerpo pueda servirse de la sociedad funcional moderna sin subordinarse a ella. Por el contrario, puede usar los sistemas funcionales (económico, político, social, etc.) desabsolutizándolos y encuadrándolos en un marco ético, político, jurídico y cultural, como con respecto al mercado lo propugna la encíclica *Centesimus Annus*⁴². A ello debe contribuir una eficaz pastoral social y cultural.

Pues bien, aun la teoría de los sistemas (Niklas Luhmann)⁴³ reconoce que en los sistemas funcionales de la vida moderna (económico, social, político, psicológico, etc.) siempre existen «agujeros negros» porque dichos sistemas son parciales y abstractos (es decir, contemplan sólo *un solo* aspecto del hombre real integral) y contingentes, porque son humanos. Precisamente su carácter *humano* (estudiado por ciencias *humanas*) permite la intervención de la libertad y, por tanto, de las opciones

⁴² Pues se trata de evitar, en el mercado, una estructuración hegemónica del poder. Acerca de un caso concreto ver, M. I. MARTÍNEZ ABAL - R. GONZÁLEZ FABRE, *Mercado y neoliberalismo en Venezuela*, Caracas, 1995. Ver mi comentario de la mencionada encíclica de Juan Pablo II en: «Capitalismo y ética», *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 42 (1993), 545-551.

⁴³ Sobre esa teoría, ver P. MORANDÉ, art. cit. en la nota 9.

éticas, históricas y culturales en, a través y más allá de dichos «agujeros negros», a fin de poner los sistemas -respetando su autonomía relativa- al servicio de los fines del hombre y de la comunidad, con sus respectivas historia y cultura. Es decir, los sistemas funcionales son *instrumentos* del hombre y de su acción, aunque tienen su propia consistencia, autonomía y autorregulación relativas (estudiadas por las respectivas ciencias y puestas en obra por las técnicas). De ahí la necesidad -en el orden de la investigación científica que aconseja las políticas económicas, sociales y políticas- del diálogo interdisciplinar. En éste tienen también su lugar la filosofía (antropología y ética, que intentan tener en cuenta el hombre *integral*), y -para los cristianos- asimismo la teología (que lo contempla a la luz de Cristo).

¿Tales alternativas no son demasiado utópicas en momentos en los que se hace cada vez más fuerte la *globalización*? Pienso que no, pues precisamente autores, como Anthony Giddens, que estudian sociológica y socioculturalmente este último fenómeno, señalan como viable (y, de hecho, ya emprendido) el camino de la *apropiación reflexiva de las tradiciones en el contexto de la globalización*, ante los riesgos (ecológicos, sociales, culturales) producidos por la misma y por el *ethos* de productivismo y consumismo que la anima. Por lo tanto, se trata de ir creando un *orden social Post-tradicional*, en el cual las tradiciones -en nuestro caso, la comunitarista latinoamericana- de hecho son retomadas no (sólo) por ser tales sino como respuesta crítica a la nueva situación de crisis⁴⁴. Ricoeur hablaría de una ingenuidad segunda

⁴⁴ Cf. A. GIDDENS, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, 1996 (original inglés: Cambridge, 1994); ver también, Id., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

o crítica; Giddens prefiere hablar de reflectividad social, modernización reflexiva y post-tradicionalidad.

Según mi opinión, el neocomunitarismo como alternativa social y cultural se ubica en la línea de dicha modernización reflexiva y post-tradicional. También Giddens, al hablar de los nuevos *movimientos sociales post-tradicionales* en Europa y en el mundo, que promueven el desarrollo humano, los valores de la vida, la ecología, etc., indica entre ellos las estrategias de vida como se dan en el Sur dentro del ámbito de la informalidad, los intentos de desarrollo alternativo desde lo local y la base, y la participación en grupos de autoayuda en el Tercer mundo, etc. Todos ellos se vinculan estrechamente con lo que he llamado, con García Delgado, *neocomunitarismo*. Es nuevo precisamente porque asume la tradición comunitaria en forma renovada y reflexiva, es decir, como crítica a la situación actual, asumiendo sin embargo sus aportaciones válidas.

El mismo Giddens señala que no sólo se trata del Sur o del Norte, sino del entrelazamiento de las iniciativas que parten de ambos polos, vistas en una *perspectiva global* (lo que hemos llamado «internacional de la vida»). Así como los males comunes a toda la humanidad configuran como «utopías negativas» globales, la «utopía de cooperación universal» puede ser considerada, según el mismo autor, «una utopía [positiva] que posee, sin duda ciertos visos de realismo»⁴⁵.

⁴⁵ Cf. A. GIDDENS, op. cit., p. 230.

Además reconoce que en dichos movimientos socioculturales se da *otra lógica*, diferente de la del productivismo consumista del capitalismo (y del socialismo), y que los pueblos ricos tienen mucho que aprender de los pobres y sus *estrategias alternativas* de vida, supervivencia y afianzamiento de la dignidad humana. También, por consiguiente -añado yo-, del neocomunitarismo, de su red de comunidades vivas y del imaginario cultural que las anima. Pues ellos también se dan «más allá de la izquierda y la derecha».

2. EL COMUNITARISMO: ¿UNA ALTERNATIVA PARA LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA?

2.1. A partir de la lectura teológica de nuevos signos de los tiempos y de la respuesta pastoral a ellos

Según Peter Hünemann, uno de los aportes de la teología latinoamericana de la liberación consiste en haber acentuado la *actualidad presente* de las realidades teológicas. Pues ella -a la luz de la Revelación- toma como *punto de partida* la lectura teológica de los *signos de los tiempos*, encontrando en ellos la presencia, la iniciativa y la acción de Dios, de Cristo, del Espíritu y, así, la actualidad de la creación, la salvación, la gracia, el hombre nuevo, la anticipación del Reino, etc. en la historia. Por ello dice Jon Sobrino, interpretando a *Gaudium et Spes*, que ésta no sólo habla de los signos de los tiempos en una acepción eclesial-pastoral, sino también en una estrictamente teológica: no como nueva revelación, pero sí

como significación de la Voluntad del Padre en la historia y como reactualización, por el Espíritu, de la Revelación de Cristo⁴⁶.

Aún más, probablemente gracias al influjo del método de *Gaudium et Spes* y de las teologías inspiradas por ella, incluida la de la liberación, la doctrina social de la Iglesia -también en América Latina- a la vez que reconoció cada vez más su carácter teológico, explicitó que su *punto de partida* es la realidad social, su método es inductivo-deductivo y tiene una dimensión *interdisciplinar*⁴⁷.

Pues bien, como lo dice Juan Pablo II en *Centesimus Annus* acerca de las «res novae» después de 1989, también podemos afirmar que hoy los signos de los tiempos no son los mismos que hace unas décadas, aun cuando muchos de ellos tengan relación con el «hecho mayor» de la *irrupción de los Pobres en la vida de la Iglesia y la sociedad* (para usar la expresión de Gutiérrez). Estimo que entre esos signos pueden contarse varios de los fenómenos descritos más arriba, referentes a la emergencia de la sociedad civil, al neoasociacionismo -sobre todo de base- y al surgimiento de un nuevo imaginario alternativo, no en último lugar entre los pobres.

De ahí que sea posible discernir desde la fe, en muchos de esos nuevos fenómenos sociales, culturales, religiosos y

⁴⁶ Se refiere a *Gaudium et Spes* 4 y 11. Cf. J. SOBRINO, «Hacer teología en América Latina», *Theologica Xaveriana* Nro. 91 (lg 89), p. 140.

⁴⁷ Sobre esa temática cf. F. MONTES, «Aportes de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia», en, CELAM, *Doctrina Social de la Iglesia en América Latina. Memorias del 1er. Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia*, Bogotá, 1992, 733-746; ver allí mismo mi trabajo: «El estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina», 697-719.

pastorales, los frutos de la *acción creadora y salvadora de Dios*, y de la *respuesta humana positiva* a ella.

Pienso en la creación de vida, de cultura, de comunidades vivas, de instituciones nuevas más humanas, en la revitalización de la piedad popular, el aumento del amor fraterno y solidario, el renacer de la esperanza, aun contra toda esperanza. La fe vislumbra allí la voluntad y la acción creadora y recreadora del Espíritu del Señor. La vislumbra sobre todo si esos fenómenos se dan, aunque no exclusivamente, entre los pobres, los preferidos de Dios, y en circunstancias de preterición, exclusión, desintegración, secularismo, individualismo y desilusión. Ello se nota aún más cuando reaparece en la Iglesia, especialmente en los pobres, la interpretación espiritual de la Escritura, surgen nuevas formas de espiritualidad popular, de oración personal y comunitaria, de ejercicio comunitario de la caridad cristiana y de institucionalización de esos carismas, las cuales están en correspondencia con los valores de la sabiduría popular tradicional y con la nueva sensibilidad cultural (moderna y postmoderna).

A la luz del Evangelio es posible encontrar allí -a pesar de todas las ambigüedades humanas- las huellas de la presencia gratuita y activa del Señor. Pues, como lo afirma Walter Kasper: «siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esa eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad sino también en la cultura y en el progreso humanos»⁴⁸.

⁴⁸ Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, pp. 279 s.

Pedro Trigo habla de la «obsesión por la vida digna» que se da entre los pobres, aun en la actual situación de exclusión fuera del sistema, y de la creación de vida en circunstancias de muerte -a la que aludí más arriba-, como índices de la acción del Espíritu de Dios⁴⁹. A veces el mismo pueblo, desde su fe cristiana, lo interpreta así, como sucede no sólo en la hermenéutica bíblica popular sino también en su conciencia sapiencial de la vida. Lo muestran observaciones profundas, aunque dichas de paso, como la de aquel obrero chileno que, al oírle hablar a Razeto del factor «C», lo interpretó como el «factor Cristo», que les da a los pobres la fuerza de crear comunidad y de vivir la solidaridad en relaciones recíprocas de gratuidad, aun en el plano económico.

Por ello, el mismo Trigo asocia el futuro de la teología de la liberación con el nuevo imaginario cultural alternativo. En una línea semejante se coloca Pablo Richard cuando habla -según ya quedó dicho- de un desplazamiento de eje en dicha teología hacia lo social (la sociedad civil y la vida cotidiana) y lo cultural. Un fuerte testimonio de ello lo dio el segundo encuentro de El Escorial (1992) y varias de las principales exposiciones que en él tuvieron teólogos latinoamericanos⁵⁰. Allí Rosino Gibellini me hizo notar cómo muchos de éstos se han ido acercando a los planteos de la que Joaquín Alliende llamó «escuela argentina» de la pastoral popular⁵¹, que emplea el análisis

⁴⁹ Además de su art. ya cit.: «El futuro de la teología de la liberación», ver también: id., «La cultura en los barrios: fundamentación», en, J. C. SCANNONE - M. PERINE, *Irrupción del Pobre*, op. cit., 13-26

⁵⁰ Ver la obra, ya citada, *Cambio social y Pensamiento cristiano en América Latina*, sobre todo los trabajos de Xabier Gorostiaga, Diego Irarrázaval, Víctor Codina, Pedro Trigo, etc.

⁵¹ Cf. J. ALLIENDE, «Diez tesis sobre pastoral popular», en, *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

histórico-cultural como mediación para la reflexión teológica, y no sólo un análisis predominantemente socioeconómico, sobre todo si utiliza categorías de origen marxista. A ese enfoque planteado en la Argentina lo había reconocido ya anteriormente Gustavo Gutiérrez como «una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación»⁵².

Confirma lo que acabo de decir, el punto de vista adoptado para la preparación del Seminario del *Center for Theology of Liberation*, de la Facultad de Teología de lengua flamenca de la Universidad Católica de Lovaina, que se hará en noviembre de 1996. El mismo nombre del Seminario lo indica: «¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?». Pues plantea la pregunta acerca de un cambio de óptica en ese movimiento teológico, desde una perspectiva sobre todo socioeconómica hacia una que pone el acento en lo sociocultural, sin descuidar la antedicha. La primera redacción de la ponencia principal de Georges De Schrijver⁵³, director del Centro, tiene en cuenta, para proponer la hipótesis de un cambio de paradigma, el influjo ejercido por los teólogos asiáticos y africanos en los latinoamericanos, dentro del ámbito de la Aso-

⁵² Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, p. 377. Sobre esa corriente teológica ver: J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, por ej., pp. 61 ss.; ID., *Evangelización, cultura y teología*, op. cit.; S. POLITI, *Teología del Pueblo. Una propuesta Argentina a la teología latinoamericana*, Buenos Aires, 1992; C. GALLI, «La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas», *Sedoi-Documentación* (1994), 3-147

⁵³ Cf. G. DE SCHRIJVER, «The Paradigm Shift in Third World Theologies of Liberation: From Socio-economic Analysis to Cultural Analysis. Assessment and Status of the Question», ad instar manuscr., 1996. Las Actas del Seminario publicarán la redacción definitiva.

ciación EcuMénica de Teólogos del Tercer mundo. También recurre a algunos estudios sobre el estado actual de la teología de la liberación, y cita e interpreta expresiones de Leonardo Boff y Frei Betto, quienes al referirse a los planteos posteriores a la caída del muro de Berlín, -según el autor-, apuntan hacia el mencionado cambio de enfoque⁵⁴.

Por mi parte, reconozco que el uso que hice más arriba del análisis sociocultural de Giddens, se lo debo a De Schrijver, aunque el énfasis dado al neocomunitarismo en América Latina, corre por mi cuenta. Añadiría que, al menos ya en el tiempo de Puebla, tanto Gutiérrez como Leonardo Boff, en sus juicios sobre la teología argentina (respectivamente, acerca de escritos de Lucio Gera o míos) y en diálogo con ella, reconocían la relevancia del análisis histórico-cultural⁵⁵.

También desde otro ángulo, ya no referido específicamente a América Latina o a la teología de la liberación, hay teólogos evangélicos que se acercan a los planteos que estoy proponiendo. Así es como Ulrich Duchrow, después de describir la oposición actual entre

⁵⁴ En ese contexto, DE SCHRIJVER cita: Frei Betto, «El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana», *Pasos* (1990) 7, y se remite también a: G. KRUIP, «Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus - eine unbewältigte Herausforderung», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996), 3-25, en especial, pp. 9-11. Por su parte, Gustavo Gutiérrez, consultado por mí, prefiere hablar de *cambio de acento* y no de un desplazamiento de eje y, aún menos, de cambio de paradigma en teología de la liberación. Pues, según su opinión, se trata de la presencia de los mismos elementos, más o menos acentuados.

⁵⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los Pobres*, ya citado, p. 196 s.; L. BOFF, «Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia» *Servir* (México) 14 (1978), p. 365 s.

Dios y Mamón en la economía global, busca en la Biblia modelos *alternativos anti-idolátricos de vida comunitaria*, como se plantean en distintos momentos del Antiguo Testamento y en las primeras comunidades cristianas. Se trataría de *formas contra-culturales alternativas a la idolatría de Mamón* en los reinos e imperios del Cercano Oriente o Roma. No se trata de copiar ahora servilmente dichos modelos bíblicos, que se dieron en contextos diferentes y muy distintos del nuestro. Se trata empero de inspirarse en ellos para plantear una estrategia múltiple de oposición a la absolutización contemporánea de la riqueza, del capital, del mercado, de la ideología neoliberal⁵⁶.

Duchrow resume esa estrategia pastoral y de política social y cultural, inspirada en la Biblia, en tres puntos: 1) un rotundo no profético a la actual idolatría de Mamón, «no» que desafía a un poder que tiene pretensiones absolutas, posibilitando así una *esperanza* para los sin-poder; 2) la promoción de *micro-alternativas* comunitarias, que operen *de abajo hacia arriba*-como hicieron las comunidades bíblicas-, promoviendo así espacios de libertad y horizontes culturales de una visión nueva, humanizadora y más humana; 3) la creación de *redes* de acción alternativa que operen *desde lo local a lo global* (alianzas ciudadanas e intercomunales, coaliciones interregionales, ONGs, enlace Norte-Sur). En esas tres estrategias, pueden cumplir -según el mismo autor- un

⁵⁶ Ver su ponencia: «Dios o Mamón: economías en conflicto», tenida en la IX Asamblea de la IAMS (Asociación Internacional de Estudios Misionológicos), Buenos Aires, 10-19 de abril 1996. Puede consultarse también su libro: *Alternativen zur kapitalistischen weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden ökonomie*, Mainz, 1994.

papel importante tanto las Iglesias como el diálogo entre religiones y con todos los hombres y mujeres de buena voluntad.

Salta a la vista la convergencia de la segunda estrategia con el neocomunitarismo; así como la de la tercera, con la «internacional de la vida», según la propone Trigo. En cuanto a la primera, reafirma la misión profética de los cristianos.

2.2. La otra cara del círculo hermenéutico

Si realmente se está dando un cambio de eje o de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación, como respuesta a las transformaciones que se han producido en la realidad social y eclesial, sobre todo de los pobres, ello no sólo incidirá en el *punto de partida*, en las *mediaciones analíticas* que emplee, y en la *primera fase de su círculo hermenéutico* teológico, a saber, la de la lectura de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios. También influirá en su *paradigma fundamental* de comprensión teológica, en las *mediaciones conceptuales* y en la *segunda fase de su método*, a saber, la de relectura teológica de la fe a partir de la nueva praxis, con tal que ésta, el horizonte de comprensión que ella implica y las categorizaciones fundamentales que lo tematizan, ya hayan sido previamente iluminadas, discernidas, purificadas y transformadas por la fe y la conversión que ésta supone⁵⁷.

⁵⁷ Ver mi artículo: «Situación de la problemática del método teológico en América Latina. Con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos instrucciones», *Medellín* 20 (1994), 255-283.

Pues, como lo he indicado en otros trabajos, inspirándome tanto en la interpretación que da Michel Corbin de la teología de la *Summa Theologica* como en la teoría del método teológico según Bernard Lonergan⁵⁸, el círculo hermenéutico de la teología de la liberación corresponde, respectivamente, al que se instaura en la teología especulativa tomista entre la fe y la mediación conceptual de la filosofía aristotélica, y al que en toda teología se da entre la fase de la teología mediadora (de la Revelación hacia el presente eclesial, en un determinado contexto cultural e histórico) y la teología mediada (por dicho contexto presente). De ahí que, cuando cambia el contexto histórico, cultural, social y eclesial, se plantea en forma renovada el círculo hermenéutico teológico.

Como lo dice la instrucción *Libertatis Conscientia* Nro. 70, «una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida». Pues bien, el nuevo imaginario cultural alternativo y el neocomunitarismo que le da cuerpo social, constituyen una *nueva experiencia particular*, la cual, además, según lo estimo, está siendo suscitada por la acción del Señor de la historia.

Esa es la razón más profunda para afirmar que, si el comunitarismo es una realidad actual y posible, una experiencia histórica y eclesial particular y una alternativa viable de estrategia histórica, social, cultural y pastoral,

⁵⁸ Me refiero a: M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974; B. LONERGAN, *Method in Theology*, New York, 1972. Sobre ese asunto, ver mi obra, ya citada, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, en especial los tres primeros capítulos.

puede constituirse también en una *alternativa teológica viable*, para recomprender y reexpresar la Revelación y para replantear la praxis histórica, social y pastoral, a partir del nuevo contexto sociocultural y eclesial.

2.3. Algunas pistas alternativas de reflexión teológica y pastoral

Ante todo quiero dejar claro que no propongo alternativas a la teología latinoamericana de la liberación. Por el contrario, inspirándome en Pedro Trigo, relaciono su futuro -y, en general, el de la teología hecha en perspectiva latinoamericana-, con el nuevo imaginario, con la emergencia actual de un nuevo tejido social y cultural entre los pobres, y con el uso de nuevos instrumentos de análisis del mundo de los pobres.

La lectura teológica de dichos nuevos signos de los tiempos a la luz de la Revelación, puede servir de punto de partida y lugar hermenéutico para una relectura teológica renovada de la misma. Según mi parecer, esa reflexión pondrá el acento en ciertos enfoques, entre los cuales, vislumbro al menos los siguientes: una eclesiología de comunión en las diferencias (Pentecostés) y de participación activa y comunitaria del laicado (con ulteriores incidencias en la teología de la gracia y los sacramentos, y en el derecho secundario de la Iglesia), una pneumatología de la creación y la recreación (con consecuencias trinitarias, cristológicas y soteriológicas), una antropología comunitaria del hombre nuevo (con influjos en la teología moral), etc.

Desde ahí se plantean, en la teología pastoral, la promoción de comunidades eclesiales vivas (como ya lo indica

el documento de Santo Domingo, Nro. 54 ss.), una red flexible de comunidades intermedias solidarias de todo tipo (retomando el principio de subsidiaridad, de la doctrina social de la Iglesia), y la activa colaboración de ésta en la conformación de una internacional de la vida. Varias de esas reflexiones teológicas e iniciativas pastorales ya están en curso, pero se trata de fomentarlas, ampliarlas y profundizarlas, poniéndolas al servicio de la nueva evangelización.

Por otro lado, pienso que ambas fases de un círculo hermenéutico teológico que parta de la nueva realidad del comunitarismo, se moverán dentro del *nuevo Paradigma cultural postilustrado*. Éste ha superado y asumido, transformándolos, los paradigmas filosóficos y culturales anteriores, a saber el de la *ontología de la sustancia* y el de la *subjetividad autoconsciente*⁵⁹. Pues conceptos como los de alteridad, diferencia, historia (de salvación), teodramática, comunión, comunidad, diálogo, «nosotros», praxis, amor, *intellectus amoris*, «estado dinámico de estar enamorado», gratuidad, conversión, promoción de la justicia, opción por los pobres, seguimiento, etc. - que son clave en la teología contemporánea, incluida la de la liberación -, son indicios del nuevo paradigma. Pues bien, ellos se ven ahondados y reforzados con los enfoques teológicos mencionados más arriba. Pues corresponden, en el nivel de la reflexión teológica y/o de la acción pastoral, al imaginario cultural y al tejido social

⁵⁹ Sobre el nuevo paradigma cf. M. OLIVETTI, «El problema de la comunidad ética», en J. C. SCANNONE (comp.), *Sabiduría popular símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984; A. GONZÁLEZ, «El significado filosófico de la teología de la liberación», en la obra ya citada: *Cambio social y Pensamiento cristiano en América Latina*.

neocomunitarios, emergentes en la sociedad civil, sobre todo, entre los pobres.

Aún más, dichos enfoques teológico-pastorales no olvidan el conflicto social, aun internacional, y el pecado estructural que se ha agudizado en la sociedad actual neoliberal, cuya expresión histórica es la oposición «includos-excludos». Pero la metanarrativa que les sirve de horizonte y marco de comprensión, no es ya la del conflicto, como en la Ilustración (liberal, positivista o dialéctica) sino la de la paz y la comunión, inspirada en el mensaje, la vida, la convivencia y la praxis cristianas. Así se redescubre la relevancia pública, política, social y cultural de dicha metanarrativa, pero ahora en un ámbito de libertad, participación y respeto de la heterogeneidad y las diferencias, asumiendo y trascendiendo aportes importantes de la Ilustración y la post-Ilustración⁶⁰.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Por consiguiente, según mi opinión, el comunitarismo es una alternativa viable, ante todo, en el orden de la acción pastoral y social, también, en el de la utopía realmente posible y de su imaginario colectivo correspondiente, y, por último, aún en el orden de la transformación histórica, al menos como una fuerza de resistencia activa para que el capitalismo neoliberal no lo homogenice todo, hasta llegar, quizás, a ser la respuesta más adecuada para

⁶⁰ Sobre la nueva metanarrativa que, según mi opinión, concuerda con el paradigma postilustrado, al que aludo más arriba, cf. J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1991.

un sector específico de la macroeconomía, para la estructuración de un nuevo tejido social y para la acción política.

Por todo ello es también un camino para continuar la reflexión teológica y teológico-pastoral en perspectiva latinoamericana y de liberación, tanto en la primera como en la segunda fase del círculo hermenéutico teológico. Aún más, según creo, tales puntos de vista ya han comenzado a rendir sus frutos en la realidad social y eclesial, la acción pastoral y la reflexión teológica. En esos frutos se muestra, para el creyente, la iniciativa de Dios.

7

**LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA
CULTURA EN LAS VÍSPERAS
DEL TERCER MILENIO**

Carlos María Galli

7. LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA CULTURA EN LAS VÍSPERAS DEL TERCER MILENIO

CONTENIDO

1. TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

2. PUEBLO Y CULTURA

- 2.1. Síntesis del magisterio
- 2.2. Desarrollo de la teología
 - 2.2.1. La teología del pueblo
 - 2.2.1.1. Resumen histórico
 - 2.2.1.2. Inteligencia sistemática
 - 2.2. La teología de la cultura
 - 2.2.1. Revisión histórica
 - 2.2.2. Inteligencia sistemática
 - 2.2.2.1. Pueblo y cultura
 - 2.2.2.2. Cultura y religión
 - 2.2.2.3. Liberación y cultura

3. CULTURA LATINOAMERICANA

- 3.1. Cultura(s) e historia(s)
- 3.2. Identidad latinoamericana
 - 3.2.1. Una y múltiple
 - 3.2.2. Tradicional y moderna
 - 3.2.3. Occidental y sureña

4. NUEVA EVANGELIZACIÓN Y POSMODERNIDAD

- 4.1. Nueva evangelización
 - 4.1.1. Tres aproximaciones históricas
 - 4.1.1.1. Nueva evangelización de América Latina
 - 4.1.1.2. Nueva evangelización de Europa
 - 4.1.1.3. Nueva evangelización del mundo
 - 4.1.1.3.1. Realización pastoral del Concilio Vaticano II
 - 4.1.1.3.2. Perspectiva pastoral del Gran Jubileo del 2000
 - 4.1.1.3.3. Nueva etapa en la historia pastoral mundial
 - 4.1.2. Tres explicaciones sistemáticas
 - 4.1.2.1. Las novedades en los componentes de la acción
 - 4.1.2.2. Las novedades en los desafíos de los destinatarios
 - 4.1.2.3. Las novedades en las actitudes de los agentes
 - 4.2. Nueva evangelización de la cultura posmoderna
 - 4.2.1. Cultura de la fe, la religión y la razón
 - 4.2.2. Cultura de la comunión, la integración y el intercambio
 - 4.2.2.1. A nivel latinoamericano
 - 4.2.2.2. A nivel del sur y del norte
 - 4.2.2.3. A nivel universal

Agradezco a la presidencia del CELAM y a los organizadores del seminario la invitación a participar y a exponer sobre *la teología latinoamericana de la cultura hacia el tercer milenio*. Tres factores dificultaron el preparar esta ponencia 1) recibir la invitación a último momento, apenas un mes antes del encuentro, al mismo tiempo que asumía mis tareas como vicedecano de la Facultad de Teología de Buenos Aires; 2) tener que reemplazar a Mons. L. Gera, uno de mis queridos maestros y de los más grandes teólogos latinoamericanos¹, con quien prácticamen-

¹ Es difícil resumir *la teología de Lucio Gera*, argentino, profesor y ex-decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, antiguo miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) y actual perito de su Comisión "Fe y Cultura", miembro de la primera Comisión Teológica Internacional y del Equipo de Reflexión Teológica Pastoral del CELAM, perito en las Conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín y Puebla. Por *cuatro razones*: 1) se trasmite sobre todo por clases y ponencias puestas por escrito en artículos ocasionales que guardan su estilo oral 2) se expresa en un modo de reflexión personal que no acostumbra a explicitar su erudición ni a citar sus fuentes; 3) está presente en los más importantes textos del Magisterio a) latinoamericano y b) argentino del último cuarto de siglo: a) explícitamente en Medellín (1968) y Puebla (1979), e implícitamente en Iglesia y Religiosidad Popular (1976) y los Documentos de Consulta

te no pude encontrarme para preparar en común, quedando este texto bajo mi responsabilidad; 3) la falta de claridad en el enunciado del tema². Previendo estos inconvenientes envié al P. Mífsud un *dossier* con materiales previos ligados a la cuestión³, que podían aportar al tema, y de los cuales él ha fotocopiado y entregado el artículo “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, al que haré referencia parcial-

(1977) y de Trabajo (1978) para Puebla; b) en San Miguel (1969), Iglesia y Comunidad Nacional (1981), El Evangelio y la crisis de civilización (1986) y Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización (1990); 4) se vincula a los principales temas de la Iglesia de América Latina y de Argentina en las últimas décadas, acompañando los signos de los tiempos y los documentos eclesiales, precediéndolos y prosiguiéndolos. Por eso junto a sus cursos universitarios de dogmática y pastoral y a sus innumerables charlas y conferencias, se puede ordenar su pensamiento escrito marcando *cuatro ciclos* que giran alrededor del Vaticano II; Medellín y San Miguel; *Evangelii Nuntiandi* y Puebla; y la Nueva Evangelización. Al final del trabajo completo esta breve referencia agregando una lista con su bibliografía eclesiológica.

² En el fax por el que se me invitaba decía “la elaboración teológica en clave de cultura” y en el programa que se me entrega al llegar leo “la comprensión de la cultura en vísperas del 2000”.

³ A) *Tres breves trabajos*: 1) “El Pueblo de Dios encarnado en la cultura del pueblo. Un aspecto de la eclesiológica de L. Gera” tomado del capítulo V de mi tesis titulado *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiológica latinoamericanas* en *Sedoi* 125 (1994) 50-60; 2) “Identidad cultural y modernización en América Latina” que es la “Introducción” a la obra compilada por L. SCHERZ y C. GALLI titulada *Identidad cultural y modernización*, tomo II del proyecto dirigido por P. HÜNERMANN y J. C. SCANNONE, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*; Paulinas, Buenos Aires, 1992, 7-21; 3) “Religión y razón al final del milenio”, *Criterio* 2175 (1996) 225-227. B) *Dos bibliografías* muy completas sobre “Nueva evangelización” e “Iglesia, modernidad y posmodernidad”. C) *Un artículo eclesiológico* ya editado “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119, que se les ha fotocopiado.

mente, ya que mi tema aquí es la cultura y no el Pueblo de Dios como tal.

Trabajando estos días he podido llegar a *un texto*, aunque no tan completo y penetrante como hubiera deseado. Pido disculpas por lo extenso e incompleto, ya que con más tiempo hubiera salido una versión más sintética y sugestiva. Incorporarme al final no me ha dado tiempo suficiente para pensar los desafíos culturales a la teología pero, ser el último expositor, me ha dado la ventaja de conocer las otras ponencias y así evitar repeticiones y agregar aspectos complementarios. Quiero decir claramente que noto una gran coincidencia con las perspectivas indicadas por G. Gutiérrez, R. Antoncich y J. C. Scannone. El escaso tiempo de preparación se ha ido más en resumir la reflexión pasada y en presentar el *status quaestionis* que en proyectar las líneas de futuro. Esa es la mayor pobreza de este *paper*.

El esquema es el siguiente: una introducción presenta a la "escuela argentina" y caracteriza a la *teología "latinoamericana"* (1); el núcleo teórico presenta *la reflexión teológica en torno al pueblo y la cultura*, no sólo resumiendo el aporte anterior sino también dando perspectivas propias, frutos de años de maduración al preparar mi tesis doctoral (2); en un marco sobre la cultura y la historia en general presento las cuestiones acerca de *la cultura latinoamericana* en particular (3); dejo pendiente el análisis de la eclesiología del Pueblo de Dios y de su relación con los pueblos y sus culturas, tema que no he querido incorporar para no extender más la contribución⁴;

⁴ Remito al artículo recién indicado al final de la nota 3.

(4) y termino comprendiendo la propuesta de la *nueva evangelización* y desarrollando solo dos aportes para *evangelizar la cultura de la modernidad posmoderna*: en favor de la fe, la religión y la razón para dar sentido a la vida de las personas y al servicio de la comunión, la integración y el intercambio de los pueblos.

1. TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Hoy, 30 años después del Concilio, la teología latinoamericana tiene una *gran vitalidad* reflejada en una multitud variada de personas, instituciones, corrientes, etapas, actividades y publicaciones. Supera el objeto de estas "perspectivas" reseñar semejante fenómeno que enriquece el quehacer teológico y pastoral en nuestros pueblos. En los últimos 25 años ha impactado y se desarrollado la *teología de la liberación*, que reconoce en su padre a G. Gutiérrez. En un artículo ya clásico J. C. Scannone ha mostrado la existencia al menos de cuatro líneas en la Teología de la Liberación (TL) que se distinguen según sea su *lugar hermenéutico* la praxis pastoral de la Iglesia, la praxis de grupos revolucionarios, la praxis histórica de los pobres y oprimidos, o la praxis de los pueblos latinoamericanos⁵. La *cuarta corriente* hace teología desde la praxis -creyente, religiosa, cultural, histórica- de nuestros pueblos según una línea de reflexión iniciada en la Argentina en los años 60 y cuyo exponente más conocido es L. Gera. Scannone presenta esta línea, con la

⁵ J. C. SCANNONE, "La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982), 3-40; reproducido en, J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Guadalupe-Cristiandad, Buenos Aires - Madrid, 1987, 21-80.

que se identifica, indicando semejanzas y diferencias con las otras y notando los matices que la caracterizan como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”⁶ y que justifican los nombres que ha recibido: teología del pueblo, teología de la pastoral popular, teología liberadora en lo cultural o simplemente “escuela argentina”. Sin limitarse a un país pero identificada con Argentina⁷ y el Cono Sur, esta línea es menos conocida que otras pero no por ello menos importante y *merece ser considerada dentro de la llamada “teología latinoamericana”*. La llamo *teología argentina del pueblo* pues es “un momento y aporte original”⁸ de nuestra teología aunque no la agota ni representa a todas sus figuras.

Para presentarla hay que ubicarla en el proceso que lleva a la Iglesia argentina en los años 60 a un redescubrimiento de lo popular y a su comprensión del pueblo y del Pueblo de Dios (PD). Scannone distinguió *cuatro niveles*⁹: 1) las realidades socio-históricas, incluyendo la persistencia del catolicismo popular y su revalorización; 2) los aportes a su interpretación dados por las ciencias huma-

⁶ G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979, 377.

⁷ K. LEHMANN, “Problemas metodológicos y hermenéuticos de la Teología de la Liberación”, CTI, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978 42, n. 92: “En el contexto de la eclesiología, valdría la pena tratar también el tema de la ‘religiosidad popular’, que en Argentina ha llevado a una *forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación*”.

⁸ J. C. MACCARONE, “La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?”, *Teología Buenos Aires* 60 (1992) 164.

⁹ J. C. SCANNONE, “Interrelación de la realidad social, pastoral y teología. El caso de ‘pueblo’ y ‘popular’ en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina”, *Medellín* 49 (1987), 3-17; reproducido en J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 244-262.

nas y sociales, especialmente la historia, la sociología - incluso religiosa- y la antropología cultural; 3) las experiencias prácticas de la pastoral popular que desde el Concilio responden a aquellas realidades e incorporan estas interpretaciones; 4) la reflexión teológica que asume, conceptualiza y pretende orientar aquella praxis pastoral. Inspirado en ese esquema Politi investigó en *La teología del Pueblo* (1992) la génesis de esta teología elaborada por los peritos de la COEPAL entre 1966 y 1973 que trazó la búsqueda argentina de una teología latinoamericana centrada en la *opción por el pueblo*¹⁰.

Esa corriente vio al *pueblo* como una categoría central de su praxis y reflexión y a la *pastoral popular* como una perspectiva integradora. Pensó al pueblo -sujeto colectivo histórico, cultural y político- como un lugar teológico en el cual se leen los signos de los tiempos, privilegió la categoría "encarnación" para entender la unión PD-pueblos y nutrió a lo popular "de un concepto estrictamente teológico que asume el Vaticano II para definir a la Iglesia"¹¹. Según el testimonio de Gera "el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría del *Pueblo de Dios* jugó en nosotros no sólo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como la

¹⁰ S. POLITI, "Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana", *Nuevo Mundo* 43 (1992) 11-342. Es la publicación corregida de su disertación de licenciatura que en su primera parte *Contexto histórico, político y eclesial* analiza: 1) El peronismo y lo popular (19-72); 2) El aporte teórico de las Cátedras nacionales de sociología (73-96); 3) El catolicismo y lo popular (97-183); 4) La COEPAL y el documento de San Miguel (185-209). Y en la segunda, *La teología del pueblo* (211-342), estudia sobre todo los *Aspectos teológicos y pastorales* (269-298).

¹¹ J. C. MACCARONE, "La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?", *Teología Buenos Aires* 60 (1992) 165.

inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen Gentium* más el Pueblo de Dios como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia”¹².

Esta línea colaboró a revalorizar pastoral y teológicamente la *religión popular* (RP). En América Latina se dio un interesante círculo hermenéutico entre la noción de PD y la realidad de la piedad popular. Si la RP nos da una *experiencia viva del PD* el concepto PD nos ofrece una *iluminación eclesiológica de la RP*. La Iglesia de AL favoreció esta fecundación recíproca (DP 234) por su “predilección por el pueblo”¹³. Esto ayudó a ser Iglesia en AL y a ser pueblo latinoamericano en el PD, y nos movió a hacer teología tratando de asumir el *sensus fidei fidelium* de nuestro pueblo fiel reflejado en la religiosidad popular católica, decisiva en la relectura situada de la doctrina conciliar del PD. La experiencia de la *peregrinación misionera de Guadalupe a Luján* nos muestra que el pueblo cuanto más pobre y más creyente más contemplativo es, como se nota en este oración que en la voz de un campesino mexicano describe maravillosamente la *communio sanctorum*.

Señor Jesús y Virgen de Guadalupe:
les entrego mis manos para hacer su trabajo,
les entrego mis pies para hacer su camino,
les entrego mis ojos para ver como ustedes ven,
les entrego mi lengua para hablar sus palabras,
les entrego mi mente para que ustedes piensen en mí,

¹² L. GERA, “San Miguel: Una promesa escondida”, *Voces* 17 (1990), 16-20.

¹³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica*, en Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978, 137.

les entrego mi espíritu para que oren en mí.
Sobre todo les entrego mi corazón para que, en mí,
amen a Dios y a todos los hombres.
Les entrego todo mi ser para que crezcan en mí,
para que sean tu, Cristo y Virgencita de Guadalupe,
vivan, trabajen y oren en mí.
Amén.

En mi tesis *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo*¹⁴ traté de mostrar el importante aporte al tema dados por la Iglesia de AL y su incipiente tradición teológica. "Incipiente" porque la autoconciencia eclesial y la experiencia colegial se fortalecen con las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, y porque recién en el posconcilio se difunde la teología latinoamericana en general y su eclesiología en particular, como notó J. Noemi. Me reconozco *heredero* de la reflexión latinoamericana sobre la encarnación del PD en los pueblos, en particular de las grandes líneas de *la teología argentina del pueblo*. En ella nos situamos teólogos y pastoralistas que ya formamos varias generaciones, como en otras corrientes. Gera representa a los fundadores y Scannone a los continuadores, porque es quien mejor continuó el camino emprendido. En su huella nos ubicamos otros, casi en una tercera generación, tratando de recrear sus mejores aportes ante los nuevos signos de los tiempos. La obra de Politi *La teología del Pueblo* ayudó a recapitularla *históricamente* y mi tesis encaró

¹⁴ C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993, en trámite de publicación en dos partes. Hasta el presente he publicado solo el cap. V reservado a AL: "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas" en *Sedoi* 125 (1994) 5-137.

especulativamente el núcleo de la *teología del PD "en" los pueblos*.

Como exponente de la teología católica me apoyo en la fe de la Iglesia con su tradición histórica y su comunión universal en torno a la iglesia de Roma. Como autor latinoamericano trato de ubicarme en el proceso de *la inculturación de la teología* en AL buscando "por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos" (AG 22b). Una teología "católica" debe reflejar lo específico del "*universal católico*"¹⁵ que sintetiza lo universal y lo particular, y por eso debe seguir la "*ley de la encarnación*", siendo universal y por eso particular, como diría Legrand¹⁶, siendo plenamente *teología católica* y así plenamente *teología latinoamericana*.

El adjetivo latinoamericana, e incluso argentina, indica el *horizonte hermenéutico* de una teología que se hace desde la fe de la Iglesia inculturada en AL, nuestro particular horizonte histórico-cultural (AG 22b, EN 63b). El "desde donde" histórico y hermenéutico indica:

- "desde" la situación histórica del pueblo y la interpelación del pobre,
- "desde" la praxis del pueblo, individual-cotidiana y pública-organizada,
- "desde" la cultura del pueblo, o su peculiar estilo de ser, vivir, sentir, pensar y querer,
- "desde" la religiosidad y la espiritualidad de nuestro pueblo pobre, creyente y orante,

¹⁵ P. EYI, "Univers rationnel et universel catholique", en G. GEFFRÉ, *Théologie et choc des cultures*, du Cerf, Paris, 1984, 165 y 172.

¹⁶ H. LEGRAND, "Inverser Babel", *Spiritus* 63 (1970), 329.

- "desde" la fe del Pueblo de Dios inculturada en la cultura y la religiosidad popular.

Este último aspecto lo encuentro formulado en Puebla cuando establece un criterio evangelizador en *la fe del Pueblo de Dios universal y particular*. Por un lado dice que "es la fe de la Iglesia universal que se vive y expresa concretamente en sus comunidades particulares" (DP 373) promoviendo una teología *situada e inculturada*. Por el otro recuerda que es la fe y la teología de la Iglesia *universal y mundial*: "Una comunidad particular concretiza en sí misma la fe de la Iglesia Universal y deja así de ser comunidad privada y aislada; supera su propia particularidad en la fe de la Iglesia total" (373; cf. LC 70). Puebla no sólo nos dio las bases criteriológicas (373-375) e históricas (448, 454) de una tal teología sino que además ejercitó ese *método teológico* que es "una de las características originales del Documento de Puebla"¹⁷. Así dio una primera síntesis de temas cristológicos (171-172, 216), eclesiológicos (221, 232, 238-240) y mariológicos (282-285, 303) entendiendo esos misterios a partir de experiencias típicas de la piedad popular. Un ejemplo es la integración de las nociones eclesiológicas *Pueblo de Dios y Familia de Dios*.

El *pueblo peregrino* se expresa al *peregrinar al santuario*. "Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano

¹⁷ R. FERRARA, "Verdad sobre Cristo y el hombre en el Documento de Puebla", *Sedoi* 39 (1979), 7.

II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor" (DP 232). La *familia eclesial* tiene *sentido de hogar*: "Nuestro pueblo latinoamericano llama al templo *Casa de Dios*, porque intuye que allí se congrega la Iglesia como *Familia de Dios*. Es la misma expresión usada repetidamente por la Biblia y también por el Concilio, para expresar la realidad más profunda e íntima del Pueblo de Dios (Sal 60,8; Dt 32,8; Ef 2,19; Rom 8,29)... Es una visión de la Iglesia que toca hondamente al hombre latinoamericano" (DP 238-239; MD III, 12). Signo de esto son las comunidades de base (CEBs) "donde se hace posible -a nivel de experiencia humana- una intensa vivencia de la realidad de la Iglesia como Familia de Dios" (DP 239).

Puebla presenta bipolarmente a la Iglesia como un *gran-pueblo* con los rasgos públicos e históricos de una Iglesia de multitudes (232-237, 254-267) y a la *pequeña-familia* con las notas vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades (238-250). Reconoce al gran pueblo ante el peligro de pequeños restos elitistas o sectarios y promueve la familiaridad ante el riesgo de muchedumbres masivas y anónimas. Equilibra la *universalidad extensiva* del Pueblo y la *vinculación intensiva* de la Familia. La Iglesia "es un Pueblo universal, destinado a ser 'luz de las naciones' (Is 49,6; Lc 2,32)" (DP 237) y "es hogar donde cada hijo y hermano es también señor" (DP 242).

2. PUEBLO Y CULTURA

2.1. Síntesis del magisterio

Esta síntesis indica brevemente cuatro jalones: el Concilio, Puebla, Juan Pablo II y S. Domingo. Recién con el *Concilio Vaticano II*, en pleno siglo XX y en diálogo con

la modernidad, cuando se cruzan la civilización universal y las culturas particulares, la Iglesia alcanza acabadamente una perspectiva mundial. Por eso es lógico que este Concilio abordara por primera vez tanto la Catolicidad y la Misión de la Iglesia como la cuestión de *la Cultura*¹⁸. En la GS la cultura, realidad tematizada desde la Ilustración, adquiere carta de ciudadanía eclesial desde una antropología teológica abierta a los aportes de la filosofía y las ciencias de la cultura¹⁹ y ubicada en el centro de la relación Iglesia-Mundo. La *novedad* del capítulo se nota siguiendo su origen, estructura y contenido, que no es posible rehacer aquí²⁰.

¹⁸ S. SILVA, "La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*", *Teología y Vida* 30 (1989), 102: "es la primera vez que el tema se trata en un documento conciliar del Magisterio de la Iglesia".

¹⁹ Según CH. MOELLER, "Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución", G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors, t. II, 1968, 251. Éste cap. fue elaborado con la preocupación explícita de conectarlo con la parte doctrinal. Esta intención se advierte en todas las etapas de su redacción, como muestra P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las Culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, (1976), 217, 235, 242.

²⁰ *De culturae progressu rite promovendo* (GS 53-62) tiene una introducción (53) y una estructura tripartita: 1) "De culturae condicionibus in mundo hodierno" (54-56); 2) "De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam" (57-59); 3) "De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa culturam" (60-62). A. DONDEYNE, "L'essor de la culture", en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes II*, US 65, du Cerf, París, 1967, 460; llama a las tres secciones: descriptiva, doctrinal y pastoral; S. SILVA, "La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*", *Teología y Vida* 30 (1989), 110, agrega: "Se reconocen los tres pasos clásicos del método *Ver-Juzgar-Actuar*, método presente en la Constitución GS: al ver corresponde la "Exposición preliminar" (4-10); al Juzgar, la primera parte "La Iglesia y la vocación del hombre" (11-45); al Actuar la segunda parte "Algunos problemas más urgentes" (46-90)".

La introducción es la *clave* de un capítulo ya bastante estudiado²¹, del que me limito a resaltar las afirmaciones más útiles a nuestro objetivo. Conforme al contenido de toda la GS aflora un *concepto antropológico de cultura* que considera al hombre como sujeto (GS 55) ya que mediante el cultivo de su propia naturaleza alcanza su perfección propia o “un nivel verdadera y plenamente humano”(GS 53a). Esta afirmación ontológica es seguida por una vasta *descripción* de las diferentes dimensiones de la actividad cultural (GS 53b). El conjunto de *actividades y obras culturales* incluye las dimensiones personal (cultivo integral de sí mismo), cósmica (cultivo de la naturaleza material), social (cultivo de los vínculos con los otros, desde los familiares a los civiles) y trascendente (cultivo de la esfera de valores espirituales y del vínculo con Dios)²².

Al análisis fenomenológico de la *cultura en general* (y en singular) continúa la presentación del sentido sociológi-

²¹ A. DONDEYNE, “L’essor de la culture”, en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *Vatican II. L’Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes II*, US 65, du Cerf, Paris, 1967, 460-465; P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las Culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, (1976) 217, 235, 242.; H. CARRIER, “Il contributo del Concilio alla cultura”, R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio, Prospettive. Veinticinque anni doppio 1962-87*, II, Citadella, Roma, 1987, 1435-1453.

²² GS 53b: “*Voce ‘cultura’ sensu generali indicantur omnia quibus homo multifarias dotes animi corporisque perpolit atque explicat; ipsum orbem terrarum cognitione et labore in suam potestatem redigere studet; vitam socialem, tam in familia quam in tota consortione civili, progressu morum institutorumque humaniorem reddit; denique magnas experientias spirituales atque appetitiones decursu temporum in operibus suis exprimit, communicat atque conservat, ut ad profectum multorum, quinimmo totius generis humani, inserviant*”.

co y etnológico que abre a la *pluralidad de culturas*²³. El reconocer los aspectos personal, social e histórico del hombre, desarrollados en los caps. I, II y III de la primera parte, lleva a admitir, junto al aspecto personal, las vertientes social e histórica de la cultura, diversificada en culturas de concretos grupos humanos históricamente situados. Esas culturas son *estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes*²⁴. El sujeto de cada cultura es una comunidad humana que constituye un ámbito histórico definido en el que la persona se inserta. Lo propio de cada cultura viene dado por “la manera particular en que el hombre de una comunidad determinada experimenta, forma y expresa su ser en el mundo, es decir, su relación a sí mismo, a la naturaleza, a los otros y a lo sagrado”²⁵. Cada cultura es el *modo particular de realización de lo humano en una comunidad, nación o pueblo*, o sea, “el modo de vida de un pueblo particular”²⁶.

²³ GS 53c: “Inde sequitur culturam humanam aspectum historicum atque sociale necessario prae se ferre, atque vocem ‘cultura’ saepe sensum sociologicum necnon ethnologicum assumere. Hoc autem sensu de culturarum pluralitate sermo fit”.

²⁴ GS 53c: “Ex diverso enim modo utendi rebus, laborem praestandi et sese exprimendi, religionem colendi moresque formandi, statuendi leges et iuridica instituta, augendi scientias et artes atque colendi pulchrum, diversae oriuntur communes vivendi condiciones et diversae formae bonae vitae componendi. Ita ex traditis institutis efficitur patrimonium cuique humanae communitati proprium. Ita etiam constituitur ambitus definitus et historicus, in quem homo cuiusque gentis vel aetatis inseritur, et ex quo bona ad humanum civilemque cultum promovendum haurit”.

²⁵ A. DONDEYNE, “L’essor de la culture”, en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *Vatican II. L’Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes* II, US 65, du Cerf, París, 1967, 464. Esta trama relacional de la cultura reaparece en *Puebla* 386.

²⁶ R. VAN KETS, “El diálogo entre la Iglesia y las culturas contemporáneas, *Concilium* 1, (1965), 139.

El tema de lo universal y lo particular en la cultura vuelve en la sección descriptiva. El Concilio, coherente con el análisis histórico-cultural de la exposición preliminar sobre *la situación del hombre en el mundo actual* (GS 4-10), habla “de nova historiae humanae aetate” (GS 54). Entre las características de la nueva época nota el creciente intercambio entre las culturas. La mirada conciliar comprende al mundo como una *comunidad o familia de pueblos* (GS 29c, 46a) y consigna el fenómeno de un *creciente intercambio (commercía) cultural* entre ellos, que va unificando al mundo (GS 26a, 77a, 84a) y gestando una cultura más universal (GS 9b). Este horizonte de civilización universal y planetaria, debe respetar, expresar y promover tanto la *unidad del género humano* como la *pluralidad de los estilos culturales* o “las particularidades de las diversas culturas” (GS 54). Una auténtica visión planetaria no anula sino que implica y defiende la pluralidad. Pero como el logro del equilibrio es precario la asamblea recoge entre las “antinomias” (GS 56g) de la situación mundial el interrogante acerca del diálogo entre las culturas (GS 56b).

En el posconcilio la relación de la Iglesia con el mundo cultural y social se ha pensado a partir del *horizonte englobante de la evangelización*. La Iglesia, en AL a partir de *Medellín* (1968) y en el mundo entero desde el *Sínodo sobre la Justicia en el mundo* (1971), amplía el concepto de evangelización incluyendo cada vez más la acción por la promoción humana, la justicia y la liberación. Y el tema de la cultura, tratado por GS 53-62, reaparece en el *Sínodo sobre la evangelización del mundo contemporáneo* (1974) por los aportes de obispos africanos y latinoamericanos, es asumido y reformulado por Pablo VI como evangelización de la cultura en *Evangelii Nuntiandi*

nn. 18-20 (1975), e ingresa definitivamente a la vida de la Iglesia latinoamericana en *Puebla* (1979).

La actitud de acercamiento de la Iglesia de AL hacia el pueblo real, creyente y pobre, que comenzó por el lacerante nivel socioeconómico, como se notó en *Medellín*, se ahondó hasta el nivel religioso recuperando las raíces de la cultura popular, retomando la tradición eclesial latinoamericana y contribuyendo a su autoconciencia histórica. *Puebla* testimonia aquel reencuentro y esta autoconciencia²⁷. Ese fenómeno produjo en la conciencia eclesial *efectos de sentido originales*²⁸ de los temas conciliares del Pueblo de Dios, la catolicidad y la cultura. En particular en *Evangelización de la cultura* (DP 385-443)²⁹ al “recibir” el tema conciliar de la *cultura* y la propuesta de *evangelización de la cultura* de EN 20 (385), que allí se convierten en “el englobante decisivo”³⁰. Tal recepción interpretativa produce efectos nuevos: ver en la cultura el horizonte global que “abarca la totalidad de la vida de un pueblo” (387) y asumir su evangelización como la *gran*

²⁷ Para *visiones de conjunto de Puebla*: cf. H. ALESSANDRI, *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires, 1980; L. GERA, “El Documento de Puebla. Una visión de conjunto”, *Sedoi* 52 (1980); J. C. SCANNONE, “Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla”, en *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 39-58.

²⁸ Asumo la óptica hermenéutica de la *historia efectual* (Wirkungsgeschichte) de H. GADAMER, *Verdad y Método, Sigueme*, Salamanca, (1988), 370-377.

²⁹ Este capítulo es “la clave de articulación entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla”, J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 55.

³⁰ S. SILVA, “La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’, *Teología y Vida* 30 (1989), 101; también, H. ALESSANDRI, *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires, 1980, 69-71.

opción pastoral (394-396³¹) para la Iglesia de AL, marco para situar las opciones particulares por los pobres y los jóvenes. Para eso hace un desarrollo antropológico y teológico de la cultura (386-393) que tiene por sujeto a los hombres reunidos “en un pueblo” (386) y a la religión como su zona más profunda (389-390) de forma que “es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos... como fuerza activamente evangelizadora” (396). La noción totalizante de cultura encabeza los otros capítulos referidos a la promoción humana, la liberación, las ideologías y la política. Y al verla como una “realidad histórica y social” (392) genera otro efecto novedoso al interpretar por primera vez nuestro proceso histórico (408-443; 3-14) y reconocer a la religión como factor configurador de nuestra identidad (412-413, 445-446)³². La sección *Iglesia, Fe y Cultura* (DP 397-407³³) formula la relación PD-pueblos sentando el *principio de encarnación* según la analogía cristológica: “La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure así no una identificación sino una estrecha vinculación con ella” (400). Este encuentro entre la fe y la cultura -nivel objetivo- es presentado a partir de la en-

³¹ El título del DP 394-396 es “Opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro”, parte del capítulo que tuvo *la más alta votación de la asamblea* y ningún voto en contra.

³² Este capítulo histórico-cultural es decisivo para dar la *identidad latinoamericana*, que junto con la *identidad cristiana* provista por el trípode doctrinal son características del DP (J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 53 y 57).

³³ Esta sección plantea los principios o criterios doctrinales básicos: el conocimiento y el amor a los pueblos (DP 397-399) y el encuentro de la fe con las culturas por la vía de la encarnación (DP 400-407).

carnación del PD en los pueblos -nivel subjetivo- debido a la identificación de la fe con su sujeto, el PD, y de las culturas con sus sujetos colectivos, los pueblos, excluyendo tanto la confusión monista como la separación dualista. Este proceso por el que el PD “se encarna en ellos y asume sus culturas” es visto como una *asunción redentora de las culturas*, ya que “permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por san Ireneo: ‘Lo que no es asumido no es redimido’” (400). Antes que Puebla el Concilio rescató el lema patrístico en clave misionera: “Los Santos Padres proclamaban constantemente que no está sanado lo que no ha sido asumido por Cristo” (“non esse sanatum quod assumptum a Christo non fuerit”) (AG 3b)³⁴. Por lo que sabemos, sin negar que tal idea aparezca en Ireneo, esta formulación se debe a San Gregorio de Nacianzo, quien dijo: “Lo que no es asumido no es redimido”³⁵. En el decreto *Ad Gentes* la relación entre las iglesias locales y las culturas de los pueblos se mira “ad instar oeconomiae Incarnationis” (AG 22a). Desde que el Hijo de Dios “marchó por los caminos de la verdadera Encarnación” (AG 3b) el *principio de encarnación* es un criterio permanente de valor eclesiológico y pastoral.

Para el DP *el pueblo* (386, 444) es el sujeto concreto de la cultura y la religión. La vinculación y la analogía entre el PD y el pueblo aprovechan la madura reflexión de Pue-

³⁴ En la n. 15 de AG 3 se citan varios textos de Padres entre los que no se encuentra San Ireneo.

³⁵ San Gregorio escribió: “To gar aproslêpton atherapeuton” en *Epist* 101, PG 37, 181, texto sí citado en AG 3 n.15. Tomo el texto de H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Johannes, Einsiedeln, 1978, 219: “Was nicht übernommen wird, wird nicht gerettet”.

bla acerca de la religiosidad *popular* (444-469)³⁶ al afirmar que “la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica” (444) y por eso “en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (450). El DP concibe al pueblo con una postura de síntesis y conciliación entendiendo pueblo en la doble acepción que ha recibido a lo largo de los años y estudios anteriores. La doble dimensión cultural y social *une al pueblo y a los pobres* tanto cuando se dice que la cultura popular es “conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres” (414) como cuando se sostiene que la piedad popular “vvida preferentemente por los ‘pobres y sencillos’ (EN 48) pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas” (447).

Hay que leer en *forma correlativa*³⁷ *Evangelización y religiosidad popular y Opción preferencial por los pobres* (1134-1165)³⁸, donde los Obispos, renovando la “clara y profética *opción preferencial y solidaria por los pobres*” (1134) de *Medellín*, reconocen que “la inmensa mayoría

³⁶ J. ALLIENDE LUCO, “Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión”, en *Puebla: Grandes Temas. I Parte*, Paulinas, Bogotá, 1979, 235-266.

³⁷ Integramos en la *opción pastoral* de la evangelización de la cultura (DP 394) la *opción preferencial* por los pobres (DP 1134). No notamos esta voluntad integradora cuando se pone el “núcleo central” y el “principio interpretativo” del DP en la opción por los pobres, ligando la cuarta parte a la primera y saltando la segunda acerca de la cultura.

³⁸ G. GUTIÉRREZ, “Pobres y Liberación en Puebla”, *Páginas* 4 (1979), 1-32.

de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado" (1135). La predilección de Dios manifestada en la identificación de Jesús con los pobres (1143) motiva "el compromiso evangélico de la Iglesia, (que) como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados" (1141). El DP no los ve sólo como "los primeros destinatarios de la misión" (1142) sino también como sujetos activos en la Iglesia: "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el *potencial evangelizador de los pobres*, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (1147). Puebla reconoce la dignidad de *los pobres en la Iglesia*, pues ella debe ser "auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor" (1158).

El Papa *Juan Pablo II* ha hecho de la cultura un tema central de su Magisterio. Ha desarrollado un concepto antropológico de cultura sostenido en la dignidad del hombre y pensado a partir de su sujeto, tanto individual (la persona) como colectivo (la nación). Ha creado el *Pontificio Consejo para la Cultura* al servicio de la defensa del patrimonio cultural, el diálogo entre las culturas y la evangelización de la(s) cultura(s)³⁹. En sus viajes a AL se

³⁹ Carta del 20/5/1982 y discursos anuales al Pontificio Consejo para la Cultura. Al respecto cf. H. CARRIER, *Evangile et Cultures. De León XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Mediaspaul, París, 1987.

ha reunido con representantes del mundo de la cultura y ha dejado una rica enseñanza sobre el tema⁴⁰. Ha introducido y desarrollado la noción de *inculturación*⁴¹ como una dimensión del misterio de la *encarnación* (CT 53) de la Iglesia en los pueblos y de la introducción de éstos en el PD: “la inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (SA 21). Esta comprensión le ha ayudado a proponer la *nueva evangelización* de la cultura de los pueblos de AL y del mundo (ChL 34-35, 44, 64; RMi 2, 33, 52-54). Por eso formuló el tema de S. Domingo como *Nueva Evangelización, promoción humana y cultura cristiana*.

El concepto *inculturación* evolucionó mucho en el posconcilio, especialmente después del sínodo de 1974. Si en 1979 Juan Pablo II todavía usaba como sinónimos los neologismos “aculturación” e “inculturación” (CT 53a), luego el lenguaje eclesial ha dejado al primero -junto a “endoculturación” y “transculturación”- para designar los contactos e intercambios entre personas y grupos de culturas distintas, prefiriendo el segundo para las relaciones entre *el Evangelio y las culturas*. Éste se carga de un neto contenido teológico derivado del misterio de la Encarnación haciendo de inculturación y encarnación voces intercambiables, pues “la inculturación prolonga a la Encarnación en la historia de los pueblos”⁴². Aunque

⁴⁰ Discursos al mundo de la cultura en Río de Janeiro (1980), Quito (1985), Medellín (1986), Santiago de Chile y Buenos Aires (1987), Montevideo, Santa Cruz y Lima (1988), México (1990).

⁴¹ H. CARRIER, *Evangile et Cultures. De León XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Mediaspaul, París, 1987, 117-205.

⁴² H. CARRIER, *Evangile et Cultures. De León XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Mediaspaul, París, 1987, 151.

no puede tratarlo aquí comprendo la inculturación como misterio de encarnación e intercambio.

La teología posconciliar ha recogido el lenguaje magisterial en una vasta literatura sobre la inculturación⁴³. Indico sólo la *dialéctica entre evangelización e inculturación* porque sin evangelización no hay inculturación y sin inculturación no hay evangelización. "Podría resumirse el proceso de inculturación como una *doble y recíproca apropiación* entre Evangelio y cultura"⁴⁴. Por la "evangelización de la cultura" aquel se encarna en ésta dándole el sentido último de la realidad. Por la "inculturación del Evangelio" la cultura se apropia de aquel y lo reexpresa. Si la evangelización pone el acento en el proceso "descendente" por el que se renueva evangélicamente la cultura la inculturación acentúa el "ascendente" por el que la cultura asume el Evangelio y el Evangelio asume la cultura. Si en la evangelización el Evangelio cuestiona a la cultura en la inculturación la cultura cuestiona a la Iglesia. Este único y doble proceso lo lleva adelante la *iglesia local*, el "sujeto primario"⁴⁵ de la evangelización y la inculturación como "iglesia encar-

⁴³ Aquí indico sólo los trabajos de N. STANDAERT, "L'histoire d'un néologisme. Le terme inculturation dans les documents romains", *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 555-570; A. Do Carmo Cheuiche, "Marco de referencia actual sobre la problemática de la inculturación", *Medellín* 60 (1989) 435-449; Comisión Teológica Internacional, "La foi et l'inculturation", *Documentation Catholique* 1980 (1989) 281-289; Scheurer 1983, 251-259; Torres Queiruga 1983, 471-480.

⁴⁴ A. DO CARMO CHEUICHE, "Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. Proceso y Praxis", en Sociedad Argentina de Teología, *Teología y praxis pastoral*, Paulinas, Buenos Aires, 1988, 136.

⁴⁵ A. ROEST CROLLIUS, "What is so new about Inculturation? A concept and its Implications", *Gregorianum* 59 (1978), 736.

nada en el pueblo"⁴⁶. Su finalidad es realizar *la fe en la cultura* e incorporar *la cultura a la fe*, pues "la síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura sino también de la fe... una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada, no fielmente vivida"⁴⁷.

El Papa comprende a la inculturación como la *encarnación* del Pueblo de Dios en los pueblos y como la *asunción* de los pueblos en el Pueblo de Dios. Ese proceso uno y doble hace que el PD sea "inculturado" y que el pueblo sea "evangelizado", volviéndose de algún modo "cristiano" y "eclesial". "Por la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad" (RM 52c). Rige aquí un *principio de introducción* de los pueblos en el PD, introduciendo su propias formas culturales. La inculturación tiende a "manifestar la propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conformes con las propias tradiciones culturales, con tal de que estén siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe" (RM 53b). Un valor de la inculturación es que, considerando al *hombre bajo una modalidad particular*, particulariza culturalmente a la Iglesia en un pueblo determinado y así refleja necesariamente a la *Iglesia bajo una modalidad particular*. Las diversas tentativas de ser hombre y de ser pueblo se traducen así en diversos modos de ser cristiano y de ser Iglesia. Esto se anuda a la cuestión del componente cul-

⁴⁶ A. ROEST CROLLIUS, "What is so new about Inculturation? A concept and its Implications", *Gregorianum* 59 (1978), 728.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Carta de Constitución del Pontificio Consejo para la Cultura* 20/5/1982, 2. Cf. AAS 74 (1983) 683-688.

tural de las iglesias particulares que no es posible tratar aquí. Una inquietud constante de L. Gera y un tema significativo para seguir pensando hacia el 2000 es *la fisiónomía propia de la Iglesia de A. Latina*.

Habría que completar esta síntesis del Magisterio reciente sobre la cultura con la doctrina de *Santo Domingo* sobre la inculturación⁴⁸. Esa Conferencia dedica un capítulo de su segunda parte al tema (DSD 228-286). Por lo que aquí interesa destacamos sólo algunos elementos: 1) la novedosa expresión *evangelización inculturada* (15, 243, 297, 302) que sintetiza lo visto anteriormente; 2) el fundamento cristológico de la inculturación en los misterios de Navidad, pascua y pentecostés (230, 243, 248, 254); 3) el llamado a la nueva evangelización de la cultura moderna y posmoderna, sobre todo en la gran ciudad (24, 252-262); 4) el nexo entre inculturación y liberación⁴⁹; 5) la exigencia de inculturar a la misma teología (33).

⁴⁸ J. C. SCANNONE, "La inculturación en Santo Domingo", *Stromata* 49 (1993) 29-53; J. ALLIENDE LUCO, *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago de Chile - Buenos Aires, 1993, 268-269 y 274-275.

⁴⁹ DSD 243: "Una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora. *La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos*, en especial de los oprimidos, indefensos y marginados ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado de la sociedad moderna".

2.2. Desarrollo de la teología

Hace tiempo escribí que la originalidad teológica latinoamericana se expresa en que sus dos grandes temas son *liberación y cultura*. En el enunciado de ambos temas late una voluntad de afirmación de *nuestro pueblo* que es, en general, creyente, pobre y mestizo. Sintetizo y prolongo libremente la teología latinoamericana en torno a los temas del pueblo y la cultura, para terminar atendiendo a su reflujo sobre la misma teología de la liberación.

2.2.1. La teología del pueblo

2.2.1.1. Resumen histórico

En otra parte he mostrado el destino de los distintos conceptos *pueblo y Pueblo de Dios en la teología latinoamericana*⁵⁰. La Iglesia latinoamericana en su conjunto ha captado la riqueza del tema conciliar del PD y la eclesiología latinoamericana en sus distintas vertientes ha desplegado algunos de sus significados y valores. En torno a la categoría PD “se está esbozando un capítulo importante del pensamiento teológico latinoamericano”⁵¹. En este proceso jugó un rol importante la recepción latinoamericana de la *actitud conciliar* de apertura al mundo y por tanto al redescubrimiento de nuestro pueblo en

⁵⁰ C. GALLI, “La Recepción Latinoamericana de la Teología Conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996), 96-104.

⁵¹ A. QUIRÓZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1983, 154. Este autor dice que PD es “una de las categorías bíblicas más queridas”; A. QUIRÓZ MAGAÑA, “Eclesiología en la Teología de la Liberación”, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, t. II, Trotta, Madrid, 1990, 263.

todas sus dimensiones, con sus pobreza y sufrimientos, pero también con sus valores y riquezas culturales, sobre todo afectivas y religiosas. Esto permitió a partir de Medellín recuperar el *concepto conciliar* desde nuestras concretas circunstancias. Se dio así una interesante dialéctica histórica por la que, siendo fiel al Concilio, la Iglesia se abre al mundo de AL y gracias al encuentro con su pueblo se comprende mejor como PD, desplegando de un modo original las virtualidades contenidas en ese título bíblico-conciliar.

Puebla enseña la presencia del PD universal en la historia de nuestros pueblos (DP 4, 234, 237, 400) y retoma la eclesiología conciliar dando un relieve especial a la idea del PD peregrino entre nuestros pueblos (DP 232, 254, 267). En ese marco señala hechos que en tiempos de *Medellín* ayudaron a nuestra autoconciencia como *PD universal y encarnado*: "El Concilio aconteció en un momento difícil para *nuestros pueblos* latinoamericanos. Años de problemas, de búsqueda angustiada de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por ensayos de integración latinoamericana, a los que precede la fundación del CELAM (1955). Esto ha preparado el ambiente católico para abrirse con cierta facilidad a una *Iglesia* que también se presenta como *Pueblo*. Pueblo universal que penetra los demás pueblos para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una gran comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar. Medellín divulga la nueva visión antigua como la misma historia bíblica (LG 9)" (DP 233).

Puebla dirá que *Medellín* asimila este título para impulsar un nuevo estilo eclesial más comunitario: "La visión de la Iglesia como Pueblo de Dios aparece además, necesaria para completar el proceso de tránsito acentuado en

Medellín, de un estilo individualista de vivir la fe a la *gran conciencia comunitaria* a que los abrió el Concilio” (DP 235). La dinámica que generó Medellín en la Iglesia de AL acentuará su compromiso con el pueblo y ese sentido comunitario preparando la madurez de Puebla. El proceso eclesial y teológico que va de Medellín a Puebla será clave para la *revalorización teológica y pastoral del PD*.

Puebla expresa la vinculación entre el PD y los pueblos, en la huella del Concilio, *ligando catolicidad a encarnación*: “La Iglesia es un Pueblo universal... no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios por la fe en Jesucristo. Por eso no entra en pugna con ningún otro pueblo y puede encarnarse en todos, para introducir en sus historias el Reino de Dios. Así ‘fomenta y asume, y al asumir, purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno’ (LG 13b)” (DP 237). Esta reinterpretación de la relación Iglesia-Mundo como *encarnación del PD en la historia de los pueblos* no se queda en un enunciado teórico sino que se verifica históricamente. Al referirse al *pasado* dice: “La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la Evangelización de *un pueblo* que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones” (4). Y también en el *presente*: “Después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular. En medio de ese proceso se descubre la presencia de este *otro pueblo* que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales” (234). Esta interpenetración es base de un intercambio: “Y se comienza a apreciar su aporte como factor unificador de nues-

tra cultura, a la que tan ricamente ha fecundado con savia evangélica. La fecundación fue recíproca, logrando la Iglesia encarnarse en nuestros valores originales y desarrollar así nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu” (234).

Pero aquí no podemos detenernos en el estudio del polo *Pueblo de Dios*-fe sino que se nos ha pedido analizar al polo *pueblo-cultura* y a eso nos dedicamos, aunque es imposible evitar algunas reflexiones comparativas en base a la analogía entre ambas realidades. Revisar la literatura acerca del PD nos muestra que la reflexión se ha hecho desde *dos concepciones del pueblo*: como pueblo-clase en el horizonte socio-analítico de la *iglesia popular* y como pueblo-nación en el horizonte histórico-cultural de la *pastoral popular*⁵². Sin contraponer demasiado ambas líneas, porque tienen aspectos comunes, y sin minimizar ingenuamente sus diferencias, porque son distintas; sin limitarlas a sus concepciones sociológicas o filosóficas del pueblo, porque hacen teología, y sin reducir sus aportes a la relación Iglesia-Mundo, porque toman muchos aspectos de la Iglesia; es necesario exponer sus contenidos al entender *la analogía entre el pueblo y el PD*. Scannone, que siguió la relectura inculturada del concepto PD en las experiencias eclesiales de la pastoral popular en la Argentina y de las comunidades de base en el Brasil mostrando ha expuesto *las convergencias y las divergencias de sus ecclesiologías* en la comprensión

⁵² J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, 66-67; Equipo de Teólogos de la CLAR, *¿Qué es el Pueblo?*, *Pastoral Popular*30 (1979), 72-78; L. MALDONADO, *Introducción a la Religiosidad Popular*, Sal Terrae, Santander, 1985, 29-33.

que tienen del pueblo, socio-analítica o histórico-cultural, y en la transposición analógica que hacen a la noción de PD⁵³.

Con respecto a la comprensión filosófica y sociológica del *pueblo* las *coincidencias* son: 1) ambos conceptos son históricos y hacen referencia a la identidad histórica de un sujeto colectivo; 2) su eje articulador lo forman los pobres y oprimidos. Las *divergencias* son: 1) unos, sin negar las oposiciones, privilegian la unidad de la nación en torno a un proyecto de bien común mientras que otros ponen el acento en el conflicto de clases (y etnias) oprimidas con las opresoras por intereses materiales e ideológicos contrarios; 2) para unos el pueblo se constituye por la participación en una misma conciencia colectiva en base a experiencias históricas y a valores comunes mientras que para otros "resulta" de la concientización política y la organización comunitaria. Cada uno alberga un riesgo: populismo o clasismo.

Ambas líneas entienden a la comunidad del *pueblo* como una *realidad histórica* con una identidad en devenir. Esto dificulta una "idea clara y distinta" porque las analogías reales son múltiples en razón de la diversidad de pueblos y de sus variaciones en la historia. Por esta complejidad, que en el límite roza la equivocidad, ciertas corrientes de las ciencias sociales la han tildado de ser no-científica, menos precisa que los conceptos analíticos y proclive a la manipulación ideológica. Además pueblo es una *categoría histórica* que ha variado mucho. L. Boff registró cinco sentidos: filosófico-jurídico clásico;

⁵³ J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 258-262.

antropológico-cultural moderno; político, sea global o sectorial; socio-histórico populista; y socio-analítico. Este último ve al pueblo como "resultado" y así lo constituye en una "categoría realmente sociológica"⁵⁴. La idea moderna de pueblo tiene una larga historia en la modernidad, en la que al menos se distinguen tres sentidos dentro de tres contextos diferenciados: el *político* de la revolución francesa, el *cultural* del movimiento romántico y el *social* de las luchas sociales y nacionales⁵⁵. Tal polisemia no lleva de sí a sentidos excluyentes sino que pueden ser complementarios.

El pueblo es una *unidad de muchos* que se realiza por muchos factores. Por eso integro los distintos sentidos históricos como *dimensiones* de esa realidad única y plural en la que se da lo político-institucional, lo histórico-cultural y lo socio-económico. La dimensión política alude al *pueblo de ciudadanos* que es la fuente de la soberanía del Estado, se estructura en un régimen republicano y democrático e incluye la dialéctica entre el pueblo y el Estado. La dimensión cultural lo considera a partir del *espíritu del pueblo* -idiosincracia, estilo, carácter o genio- que configura su identidad previa a toda organización y que surge de compartir un bien cultural común. Tal concepción incluye el momento político porque "el pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determina-

⁵⁴ L. BOFF, ... *Y la Iglesia se hizo Pueblo. 'Eclesiogénesis': La Iglesia que nace de la fe del Pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1986, 57. Se sabe que la categoría "resultado" tiene para Boff un lugar central aun en eclesiología.

⁵⁵ G. AMENGUAL, "Sobre la noción de Pueblo", *Sistema* 48 (1982), 87-103.

da voluntad o decisión política”⁵⁶. La dimensión socioeconómica se acentuó en los últimos siglos. Con la revolución industrial, la cuestión social y la clase obrera emerge el pueblo real oculto detrás de la ciudadanía burguesa entendido como *masas populares* o incluso, en el marxismo, como bloque social de los oprimidos. Con el movimiento anticolonial, la emergencia de los pueblos pobres y las luchas de liberación nacional la noción se desliza a las *mayorías nacionales y populares*. Entonces se privilegia la lucha nación-imperio ante la contradicción burguesía-proletariado superando el esquema marxista, insertando al pueblo-clase en la causa del pueblo-nación y destacando lo nacional sobre lo sectorial.

En perspectiva eclesiológica sólo podemos observar aquí que, según la dimensión que se destaque, se condicionará positiva o negativamente el *presupuesto racional* que se presta para que la luz propia de la fe elabore teológicamente el término “Pueblo de Dios”. Pensar al PD “desde el pueblo” significa no sólo reconocer su sentido global como unidad de muchos sino consignar en cada dimensión las *semejanzas y desemejanzas* correspondientes. Esto implica destacar los valores *positivos* de la analogía e indicar las reducciones *negativas* de las que es objeto el concepto PD, porque no siempre se depuran bien las analogías. Se suelen señalar dos reducciones correlativas a las dimensiones políticas y sociales del pueblo: la de una “iglesia democrática” en algunos autores de la contestación europea y la de una “iglesia popular” en otros de la liberación latinoamericana. Desde las

⁵⁶ L. GERA, “Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia”, en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá 1977, 266.

tres dimensiones del pueblo se puede considerar otro peligro posible en el enfoque cultural. Entonces hay que advertir los riesgos de reducción política a una *iglesia democrática*, de reducción cultural a una *iglesia nacional* y de reducción socioeconómica a una *iglesia clasista*. El término *iglesia popular*, que normalmente designa una iglesia de clase, puede usarse diversamente según se mire al pueblo desde uno de los tres factores mencionados. Al no poder desplegar aquí esas analogías remito a los trabajos en los que lo hice analítica⁵⁷ o sintéticamente⁵⁸.

2.2.1.2. Inteligencia sistemática

El pueblo es una *comunidad de hombres* y como tal una cierta unidad de muchos que *conjuga multiplicidad y unidad*. La relación entre la persona y el pueblo, forma particular del binomio individuo-sociedad, es una expresión del problema más general de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple. Ambos binomios se cruzan ya que la persona puede ser concebida como un uno y la sociedad como un múltiple, pero también el pueblo puede ser entendido como una unidad que reúne una multitud de individuos. Gera, en la mejor tradición tomista, dice que en el pueblo se unen la dimensión de la *pluralidad*, que pertenece a la cantidad y a la materia, y la *unidad* que

⁵⁷ C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993, 291-305.

⁵⁸ Antes (en una reunión del CELAM de 1989) cf. C. GALLI, "La Iglesia como Pueblo de Dios", en *Eclesiología. Tendencias Actuales*, Documentos CELAM 117, Bogotá, 1990, 110-112; ahora cf. C. GALLI, 1996, 100-104.

hace a la calidad y a la forma. El pueblo es un modo de relación por el cual “muchos” son como “uno”⁵⁹. Una “forma común” realiza una cierta *unidad de orden* (unitas ordinis) entre “muchas” personas de “un” pueblo. La multitud de personas es su causa material y la unidad de orden es el elemento formal⁶⁰. El pueblo es “una multitud de hombres comprendidos bajo cierto orden”⁶¹. La unidad de la multitud es lo formal del pueblo⁶². Es una unidad de orden como la *forma de una multitud ordenada* (forma multitudinis ordinatae) en la medida en que una misma forma inhiere en muchos⁶³.

Un pueblo, como unidad de muchos, es una cierta *totalidad*. Santo Tomás asumió la doctrina aristotélica según la cual una comunidad es como un todo y los ciudadanos son como las partes⁶⁴. Esta totalidad social

⁵⁹ ST I, 11, 3: “*Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum*”.

⁶⁰ B. D. DE LA SOUJEOLE, “Société et ‘comunion’ chez Saint Thomas d’Aquin. Étude d’ecclésiologie”, *Revue Thomiste* 90 (1990), 591.

⁶¹ ST I, 31, 1 ad 2um: “*nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius: populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*” (I-II, 17, 4; III, 8, 1, ad 2um).

⁶² ST II-II, 42, 2: “*...unitati multitudinis, idest populi, civitatis vel regni*”.

⁶³ ST I, 39, 3: “*In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari: non autem si sind adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt ‘collegium vel exercitus aut populus’: dicimus tamen quod plures homines sunt ‘collegiat’*”.

⁶⁴ ST II-II, 58, 5: “*Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius*”

se unifica como pueblo al tener el mismo *bien común*⁶⁵. El mismo fin querido en común ordena y unifica a los individuos en un pueblo. Éste es un *todo de orden* en el que cada parte tiene su autonomía y concurre al bien de todos. Lo que caracteriza al pueblo no es una mera suma de sus partes sino un principio formal que les unifica y totaliza. El todo es lo determinante y las partes son para el todo como la materia para la forma.

La reflexión precedente sobre el pueblo como "totalidad" nos lleva a considerarlo como una *persona global o sujeto colectivo*. Las ideas de unidad, comunidad y totalidad indican que el pueblo es "un cierto conjunto que se concluye en sí, que se completa y totaliza, vale decir, que resulta ser 'un' todo, 'un sujeto' que se autosustenta en sí mismo y se autodetermina. Es una *persona moral o social*"⁶⁶. También Maritain aplica las nociones de "personalidad moral" o "sujeto colectivo" al pueblo "porque es un conjunto de personas individuales reales y porque su unidad en cuanto todo social deriva de una común voluntad de vivir juntos que tiene su origen en esas personas individuales reales"⁶⁷. El Pueblo es un auténtico *nosotros*.

El *nosotros-pueblo* no debe interpretarse como un *super-yo colectivo* ni trascendental ni absoluto, una esencia supraindividual o una hipóstasis suprapersonal, una entidad orgánica y ontológica, una totalización lógico-real que deviene en un poder totalitario. El holismo concibe al pueblo como una unidad homogénea; absolutiza los elementos

⁶⁵ ST I-II, 105, 2: "*Populus est coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communionem sociatus*".

⁶⁶ L. GERA, "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá 1977, 265.

⁶⁷ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid, 1983, 30 n. 1.

armónicos desconociendo disidencias; salva la unanimidad y la uniformidad del "alma popular" suprimiendo la heterogeneidad. En la dialéctica individualidad-colectividad, cuando se niega al polo individual, el polo colectivo termina por convertirse en aquello mismo que niega, en el individuo único y absoluto del líder que encarna peligrosamente el espíritu del pueblo.

Un pueblo es un sujeto colectivo o una comunidad de sujetos que se reúnen en una *conciencia colectiva* (EN 18, DP 387, MDi 25b) al compartir las mismas experiencias, creencias, ideas, mentalidades, aspiraciones y valores. Indica la confluencia de conciencias personales en los mismos bienes o valores *poseídos en común como objetos o fines colectivos*. Hay que cuidarse de hipostasiar esta "conciencia colectiva" como si fuera "una mentalidad totalizante que absorbe la conciencia de las personas"⁶⁸. Pero hay que afirmar *la personalidad o subjetividad social del pueblo* no sólo ante los peligros cruzados del individualismo o del colectivismo modernos sino también ante una cierta postmodernidad, casi premoderna o antimoderna, que declama el *ocaso del sujeto* junto con la "muerte del hombre", radicalizando la polémica entre el humanismo (individualista existencialista y colectivista marxista) y el antihumanismo estructuralista⁶⁹. Inmerso en un conjunto de estructuras y sometido a un manojito de fuerzas el sujeto se vuelve objeto: ya no es el personaje que domina la escena sino que "es la escena la que se

⁶⁸ H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, 84. En las páginas 83-86 de su *Lexique de la culture*, Carrier analiza esta expresión.

⁶⁹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander, 1983, 17-18 y 204-207.

ha vuelto protagonista”⁷⁰. Una cultura que descrea de todo “meta-relato histórico” y que *fragmenta a todo “actor social”* terminando reduciendo a insignificancia las nociones clásicas de persona y pueblo.

El pueblo es una *comunidad de historia, cultura y destino*. Muchas personas forman un pueblo, en el seno de una experiencia histórica, al participar un mismo *éthos* cultural y al compartir una misma voluntad de convivencia, capaz de proyectar un destino común. Para la escuela argentina el pueblo ha de ser visto como el sujeto de una historia, una cultura y un destino. Este *sujeto colectivo* es, principalmente, un *sujeto histórico y cultural* que “porta” un peculiar modo de ser que se realiza históricamente desde un pasado y hacia un futuro. Por eso Gera liga los temas de pueblo, conciencia, identidad y cultura. Sujeto de la cultura es el hombre pero no tomado en general sino “los hombres reunidos en un pueblo”⁷¹. Por eso “el *pueblo* es el sujeto de la cultura”⁷². La cultura son los hombres reunidos en un pueblo como sujeto de una conciencia común. Al participar de la misma cultura unos hombres se autoidentifican como miembros del mismo pueblo. Por eso la cultura consiste en la autoidentificación que un pueblo hace de sí *como un sujeto colectivo particular*, diferente de otros pueblos. De

⁷⁰ H. MANDRIONI, “Prolegómenos para una antropología filosófica en la época actual”, en Sociedad Argentina de Filosofía, *IV Congreso Nacional de Filosofía. Actas*, t. I, Córdoba, 1991, 37.

⁷¹ L. GERA, “El Documento de Puebla. Una visión de conjunto”, *Sedoi* 52 (1980), 46; cf. Del mismo autor “El Hombre y su cultura en Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II”, *Sedoi* 63 (1982), 5-26; “Religión y Cultura. El diálogo del Cristianismo con la Cultura Moderna”, *Sedoi* 86/87 (1985), 16-21.

⁷² L. GERA, “Evangelización de la Cultura”, *Sedoi* 40 (1979), 18.

esta forma "pueblo" y "cultura" se vuelven sinónimos de *identidad* colectiva. También "nación" y "nacionalidad" pueden expresar la misma idea, en el sentido de "una *unidad moral nacional*"⁷³, desprovista de un *pathos* nacionalista.

La teología del pueblo ve a los pobres como *el corazón del pueblo*. El nexo semántico, histórico y ontológico que liga los dos significados del pueblo -comunidad histórica, cultural y política por un lado, y conjunto de los sectores mayoritarios pobres por otro- nos lleva a afirmar que el pueblo como *gran sujeto colectivo* integra explícita y preferentemente a los pobres como *sujeto popular privilegiado*. Los humildes, predispuestos a la actitud ética de vivir "con más intensidad la comunión en un pueblo"⁷⁴, son un sujeto social destacado, más allá de su efectiva organización comunitaria e histórica. La misma cultura popular, lo que es "común" a un pueblo, se manifiesta de un modo más transparente en los pobres que sólo son "Juan Pueblo". Tal predilección por el pobre, que según G. Gutiérrez tiene por fundamento el amor preferencial de Dios, es común a las distintas corrientes teológicas de AL y no procede de un factor sociológico sino teológico y ético⁷⁵. Por eso ser "pueblo" indica no sólo un hecho sino que define *un valor que ha de ser vivido por todos*.

⁷³ Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona, 1965, 105 n. 11.

⁷⁴ L. GERA, "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá 1977, 269.

⁷⁵ L. GERA, "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá 1977, 269; L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1979, 63.

En resumen vemos al pueblo como una realidad pluridimensional a partir de *tres ejes*: cultural, político y social. Con Gera y Scannone afirmamos que el pueblo es una comunidad de hombres congregados por diversos aspectos pero sobre todo por la misma cultura. Es una *comunidad básicamente cultural* que concreta su unidad en una determinada voluntad *política* de convivencia y en la realización de un mismo bien común y en cuyo seno, por la diferenciación *socioeconómica*, se destacan de un modo preferente la multitud de los pobres.

Esta triple dimensión se puede resumir en las expresiones simbólicas "espíritu del pueblo" (cultural), "soberanía popular" (política) y "pueblo pobre" (social).

Pero también se puede decir con el *lenguaje bíblico*: si es claro que *laós* se reserva para designar al pueblo santo de Dios, traduciendo el hebreo "àm Yahvéh", *ethnós* y su plural "ethné", se refieren a las naciones paganas, "goy" o "goyim", designando su posición ante el PD: separados en el AT e integrados en el NT porque Cristo ha reunido a judíos y gentiles. Esa palabra puede ser asumida para evocar la *dimensión cultural* de un pueblo porque "ethnós" viene de "éthos"⁷⁶ que significa costumbre y carácter. Un pueblo es un tejido ético-cultural con valores y hábitos compartidos, cuya cultura es su morada espiritual. La *dimensión política* es iluminada con dos palabras: *dêmos* indica el carácter público o político del pueblo, especialmente en la reunión de la "asamblea del pueblo" y *polis* indica la ciudad, el estado, la comunidad política - "politês" es el ciudadano que tiene "politeia". Ambas voces nos muestran que el

⁷⁶ P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las Culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, (1976), 97.

pueblo es una comunidad política, pública y ciudadana. La última palabra designa a la "gente común del pueblo" y nos sirve para la *dimensión socio-económica*. *Ochlos* significa gente, gentío, masa, multitud, muchedumbre, plebe, populacho. En el NT designa a "la *multitud* desorganizada de la gente"⁷⁷, sin ninguna cualidad especial, ignorante de la Ley, despreciada por los dirigentes, a quien Jesús se dirige y seduce. Los sinópticos unen "laós" y "óchlos" (Lc 7,24; 8,42; Mt 27,24) o usan "laós" sólo para decir lo mismo que "óchlos" (Lc 1,10; 7,1; 20,1.9): la gente del pueblo, el pueblo común. Algunos autores⁷⁸ han usado esta terminología bíblica para diferenciar el doble significado de pueblo de la TL: como "éthnos", "populus" o "pueblo-nación" en sentido *cultural* y como "óchlos", "plebs" o "masa popular" en sentido *social*. Nos parece que también se pueden asimilar los términos "demos" y "polis" con el sentido de "asamblea popular" y "pueblo ciudadano", integrado el matiz *político*. La riqueza del lenguaje bíblico confirma así la pluridimensionalidad del pueblo.

2.2. La teología de la cultura

2.2.1. Revisión histórica

1. El tema de la *cultura* ingresó definitivamente en la teología latinoamericana a partir de la relectura situada de EN 18-20 y 61-65. Pero su entrada no fue pacífica sino

⁷⁷ H. BIETENHARD, "Pueblo", en L. COENEN - E. BEYREITHER - H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. III, Sígueme, Salamanca, 1983, 446.

⁷⁸ G. AMENGUAL, "Sobre la noción de Pueblo", *Sistema* 48 (1982), 100; L. Maldonado, *Introducción a la Religiosidad Popular*, Sal Terrae, Santander, 1985, 29-33.

polémica con ocasión del *Documento de Consulta para Puebla (DCP)*⁷⁹ que presentaba al Pueblo de Dios, siguiendo a EN 13-16, en su doble condición de evangelizado y evangelizador. Al considerar a la Iglesia “evangelizadora” el tema de los pueblos y las culturas aparecía en un doble registro, teórico e histórico. *Teológicamente*, si el gran agente de la evangelización, animado por el Espíritu, es el Pueblo de Dios (620-625 siguiendo a LG 17, AG 35, EN 59), su destinatario es la humanidad entendida como comunidad de pueblos definidos por sus culturas (630-637 siguiendo a EN 19-20). El agente y los destinatarios no se identifican sino que se unen por “encarnación”⁸⁰. *Históricamente*, la evangelización, que es siempre “desde Dios” también se hace “desde el hombre” (641), o sea, desde la cultura y las culturas (642), desde las “semillas del Verbo” de los pueblos no cristianos (643) y desde los “frutos del Evange-

⁷⁹ Citamos al *Documento de Consulta para Puebla* (1978) bajo la sigla DCP y con el número de cada párrafo. He expuesto la visión eclesiológica y pastoral de este documento en C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiológica actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993, en trámite de publicación en dos partes. Hasta el presente he publicado solo el cap. V reservado a AL: “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiológica latinoamericanas” en *Sedoi* 125 (1994), 36-39.

⁸⁰ DCP 639: “Pero el PD está en relación con los pueblos civiles; toma a sus miembros de esos pueblos, sin arrancarlos de los mismos. De este modo el Pueblo de Dios se encarna en los pueblos. Los hombres de un pueblo, que se incorporan al PD, reúnen en sí una doble pertenencia y lealtad. De aquí no se sigue que PD y pueblo civil se confundan pero sí se establecen, entre uno y otro, lazos de orden antropológico y teológico; porque los hombres incorporados al PD, no son abstraídos de la tierra, ni de su propio pueblo y siguen siendo sujetos de aquellas situaciones y problemas histórico-culturales, que vive ese pueblo; situaciones y problemas que ahora, como creyentes, han de mirar y resolver desde la luz de la fe cristiana”.

lio" de los pueblos cristianos (644). El documento llamaba a evangelizar desde nuestro pueblo latinoamericano "cristiano y eclesial" (684) uniendo la *opción por los pobres* y la *piedad popular* (654, 678) en una *evangelización de la cultura para una nueva civilización*⁸¹. Algunas reacciones temieron que el planteo cultural desplazara al tema social de la liberación de los pobres⁸². Si la doctrina de Puebla y S. Domingo no avaló esos temores y, por el contrario, dio un mayor marco antropológico-social que radicalizó, totalizó y reforzó la opción por los pobres, sin embargo se han dado en los 80 apropiaciones del tema cultural por grupos tradicionalistas de Argentina y Perú que los confirmaron.

Por mi parte sostengo que hay que *superar*, en el horizonte eclesiológico y evangelizador, una *falsa alternati-*

⁸¹ La propuesta de evangelizar la cultura de nuestros pueblos cristianos para construir una nueva civilización en AL fue muy criticada (C. Boff, "A Ilusão de uma Nova Cristianidade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 5-17; J. COMBLIN, "Evangelización de la Cultura en América Latina", *Puebla* 2 (1978), 91-110; ZEVALLOS 1978, 110-115) y defendida (A. METHOL FERRÉ, *Puebla: Proceso y Tensiones*, Documenta, Buenos Aires, 1979).

⁸² "Si el gran desafío a la fe en AL es la ideología secularista y no el hecho brutal de la explotación de los pobres del continente, el Dios providente ocupará el lugar que el Dios que libera, que el Dios de los pobres tenía en Medellín; *la religiosidad popular... cumplirá el papel que tenía la pobreza; la cultura tendrá el sitio de la liberación*; el pueblo, formado por todos aquellos que gestan una misma cultura, se hallará en el lugar que ocupaban las clases populares explotadas; el pueblo considerado en su pobreza material, será reemplazado por el pueblo rico espiritualmente", decía G. GUTIÉRREZ, "Sobre el Documento de consulta para Puebla", en I. ELLACURÍA Y OTROS, *Cruz y Resurrección: Presencia y anuncio de una Iglesia Nueva*, Servir, México, 1978, 3-45; haciendo una crítica tal vez muy fuerte pero alertando a un peligro potencial.

va que ha llevado a algunos a rechazar la temática cultural como si fuera una distracción de la cuestión social y a otros a analizar la cultura prescindiendo de sus componentes sociales. En el plano pastoral se ha presentado esta dicotomía llamando a comprometerse unilateralmente en la evangelización de la cultura o en la opción por los pobres. Como en otras polémicas -como aquella que ha enfrentado a la doctrina social de la Iglesia y a la teología de la liberación- las alternativas excluyentes dividen y no hacen justicia al camino de nuestra Iglesia que ha visto desde el Concilio su servicio al pueblo de nuestro Continente, creyente y pobre, con un *enfoque global e integrador*. Por eso afirmo con claridad las proyecciones sociales y estructurales del *éthos* cultural y las raíces religiosas, éticas y culturales de los problemas sociales, económicos y políticos. El fundamento de la unidad profunda de esas dimensiones es *la verdad del hombre*, ser cultural y social, centrada en "la dignidad trascendente de la persona humana" (CA 44).

2. También la discusión en torno a la *cultura cristiana* ingresó con aquel *Documento de Consulta para Puebla* casi 15 años antes que apareciera el título de la IV Conferencia de 1992. Ese texto, al recibir la propuesta de EN 20, planteaba la "cultura cristiana" como *fruto del encuentro* del PD con las culturas de los pueblos. Desde el *polo eclesial* la cultura cristiana surge por "las huellas luminosas de Cristo en un pueblo" (220), que puede tomar formas distintas según las diversas encarnaciones culturales del cristianismo⁸³. Desde el *polo cultural* la

⁸³ DCP 218: "la Iglesia no puede ser indiferente a los pueblos ni a sus culturas. Ella misma es PD y en su vida genera, en el seno de todos los pueblos, 'cultura cristiana'. Puede haber muchos modos y formas de cultura cristiana, según las épocas y los pueblos. No hay arquetipos

cultura cristiana surge cuando una cultura es fecundada por valores evangélicos⁸⁴. Para no ser mal comprendido afirmaba la diversidad de culturas (630, 643), la pluralidad de posibles culturas cristianas (219; 220, 309, 643) y la trascendencia e inmanencia de la fe respecto de sus encarnaciones, porque “ninguna forma de cultura cristiana se confunde con la Iglesia, pero no hay Iglesia en la historia que no genere formas de cultura cristiana” (222; 640, 903). El texto *no promovía ninguna “cristiandad” y se refería con cuidado a la “cultura cristiana”* porque “la Iglesia, con su misión evangelizadora, no tiene por finalidad engendrar cultura, pero sí ‘renovar con espíritu cristiano la cultura y las culturas’” (905).

A pesar de estas salvedades la *confusión entre cultura cristiana y cristiandad* emergió en el pre-Puebla con varias reacciones adversas al DCP, parcialmente continuadas con posterioridad a la III Conferencia. La crítica reacción de C. Boff⁸⁵ fue, a nuestro juicio, la responsable principal de aquella confusión. Reconociendo que la voz “cristiandad” *nunca es pronunciada* en el texto⁸⁶, sostiene que la propuesta

fijos al respecto. Es grave error creer que las *formas históricas particulares* en que se incultura la fe cristiana pueden ser aptas para cualquier tiempo, lugar y pueblo. Por el contrario, en cada pueblo se recrean en función de sus necesidades, retos y respuestas”.

⁸⁴ “Cuando una cultura acoge en sí los valores evangélicos de la fe, ésta queda encarnada en aquella y aquel la entra a configurarse como *cultura cristiana*. ‘Cristiana’ en el sentido de que queda determinada por los valores específicamente cristianos y evangélicos” (DCP 640).

⁸⁵ C. BOFF, “A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 5-17.

⁸⁶ C. BOFF, “A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 7.

central del DCP es promover una nueva civilización o una nueva cultura cristiana en AL, que él llama "nueva cristiandad", "ideal de cristiandad" o "proyecto de cristiandad"⁸⁷. Más tarde, ya en el horizonte del *Documento de Trabajo para Puebla*, la tildará de "cristiandad tropical" y de "neocristiandad"⁸⁸. No es posible exponer, comentar y criticar a fondo el denso pensamiento de C. Boff en este punto⁸⁹.

⁸⁷ C. BOFF, "A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 6, 7, 10. Así interpreta las expresiones del DCP "nueva cultura (cristiana)" (218-220; 640, 903), "nueva civilización (cristiana)" (212, 222, 310, 316), "nueva sociedad" (737, 234-237; 316), "nuevo orden" (919, 948).

⁸⁸ C. Boff, "Evangelição e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979), 422, 425.

⁸⁹ Pensamiento articulado en base a la *primacía de lo social sobre lo cultural* (C. BOFF, "A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 8, 15; C. BOFF, "Evangelição e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979), 429) que no sólo le lleva a calificar al DCP de teóricamente "idealista" y prácticamente "voluntarista" (C. BOFF, "A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 8-9) sino que, dando la prioridad real a la "sociedad", relega a la "cultura" a la función de mera *ideología* o *superestructura* que sólo da a la sociedad su auto-imagen, auto-conciencia y auto-representación (C. BOFF, "Evangelição e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979), 421). Creyendo que la secularización es un proceso inevitable y que la Iglesia pierde el monopolio ideológico o cultural (C. BOFF, "A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 12; C. BOFF, "Evangelição e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979), 424), convencido que el cristianismo es más una cuestión de "sociedad" que de "cultura" (C. BOFF, "Evangelição e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979), 426), y persuadido de que la misión de la Iglesia se debe situar ante todo en el plano "real" de lo socio-económico-político más que en el plano ideológico de lo cultural (C. BOFF, "A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 15), el brasileño cree que la práctica

Lo he recordado como ejemplo de una *reacción muy crítica* contra la entrada del *tema cultural* que hizo el DCP, siguiendo a GS, OA y EN, en la pastoral y en la teología de AL en la década de los 70. Al anterior temor de que sirva como pretexto para ocultar los conflictos y los compromisos sociales se añaden ahora la descalificación de la "cultura" considerada una superestructura idealista y voluntarista desde una determinada teoría de la sociedad y la deliberada identificación de cualquier planteo acerca de la "cultura cristiana" contra la (supuesta) subrepticia intención de retornar a un régimen de cristiandad. Duele ver que durante años la polémica se nutrió de ese malentendido y se produjo un desencuentro post-Puebla por culpa de distintas responsabilidades. Aun en 1992 se dijo que la preparación a Puebla fue para "reemplazar el lenguaje de la liberación por el lenguaje de la cultura"⁹⁰ y presentar como *alternativa* "la versión cultural de la teología de la liberación"⁹¹.

ético-social de la evangelización liberadora de las comunidades en diáspora realiza más la identidad cristiana que cualquier propuesta de "cristiandad" (C. BOFF, "A Ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978), 17) a la hora de buscar "la encarnación concreta del Evangelio a escala social" (C. BOFF, "Evangelizão e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979), 434).

⁹⁰ J. COMBLIN, "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a santo Domingo" en J. COMBLIN - J. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 34.

⁹¹ J. COMBLIN, "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a santo Domingo" en J. COMBLIN - J. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 52, y dice que eso llevó a que en la Iglesia de AL en los 80 se diera "cierta inflación del discurso sobre cultura, inculturación y evangelización de la cultura". Inmediatamente introduce matices en su planteo, rescata parcialmente las figuras de Gera y Scannone porque pensaban en "una cultura popular supuestamente liberadora", reconoce que el tema había aparecido en la problemática de la religiosidad popular, observa que

Considero que juicios de ese tipo dañan a las personas y resienten el diálogo teológico. Y porque en este encuentro he sido invitado como representativo de "la escuela argentina" que introdujo los temas de cultura y religiosidad popular en el post Medellín y en el pre-Puebla, quiero dar testimonio de que, al menos Gera y la teología del pueblo, *introdujeron el tema de la cultura entre 1966 y 1976* por varias razones. Mi reconstrucción personal, tal vez incompleta, puede dar cuenta al menos de *siete importantes motivos*.

1) ser fiel al objetivo pastoral y misionero del Concilio, expresado también por AG, que veía como destinatarios del Evangelio no sólo en los individuos sino también a los pueblos;

2) reelaborar de modo situado la relación entre la Iglesia y el mundo bajo los términos Pueblo de Dios - pueblos/culturas, dando la primacía a los sujetos sobre los objetos y manteniendo el clásico lenguaje eclesial de *la evangelización de los pueblos*;

3) cumplir la apertura conciliar al "mundo" tratado de conocer y amar al concreto "pueblo" de nuestro "mundo" argentino, que tiene sus raíces no sólo en la historia indígena y criolla sino también en la inmigrante, puesto que muchos argentinos "venimos de los barcos";

4) redescubrir y revalorizar la "piedad popular" (EN 48) del pueblo sencillo junto con toda su vida, cultura y lu-

la nueva evangelización debe penetrar en la cultura y opina que la inculturación no ha pasado de ser todavía un discurso teórico.

cha en un momento histórico denominado *la hora de los pueblos*;

5) tomar en serio el discernimiento que Pablo VI hacía en la OA 7-12 (1971) acerca del cambio global de civilización y de los nuevos desafíos culturales de las grandes ciudades;

6) asimilar, comprender y difundir la propuesta y el lenguaje de Pablo VI que en EN 20 (1975) avanza sobre GS instando a evangelizar la cultura y las culturas⁹²;

7) sufrir la dificultad por expresarse públicamente en términos de liberación en un Argentina que se precipitó en la violencia en los 70 y sufrió la persecución de la dictadura militar⁹³. Todo esto lo fue haciendo una generación inquieta por “encarnar” el Evangelio en difíciles situaciones históricas con conciencia de pertenecer, aun con rasgos propios, al movimiento renovador y liberador intensificado en la Iglesia latinoamericana en el postMedellín.

Esta *teología del pueblo y de la cultura* en perspectiva totalizante y pastoral se expresa en la reflexión de Gera que presenté en un texto aparte y que sintetizo, sobre

⁹² L. GERA, - G. FARRELL, Y OTROS, *Comentario a la exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, a mi modo de ver el comentario más profundo, sistemático y completo que conozco.

⁹³ *Uno de mejores trabajos de Gera*, más logrado teológicamente y más comprometidos social y pastoralmente, casi no se conoció porque las librerías lo escondían por temor a la represión ya que usaba abundantemente el lenguaje de la dependencia y la liberación, cf. L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 9-64.

este tema puntual, copiando el primer párrafo del apartado que le he dedicado en mi tesis⁹⁴. "Es constante en su teología entender la relación entre *la Iglesia y el Mundo* a partir de la misión, expresada preferentemente desde EN como evangelización. Esto es visto en el marco de relación entre *lo religioso y lo secular* en general y entre *fe / evangelización y cultura / liberación* en particular⁹⁵. Una de sus preocupaciones constantes es ante las falsas alternativas excluyentes provenientes de ideas secularistas o sacralistas⁹⁶ mostrar *la unidad de las dis-*

⁹⁴ C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993, en trámite de publicación en dos partes. Hasta el presente he publicado solo el cap. V reservado a AL: "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas" en *Sedoi* 125 (1994), 50-51.

⁹⁵ L. GERA, "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 35: "La TL se halla ante la ardua tarea de elaborar y explicitar, en un plano general y básico, *la conexión existente entre las dimensiones sagrada y secular de la existencia*, mostrando que no se oponen, ni se reducen una a otra, sino que se integran en una unidad, en la cual no queda diluida la propia diferencia, consistencia y aporte de cada una. En un nivel más determinado debería explorar la relación que se da entre *la fe y la cultura*; ya que la fe es el objetivo de *la evangelización y la liberación*, un proceso que pertenece al movimiento histórico de las culturas".

⁹⁶ L. GERA, "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 32: "...En su carácter de opción está pues encauzada por una 'alternativa'. A continuación analizaremos dos de ellas, que han sido formuladas así: ¿evangelización o liberación? ¿Evangelización o sacramentalización? Nos interrogamos sobre la validez de tales dilemas, y si una teología y pastoral de liberación puede aceptarlos. Pero tales alternativas tienen su origen en ciertas 'concepciones teóricas' sobre la relación entre la dimensión sacral y la dimensión secular, esto es, conforme a lo ya dicho, a la validez de lo sagrado para lo secular y viceversa". De acuerdo a esto desarrolla los capítulos *¿Evangelización o Liberación?* (id., 32-47) y *¿Palabra o Sacramento?* (id., 48-64).

tintas dimensiones de la realidad histórica y salvífica (objetiva), y de la conciencia cristiana y eclesial (subjetiva). En los textos en torno a Medellín los términos básicos son *fe y liberación*, entendida ésta en el amplio cuadro de la cultura del pueblo⁹⁷; en el ciclo de Puebla son *fe y cultura*, entendida ésta desde su sujeto, el pueblo, abarcando toda la realidad, e incluyendo explícitamente lo socio-político⁹⁸. La continuidad y la coherencia de su pensamiento se simbolizan en las palabras *fe-evangelización-cultura-liberación*⁹⁹.

2.2.2. Inteligencia sistemática

2.2.2.1. Pueblo y cultura

Por eso para nosotros un pueblo se identifica “principalmente” por su *cultura*, realidad propiamente humana. La cultura es un modo de vida social que define el “ge-

⁹⁷ L. GERA, 1984, 26 plantea así esta bipolaridad: “¿Cabe ser cristiano, cuando hoy, en América Latina, ‘hay que luchar por la liberación’? O bien, ¿Cabe luchar hoy, en América Latina, por la liberación, ‘cuando hay que ser cristiano’?”.

⁹⁸ Gera asume la *evangelización de la cultura* propuesta por Pablo VI en la EN antes del DP, desde la reflexión argentina sobre *pastoral popular* que liga estrechamente pueblo y cultura. Esto se nota claramente en el comentario a la EN que hacen él y varios miembros de la ex-COEPAL (L. GERA, G. FARRELL, Y OTROS, *Comentario a la exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, 61-63, 109-113, 127-132 y 259-276).

⁹⁹ L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 37-38: “Por eso se buscan aún otros modos para expresar la unidad entre fe y cultura / liberación, que sean más dinámicos”.

nio propio de un pueblo"¹⁰⁰. El *Volkstum* es el bien cultural común que distingue el modo propio o el *Eigenart* de un pueblo en relación a otros. La cultura es el "modo de ser" de un pueblo, que le da su perfil peculiar o su identidad propia. Ortega y Gasset se aproximó a esta caracterización al escribir que "un pueblo es *un estilo de vida*"¹⁰¹. T S Elliot acuñó una bella oración al decir que la cultura es "*la forma total de vida de un pueblo*"¹⁰².

Este significado fue asumido por el *Concilio* al hablar de la cultura como "el estilo de vida común" (GS 53c), que van Kets comentaba diciendo que es "el modo de vida de un pueblo particular"¹⁰³. Similiar es lo que dice *Puebla*: "con la palabra 'cultura' designamos el modo particular como, en un pueblo..." (DP 386). Para *Juan Pablo II* "la cultura debe considerarse como el bien común de cada

¹⁰⁰ Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona, 1965, 98.

¹⁰¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Obras t. I, Madrid, 1914, 363.

¹⁰² T. S. ELLIOT, *Notas para la definición de la Cultura*, Emecé, Buenos Aires, 1949, 44. El original inglés es *Notes towards the Definition of Culture*, Faber, London, 1948. Para el poeta inglés la cultura posee distintas acepciones según se piense en el desarrollo de un individuo, un grupo o una clase, una sociedad. Dice que "la cultura de un individuo depende de la cultura de un grupo o clase, y que la cultura de un grupo o clase depende de la cultura de toda la sociedad a la que pertenece dicho grupo o clase. Lo principal es *la cultura de la sociedad*" (id.27). Usando indistintamente "pueblo" y "sociedad" sostiene que la cultura "incluye todas las actividades e intereses característicos de un pueblo" (id. 44) y por eso "se concibe como la creación de la sociedad en conjunto" (id. 55). Elliot se refiere a la cultura como *a way of life* o "*un modo de vida*" (id. 62) "*una forma peculiar* de pensar, de sentir y de obrar" (id. 86). Se entiende entonces lo decisivo que es la cultura como factor donante de identidad para un pueblo, concluyendo que "la comprensión de la cultura es la comprensión del pueblo" (id. 62).

¹⁰³ R. VAN KETS, "El diálogo entre la Iglesia y las culturas contemporáneas, *Concilium* 1, (1965), 139.

pueblo" (ChL 44a). Sobre estas bases nos interesa la relación entre el *pueblo como sujeto* y la *cultura como objeto*. Con el Concilio decimos que el hombre es el sujeto propio de la cultura (GS 53a) y que los pueblos son los sujetos de sus culturas (GS 44b, 53b). También Juan Pablo II considera tanto a la persona como al pueblo-nación sujeto(s) de la cultura. Los hombres que conviven y colaboran en pueblos y los pueblos formados por personas son los sujetos concretos de la cultura y las culturas. Lejos de formulaciones dicotómicas nos apropiamos la idea poblana de que el sujeto de la cultura son *los hombres reunidos "en un pueblo"* (DP 386).

No es posible aquí intentar una definición comprehensiva de la cultura ni explorar sus múltiples descripciones¹⁰⁴. Sintetizamos una teología antropológica de la cultura siguiendo las pistas conciliares. Este enfoque teológico sabe aprovechar el aporte de una filosofía de la cultura en la medida que ésta abarca una *antropología cultural*, que indica el fenómeno social e histórico de la cultura, y una *cultura antropológica*, que es el cultivo integral del hombre, le permite alcanzar "un nivel verdadera y plenamente humano" (GS 53a; DP 386) y configura su "modo específico de existir y de ser", como dijera Juan Pablo II. Esta percepción antropológica de la cultura reconoce la equi-

¹⁰⁴ En la línea de la *escuela argentina*, cf. L. GERA, - G. FARRELL, Y OTROS, *Comentario a la exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, 259-276; G. FARRELL, "Pueblo y Cultura", en S. WALSH Y OTROS, *Educación con el Pueblo desde su Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 35-46; J. LLACH, "Teología de la Cultura", S. WALCH, *Educación con el Pueblo desde su Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 101-116. Una información sucinta sobre conceptos fundamentales en el léxico de H. CARRIER, *Léxico de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, espec. la voz *culture* (id., 100-110).

valencia entre *lo humano y lo cultural* hasta devenir sinónimos pues “el hombre es definido hoy como ser cultural”¹⁰⁵ a punto tal que se puede decir que “sin hombre no hay cultura, mas también es verdadero y significativo decir: sin cultura no hay hombre”¹⁰⁶. *Integro los dos sentidos de cultura de GS 53 según el doble uso del singular y el plural*: clásico y moderno, normativo y descriptivo, ontológico y etnológico, pedagógico y expresivo, valorativo y fenomenológico, humanístico-filosófico y antropológico-cultural, individual y social, subjetivo-activo y objetivo-pasivo¹⁰⁷. Creo que “la cultura” no es una mera suma de culturas y que afirmar a “las culturas” no es sinónimo de equivalencia ni de relativismo cultural¹⁰⁸.

Si consideramos a la cultura como el *objeto* de la conciencia y de la actividad del pueblo, coincidimos con el Concilio en resaltar su “globalidad”¹⁰⁹. La cultura, que incluye todas las actividades e intereses característicos

¹⁰⁵ H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, 100.

¹⁰⁶ C. GEERTZ, *The interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973, 140.

¹⁰⁷ A. DONDEYNE, “L'essor de la culture”, en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes II*, US 65, du Cerf, Paris, 1967, 462; H. CARRIER, “Il contributo del Concilio allia cultura”, R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio, Prospettive. Veinticinque anni doppo 1962-87*, II, Citadella, Roma, 1987, 1444; H. Carrier, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, 101-102.

¹⁰⁸ La primera afirmación coincide con A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, 53; la segunda se opone a su pensamiento (id. 83 y 113).

¹⁰⁹ Según H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, 106; ésta caracterización global está presente desde Tylor (1871) hasta la UNESCO (1982).

de un pueblo, es una realidad *multidimensional* y *plurisemántica* porque abarca distintos sentidos, bienes, valores, dimensiones, órdenes, actividades y obras (GS 53b; DP 386). En GS 53c aparecen los niveles fundamentales: personal (cultivo integral de sí mismo), cósmico (cultivo de la naturaleza material), social (cultivo de los vínculos con los otros, de los familiares a los civiles) y trascendente (cultivo de los valores espirituales y del vínculo con Dios)¹¹⁰. Gera desarrolla esa comprensión *relacional* al decir que “cultura significa todo: tanto la actividad económica, como la social y política, como la religiosa. Es la relación hombre -naturaleza, es la relación hombre- hombre (familia y política), es la relación hombre-Dios”¹¹¹. Su visión influyó en *Puebla*: “con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a ‘un nivel verdadera y plenamente humano’ (GS 53a)” (DP 386)¹¹².

Las diversas dimensiones se despliegan buscando su integración porque la cultura es “la totalidad de la vida de un pueblo” (DP 387). Esta tendencia a la “totalización” y

¹¹⁰ Una feliz equivalencia con los términos latinos “cultura agri”, “cultura animi” o “cultura mentis” y “cultus deorum” se halla en P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las Culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, 1976, 31.

¹¹¹ L. GERA, 1974, “Aspectos Eclesiológicos”, en CELAM, *La liberación: Diálogos en el CELAM*, Documentos CELAM 16, Paulinas, Bogotá 389; en esa línea L. GERA, “Cultura y Dependencia a la luz de la Reflexión Teológica”, en J. LLACH - B. MELIÁ Y OTROS, *Dependencia cultural y Creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974, 76.

¹¹² El comentario de Gera a este número en L. GERA, “Evangelización de la Cultura”, *Sedoi* 40 (1979), 19-24.

a la "integración" llevó a decir que las culturas se rigen por *la ley de integración cultural*¹¹³. Seumois, por la antropología cultural, vio la cultura como un *sistema integrado*, no como algo confuso o indeterminado sino como una cierta totalidad que tiene su raíz en "la zona de sus valores fundamentales" (DP 388), lo que el misionólogo llamó su "*pattern* cultural de base, su núcleo central, su cuadro-tipo de referencia, su *escala axiológica propia*"¹¹⁴.

Esta expresión alude al *fondo ético-cultural* del pueblo. Ese *éthos* incluye "el conjunto de vivencias valorativas, y de ausencias valorativas, propias y características de un pueblo... un conjunto de valores en el que se destacan 'preferencias axiológicas', y también se señalan 'indiferencias' valorativas... una jerarquía de valores"¹¹⁵. Mandrioni usa un lenguaje parecido al de Gera al decir que lo más profundo de la cultura es el "ámbito en el que se desenvuelven las grandes imágenes rectoras, los símbolos más sensibles del alma de un pueblo y que define el origen que nutre el imaginario colectivo, configurando así las representaciones básicas del propio mundo junto con las preferencias y postergaciones axiológicas que orientan la libertad"¹¹⁶. Si muchas veces se expresó esto acudiendo a la frase de P. Ricoeur "núcleo ético-mítico"¹¹⁷

¹¹³ P. CHARLES, "Missionologie et Acculturation", *Nouvelle Revue Theologique* 75 (1953), 21; CH. COUTURIER, *Mission de l'Eglise*, Editions de l'Orante, Paris, 1957, 33.

¹¹⁴ A. SEUMOIS, *Théologie Missionnaire*, IV, PUG, Roma, 1983, 10.

¹¹⁵ L. GERA, "Evangelización de la Cultura", *Sedoi* 40 (1979), 25.

¹¹⁶ H. MANDRIONI, "Latinoamérica en busca de sí misma", en B. FRALING ET ALII, *Latinamerika im Dialog. Peter Hunermann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg, 1989, 15.

¹¹⁷ P. RICOEUR, *El cristianismo y el sentido de la historia en Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 99-114., 43-56.

aquí prefiero denominarlo “núcleo ético-religioso” de la cultura.

2.2.2.2. Cultura y religión

La *religión* juega en la cultura un rol central al punto que Puebla llegó a decir que es “lo *esencial* de una cultura” (DP 386). La religión es su “zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan” (DP 389). Esta idea es afín al pensamiento de Gera que ve a la religión como la dimensión *última* de la cultura o la zona *escatológica* de lo humano¹¹⁸ y que explica la relación entre ambas con fórmulas similares a las de Tillich aunque dentro de una teología distinta¹¹⁹. Pues para éste también la religión tiene carácter de “ultimidad” siendo ella la “sustancia última” de la cultura¹²⁰.

“Esencial, sustancial, última” señalan una *intrínseca relación* más allá de sus expresiones históricas. Sin preten-

¹¹⁸ L. GERA, “Evangelización de la Cultura”, *Sedoi* 40 (1979), 31.

¹¹⁹ L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 61.

¹²⁰ P. TILICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 45: “Religión, como *preocupación última*, es la sustancia que confiere significado a la cultura, y ésta es la totalidad de las formas en que se expresa la preocupación fundamental que constituye la religión. En resumen: la religión es el contenido de la cultura y la cultura es la forma de la religión”; id., 255-281. También para Luckmann, en perspectiva sociológica funcionalista, la religión es como “la *fuerza última* (ultimate) del sentido global de la existencia”; cf. T. LUCKMANN, *La Religión invisible. El problema de la Religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973, 13. Acerca del tema puede consultarse, H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, 276-278.

der una teoría de la religión señalo que es la dimensión de la vida del hombre y de la cultura del pueblo que hace a su *relación con Dios o con lo divino*. La "religión propiamente implica orden a Dios (ordo ad Deum)" (ST II-II, 81, 1), es constituida a partir de un *valor original e irreductible* y por eso no es un fenómeno derivado o un subproducto de la conciencia. Así tomo posición ante las diferentes teorías reduccionistas que hacen derivar la religión de factores no religiosos, sea como proyección, alienación, ilusión o ideología¹²¹. A la vez asumo críticamente las funciones de la religión como fuente de seguridad individual, legitimación social e integración cultural pero evitando el peligro de la reducción funcionalista. Por esos equívocos han fallado los pronósticos de la sociología de la modernización que auguraban la desaparición de la religión por el advenimiento de la civilización urbana moderna y que se han estrellado contra el testimonio de los pueblos acerca de la dimensión religiosa como factor esencial de su configuración cultural. Frente a las profecías de una *secular city* los pueblos atestiguan *el sentido de lo sagrado* como realidad primaria del mundo de la vida que articula la identidad de personas y sociedades. Muchos hechos y textos dan cuenta de esta presencia de lo religioso a fin de siglo¹²².

El hecho fue reconocido por textos internacionales como la *Declaración europea sobre los fines culturales* del Consejo de Europa (Berlín 1984) y la *Declaración de la UNESCO sobre políticas culturales* (México 1982)

¹²¹ Compartimos las reflexiones de H. DE LIMA VAZ al respecto, "Cultura y Religión, *Nexo* 15 (1988), 33-37 y Id, "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese*, 18, 1991, 147-165.

¹²² Un panorama amplio en J. M. MARDONES, *Las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, Navarra, 1994.

que, con el voto unánime de los 130 países presentes, incluyó en el concepto de cultura a los valores y las creencias espirituales¹²³. El *vínculo intrínseco de la religión con la cultura* fue confirmado por las ciencias modernas de la religión que dentro de sus límites epistemológicos aportan a pensar la *religión vivida*¹²⁴, desde la antropología (Geertz), la sociología (Berger) y la psicología (Vergote) hasta la fenomenología (van der Leeuw) tanto en su apertura a la historia (Eliade) como a la hermenéutica (Ricoeur). E incluso fue subrayado por analistas sociales de origen marxista como L. Kolakowski o C. Castoriadis¹²⁵.

Es cuanto “relación a Dios” la religión incluye creencias y representaciones doctrinales, actitudes y conductas morales, ritos y prácticas culturales, tanto en su raíz interior como en sus manifestaciones externas. Formando un sistema de mediaciones -lo sagrado- que pone en contacto con lo divino, crea vínculos de pertenencia e identidad colectivas. Siendo la dimensión *fundante* de la vida, conectada a su origen y destino, se vuelve “*inspiradora* de todos los restantes órdenes de la cultura” (DP 389). Sus creencias, valores y símbolos penetran en todos los sistemas culturales, especialmente en los representativos (ideas e imágenes) y normativos (normas y costumbres) pero también en los expresivos y operativos, según la

¹²³ H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Lovaine-la-Neuve, 1992, 100-110, 116-117 y 269-279.

¹²⁴ H. DE LIMA VAZ, “Religião e modernidade filosófica”, *Síntese Nova* Fase 18/53 (1991), 165.

¹²⁵ C. CASTORIADIS, “Institution de la société et religion”, *Esprit* 65 (1982) 116-131; F. GUIBAL, “La raison occidentale en question. Le ‘diagnostic’ de C. Castoriadis”, *Revue Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) 185-204.

tipología de Ladrière¹²⁶. Tan poderoso *factor configurador de identidad cultural* lleva a caracterizar y tipificar las culturas según sus religiones. La religión es tan decisiva para constituir un pueblo que es como la "clave" para penetrar en su alma.

Arraigando en la vida cotidiana del pueblo la religión se conecta, por mediación de la ética, con las distintas esferas de la cultura. Lejos de una concepción espiritualista prestamos atención a "la proyección de lo religioso sobre lo social y al condicionamiento de lo social sobre lo religioso, en razón de la *unidad de la experiencia del sujeto*"¹²⁷. Dado que son *los mismos hombres* quienes, en un pueblo, cultivan su religión y viven su cultura, aquella, como hecho cultural, tiene proyecciones en otros ámbitos humanos, y ésta tiene raíces y expresa valores religiosos. Pero por otro lado la cultura ejerce condicionamientos e influencias y sobre la religión como hecho social, lo que da a sus relaciones mutuas un "carácter ambivalente"¹²⁸. En una forma un poco simple podemos resumir que la cultura ofrece a la religión su lenguaje y la religión ofrece a la cultura su contenido último.

Por último aplicamos la *bipolaridad social* del "pueblo" según su doble acepción *global* (pueblo-nación) y *secto-*

¹²⁶ J. LADRIÈRE, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la técnica frente a las culturas*, Sígueme - UNESCO, Salamanca - París, 1978, 11-20.

¹²⁷ C. GALLI, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en C. GALLI - L. SCHERZ, *América y la Doctrina Social de la Iglesia*. T. II *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 156.

¹²⁸ A. DO CARMO CHEUCHE, "Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. Proceso y Praxis", en Sociedad Argentina de Teología, *Teología y praxis pastoral*, Paulinas, Buenos Aires, 1988, 126.

rial (pueblo-pobres) a la esfera religiosa de la cultura. Advertíamos esa doble referencia cuando Puebla desarrolla los conceptos de cultura popular (DP 414) y de religiosidad popular (DP 447 sigue a EN 48 que liga “piedad popular” con “los pobres y sencillos”). Con Gera decimos que “es ‘popular’ aquella religiosidad que responde a la cultura propia y característica de un pueblo. La religiosidad es una actitud típica de los pobres y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo. Por eso *los pobres condensan y tipifican la religión de un pueblo*”¹²⁹.

2.2.2.3. Liberación y cultura

No tengo tiempo para ver el *reflujo* de la temática cultural en la TL o lo que Scannone y otros llaman el *cambio de paradigma* o las *nuevas perspectivas* en esta corriente teológica¹³⁰. Por otra parte aquí hay personas más autorizadas que yo para indicarlo. Simplemente puedo acreditar mi testimonio y sumarlo al de otros autores como algunos participantes del *segundo encuentro de El Escorial* a 20 años después del primero¹³¹.

¹²⁹ L. GERA, “Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia”, en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá 1977, 271.

¹³⁰ J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas”, *Seminarium* 32 (1992) 463-473, espec. 469-471.

¹³¹ *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993. El tema aparece diversamente en los trabajos de Comblin, Libanio, Gorostiaga, Codina, Trigo, Queiroz. Según mi opinión los aportes más interesantes son los de V. CODINA sobre *la razón simbólica* (284-291) y los de P. TRIGO sobre *la lucha por la vida* (304-310).

A nivel personal puedo repetir lo que escribí en 1989 sobre *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*¹³² cuando decía que otra característica de la nueva etapa abierta después de las dos instrucciones vaticanas LN y LC parece ser la posibilidad de ampliar el horizonte de la TL que, siendo originalmente latinoamericana o particular, puede también desarrollarse a nivel mundial o universal. Por una parte la TL debe ser cada vez *más realmente latinoamericana*. Para eso debe prestar atención a la situación particular o local en la totalidad de sus aspectos, como corresponde a toda *teología inculturada*, o sea, histórica y culturalmente situada. En este sentido la Iglesia latinoamericana se ha enriquecido notablemente con los aportes de la línea teológico-pastoral de la evangelización de la cultura junto al redescubrimiento de la historia secular y eclesial del subcontinente en estos cinco siglos y a la revalorización de la religiosidad o piedad popular¹³³.

Aprovechando toda esta riqueza de nuestro peculiar ámbito socio-cultural Scannone ha iniciado ya hace tiempo el esfuerzo de un agudo *discernimiento* de las gracias y tentaciones tanto de las teologías de la liberación como de la teología de la evangelización de la cultura, tratando de recorrer un camino integrador que incorpore los principales aportes de ambas corrientes¹³⁴. Luego Farrell

¹³² C. GALLI, "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia", *Stromata* 46 (1990) 187-203.

¹³³ El texto más elocuente y sintético sigue siendo el documento de Puebla referido a la historia (DP 3-14), la cultura DP (408-443) y la religiosidad (DP 444-456) del pueblo latinoamericano. Para una *valoración histórico-especulativa*, cf. A. METHOL FERRÉ, "El resurgimiento católico latinoamericano" en *Religión y Cultura*, CELAM 47, Bogotá, 1981, 63-124.

¹³⁴ J. C. SCANNONE, "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", *Stromata* 41 (1985) 355-375.

ha observado que la TL debe ser el fruto de un diálogo entre la teología y la cultura concreta del pueblo pobre latinoamericano, situado en su propia historia, para evitar una concepción abstracta del pobre, dependiente de una cientificidad social ahistórica, que termina produciendo una "teología de la liberación cosmopolita de cáscara latinoamericana"¹³⁵. Y más recientemente el mismo L. Boff ha reconocido como una de las grandes omisiones de algunos teólogos de la liberación el haber dejado de lado el tema tan fundamental de la cultura junto con la necesidad de reasumirlo creativamente¹³⁶.

Aquí hay un punto sustantivo a tener siempre en cuenta, que la segunda instrucción vaticana formuló así: "En el proceso de liberación no se puede hacer abstracción de la situación histórica de la nación ni atentar contra la identidad cultural del pueblo" (LC 75). Más aún, no se trata sólo de no atentar o de no olvidar sino que hay que partir expresamente del acervo de valores cristianos que configuran la *sabiduría popular*, que encarnan la fe del Pueblo de Dios y que enriquecen su religiosidad, convertida muchas veces "en un clamor por una verdadera liberación" (DP 452). Parece ser una vertiente muy provechosa de la TL bucear en el mar profundo de la *experiencia espiritual de nuestro pueblo pobre y creyente*¹³⁷.

¹³⁵ G. FARRELL, "Breve reflexión pastoral sobre teología de la liberación" en Vv.AA., *Evangelización y liberación*, IV Semana de la Sociedad Argentina de Teología, Paulinas, Florida, 1986, 227. Del mismo *La Argentina como cultura. Reflexiones sobre modernización y liberación*, Docencia, Buenos Aires, 1988, 20-27.

¹³⁶ Reportaje de W. Uranga a L. BOFF, "Teología de la liberación a la hora de la Perestroika", *Página 12*, 2/3/89, Suplemento de Investigación y Reportajes, 3.

¹³⁷ Por eso afirmó I. Pérez del Viso: "De la TL nos atreveríamos a decir también que, antes que una teología, es una espiritualidad...", cf.

Sólo bajo esas condiciones es posible hablar en serio de una Teología de la Liberación que sea genuinamente a la vez *católica y latinoamericana*.

3. CULTURA LATINOAMERICANA

3.1. Cultura(s) e historia(s)

En los últimos años crece un debate acerca de *la unidad y la pluralidad* tanto en la cultura como en la historia. La tendencia dominante posmoderna tiene a privilegiar la variada multitud de historias y culturas particulares poniendo en crisis la misma idea de una cultura humana y de una historia universal, vistas como resabios de la ilustración universalista.

La *historia* es la actividad específica del sujeto humano, humana en sentido propio, espiritual (conciente y libre), pero encarnada en formas y procesos materiales. La historia es la actividad que da un sentido humano y humanizador al mundo. El objeto de la actividad histórica es la humanización de la naturaleza y del hombre mismo. El agente y el término de esta actividad histórico-cultural es el hombre mismo. Por su acción histórica el hombre realiza a través del mundo su propio sentido y perfección llegando "a un nivel verdadera y plenamente humano" (GS 53a). La *cultura* es el fruto de la actividad histórica o humana. La historia es la cultura en cuanto se realiza de un modo sucesivo y progresivo.

"Teología espiritual de la liberación", *Cias* 341, 1985, 72. En esta dirección trabaja G. GUTIÉRREZ en su libro, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo, Sígueme, Salamanca, 1986.*

Sujetos de la historia son los pueblos y las personas en los pueblos. Pienso con Haecker que "portadores (*Träger*) de la historia de este mundo son, originariamente, las familias, y desde ellas, los pueblos. Los portadores de la historia común, de la *historia communis*, son los pueblos, los estados, los imperios"¹³⁸. Los pueblos, sujetos de sus culturas e historias nacionales, tienen más o menos gravitación en la marcha de la comunidad internacional. En el mundo conviven muchos sujetos históricos, individuales y colectivos, de menor o mayor magnitud, en una humanidad que alberga la *unidad plural del sujeto histórico*. No es posible extenderse sobre el particular, sino tan solo recordar que ya el mismo Santo Tomás conjuga en su visión teológica de la historia, regida por el *ordo sapientiae*, los principios antropológicos de la individualidad, la pluralidad y la totalidad¹³⁹.

Cada niño que nace y crece se inserta en la *historia de su pueblo y del mundo entero*. Evangelizarlo y educarlo es ayudarlo a asumir el tiempo en que vive y a desarrollar su conciencia histórica. Sobre todo cuando se da esta paradoja: si en lo *fáctico* la historia se hace planetaria, en lo *teórico* hay un debate entre cierta postmodernidad desencantada que anuncia la caída de todo meta-relato, liquida la posibilidad de una historia universal y se queda con la suma de "*muchas*" historias particulares, privadas y cotidianas¹⁴⁰, y cierta modernidad obstinada que todavía postula "*una*" historia guiada por la ilustración

¹³⁸ T. HAECKER, *Der Christ und die Geschichte*, J. Gmbh., München, 1949, 57.

¹³⁹ M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas sur la théologie de l'histoire*, du Cerf, Paris, 1967, espec. 111-126.

¹⁴⁰ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 9-20.

de la razón y el progreso de la libertad¹⁴¹. Creo que en lo *fáctico* se dan procesos opuestos de *globalización y fragmentación* a tal punto que conciliar el universalismo planetario y las particularidades culturales es un problema crucial de fin de siglo. La *universalidad*, que nos es dada sólo en potencia y se actualiza históricamente, debe hacerlo incorporando y no absorbiendo las *particularidades*. Si es cierto que "la historia comienza a experimentar tal aceleración, que ya se hace difícil al hombre, individualmente considerado, el seguirla. La colectividad humana corre en bloque una misma suerte, y ya no se diversifica en varias historias separadas" (GS 5c). Por eso se da una *interdependencia* mayor entre las historias locales, nacionales y mundial, como se notó en los sucesos de Europa en 1989 (CA 22-29).

A nivel *teológico* distingo al menos tres niveles. Por un lado el de *la civilización universal* con los instrumentos científicos y tecnológicos para el desarrollo, cada vez más global, y por el otro el de *las culturas particulares* con su acervo propio de creencias, símbolos, valores, costumbres y lenguajes típicos. Si el progreso lineal abarca al mundo instrumental con sus logros acumulativos y su difusión mundial, como se ve en la informática, conformando una historia de la civilización, el plano de las culturas, unidades de memoria y de proyecto, con sus etapas y ciclos, centrada más en los fines, tiene la marca de la pluralidad. La historia es *una en su progreso racional y múltiple en su dramática cultural*. Junto a éstos la fe discierne un tercer plano, el del *misterio* de la historia de la salvación, centrada en Cristo y unificada por el fin es-

¹⁴¹ El ejemplo más reciente es J. J. SEBRELLI, *El asedio a la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991, 333-349.

catológico, que le da su sentido último y funda la esperanza¹⁴².

*La historia es un misterio*¹⁴³ atravesado por la presencia salvífica de Dios. "Cuando san Pablo habla del nacimiento del Hijo de Dios lo sitúa en *la plenitud de los tiempos* (Gal 4,4). En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué *cumplimiento* es mayor que éste?" (TMA 9a)". La plenitud de los tiempos acontece porque Dios, el Eterno, se introduce en nuestra historia. El principio básico de una teología de la historia es que *Dios interviene en la historia*¹⁴⁴ para proveer al hombre la salvación de un modo adaptado a su condición histórica y conducirlo a su destino eterno.

Porque Dios actúa en la historia ésta no es sólo obra del hombre sino también de Dios. En ella se entrecruzan la acción humana secular y la acción divina salvífica haciendo una sola historia. Afirmando *la unidad de la historia*, pero es una unidad complejísima porque incluye dimensiones muy diversas que no se superponen sino que se imbrican y condicionan unas a otras. La historia es

¹⁴² P. RICOEUR, *Civilización universal y culturas nacionales en Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986 43-56; *El cristianismo y el sentido de la historia en Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 99-114.

¹⁴³ Para ver una teología del tiempo y de la historia a la luz de la Carta sobre el Tercer Milenio, cf. C. GALLI, "La teología de la historia" en Y. PÉREZ DEL VISO - N. PADILLA - C. GALLI, *Desafíos ante el tercer milenio*, Paulinas - Criterio, Buenos Aires, 1996, 131-216.

¹⁴⁴ X. TILLETTE, *Le Mystère théologique de l'histoire* en E. Castelli, *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Aubier, Paris, 1971, 72.

salvífica y cultural a la vez porque *une el movimiento salvífico de Dios y el movimiento cultural del hombre*. Aunque a veces se simplifique atribuyendo a la cultura o a la política la historia profana y a la religión o a la Iglesia la historia sagrada, "hay que superar el puro dualismo porque, al cabo, la tentativa es que la historia de la cultura, la historia que llamamos profana o secular, se torne sagrada o santa. En la medida de lo posible, con la gracia de Dios, debemos lograr que nuestro propio movimiento cultural sea historia evangélica, sea historia santa"¹⁴⁵. Juan Pablo II nos da esta *visión unitaria y completa* en su Carta sobre el tercer milenio¹⁴⁶, en su libro-entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza*¹⁴⁷ y también el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando trata la Providencia divina que realiza el plan de salvación en la historia (CEC 302-314)¹⁴⁸.

¹⁴⁵ L. GERA, "Identidad Cultural y Nacional", *Sedoi* 73 (1984) 15.

¹⁴⁶ "Dirigimos la mirada de fe a este siglo nuestro, buscando en él aquello que da testimonio no sólo de la historia del hombre, sino también de la intervención divina en las vicisitudes humanas" (TMA 17).

¹⁴⁷ "Cristo dice: 'Mi Padre obra siempre y yo también obro' (Juan 5,17). ¿A qué se refieren estas palabras? La unión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es el elemento constitutivo esencial de la vida eterna. 'Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti [...] y a quien Tú has enviado, Jesucristo' (Juan 17,3). Pero cuando Jesús habla del Padre que 'obra siempre', no pretende aludir directamente a la eternidad; habla del hecho de que *Dios obra en el mundo*. El cristianismo no es solamente una religión del conocimiento, de la contemplación. *Es una religión de la acción de Dios y de la acción del hombre... Sí, el cristianismo es una gran acción de Dios...*" (*Cruzando el umbral de la Esperanza*, 137-140 -De ahora en adelante CUE).

¹⁴⁸ La creación "fue creada 'en estado de vía' (*in statu viae*) hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó. Llamamos divina providencia a las disposiciones por las que Dios conduce la obra de su creación hacia esta perfección" (CEC - Catecismo de la Iglesia Católica, 302 - De ahora en adelante CEC). *Dios* conduce con su providencia la historia del mundo hacia su plenitud con la cooperación

En la historia se interpenetran la causa divina, primera, universal y necesaria con las causas humanas, segundas, particulares y contingentes. Por eso hablo del *misterio divino-humano de la historia* al reconocer que en ella se unen la acción humana, que le es esencial, y la acción providencial de Dios, formando una unidad sin confusión ni separación, *análoga* a la unidad inconfusa e indivisa de lo divino y lo humano en la única Persona de Cristo. El *modelo cristológico* orienta la lectura de la historia desde la fe evitando la confusión, porque afirma la dualidad entre Dios y el hombre sin caer en el dualismo. Y evitando la separación porque reconoce una sola historia humana, salvífica y universal, que no lleva *per se* a un monismo. Esta *unidad en la distinción* entre la historia secular y la *historia salutis* se debe a que la salvación acontece en las vicisitudes históricas. Con terminología hegeliana de Lima Vaz lo explica diciendo que la historia es "sobreasumida" en la historia salvífica¹⁴⁹.

Como *misterio de libertad* en el que interactúan las libertades humanas y la Libertad divina en planos metafísi-

de las creaturas: "Dios es el Señor soberano de su designio. Pero para su realización se sirve también del concurso de sus creaturas. Esto no es un signo de su debilidad sino de la grandeza y bondad de Dios Todopoderoso. Dios no da solamente a sus creaturas la existencia, les da también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio" (CEC 306). En particular da a *los hombres* el ser causas inteligentes y libres para completar la obra de la creación; por eso ellos "pueden entrar libremente en el plan divino no sólo por sus acciones y sus oraciones sino también por sus sufrimientos. Entonces llegan a ser plenamente 'colaboradores de Dios' (1 Cor 3,9) y de su Reino" (CE 307). Ve así la *unión* entre ambas causalidades: "Dios actúa en las obras de sus criaturas. Es la causa primera que opera en y por las causas segundas" (CEC 308).

¹⁴⁹ H. DE LIMA VAZ, "Cristianismo y pensamiento utópico", *Nexo* 5 (1985) 25 y 29.

cos distintos la historia es irreductible a un sistema. Su comprensión se mantiene en el régimen de la fe y no permite una transparencia racional al concepto. Esto proviene de las lecturas excesivamente *unitarias* que se vuelven *totalitarias* a la zaga de la filosofía hegeliana de la historia cuyo primer principio es "que la Razón domina al mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal todo ha ocurrido según la Razón" (FH 38). El misterio antropológico y teológico de la historia se resiste a toda la totalización conceptual porque "la historia ha sido dada como fragmento y ... nadie la puede completar"¹⁵⁰. La teología respeta el misterio y no pretende una comprensión exhaustiva de la historia sea lineal o cíclica, progresiva o regresiva, evolucionista o dialéctica, positivista o idealista, sistémica o puntual, estatista o privatista, optimista o pesimista, moderna o posmoderna.

3.2. Identidad latinoamericana

Puebla no asumió y desarrolló solamente la propuesta de evangelizar la cultura sino que se animó a hacer un *primer discernimiento de la historia cultural y evangelizadora de AL*, aprovechando la investigación histórica y cultural intensificada en el postMedellín.

Cuesta captar el *significado de América* en el mundo y conocer el misterio de su identidad. La irrupción del Nuevo Mundo hace tomar conciencia de la tierra en su totalidad y surgen la ecumene planetaria, la historia universal y la edad moderna. Cabe preguntarse, al cabo de

¹⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Desclée, Bruges, 1970, 11.

medio milenio, sobre el sentido del continente en el proceso de la civilización al final de la modernidad. Con más razón cabe la *pregunta "cultural" sobre AL* si consideramos que la llegada del cristianismo en el s. XVI se ubica dentro de la gran oleada misionera moderna que culmina en los siglos XIX y XX cuando el apogeo europeo lleve a la mayor propagación de la fe en Asia, África y Oceanía. En la *primera evangelización de AL* la Iglesia alcanza a nuevos pueblos y realiza una primera inculturación del Evangelio. En ese contexto España, único país europeo que puso en tela de juicio sus derechos de conquista, produjo en tierra americana los primeros antropólogos de la cultura, como testimonian las obras de Sahagún, Landa, Valera, Durán, H. Poma, G. de la Vega, Anchieta y otros, que guardaron la memoria de las culturas indias, sus lenguas, costumbres, textos y ritos. Los misioneros-cronistas fueron *precursores* de lo que en el s. XX se llamó *etnología o antropología cultural*.

Los principales interrogantes acerca de *la identidad latinoamericana* que se vienen discutiendo en los últimos años, tanto en las ciencias de la cultura y de la sociedad como en el diálogo eclesial y evangelizador, se resumen en *tres grandes núcleos de cuestiones*. La teología debe discernir el movimiento de la cultura en torno a estos grandes interrogantes.

3.2.1. Una y múltiple

Se discute si la cultura latinoamericana es una o múltiple: Puebla acentuó la unidad y Sto. Domingo la pluralidad. Hay una vía media entre la homogeneidad férrea de una cultura y la total heterogeneidad de varias que

consiste en reconocer una *unidad plural* que afirma tanto la totalidad y unidad de esta comunidad continental como la particularidad y diversidad de sus distintos pueblos y estados. Admitiendo todas las diferencias regionales, nacionales o locales reconocemos esta "*originalidad histórico-cultural* que llamamos América Latina" (DP 446) desde factores históricos -pasado común y problemática presente-, lingüísticos, culturales y religiosos, que le dan "la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (DP 412). El núcleo ético-religioso es el nivel más profundo y el factor más cohesionante de la vida del pueblo, en que se desenvuelven las grandes imágenes rectoras y los símbolos que nutren el imaginario colectivo, configurando las representaciones básicas y las preferencias axiológicas que orientan su praxis histórica. La *clave de la unidad latinoamericana es básicamente cultural*, situada en un nivel más hondo que los constituyentes geográficos, raciales, económicos, políticos y tecnológicos.

A pesar de la gran diversidad de sus rasgos particulares AL es *una comunidad de pueblos* con un plexo de valores comunes, un carácter afín, una tradición compartida, un mismo estilo cognitivo y expresivo, una similitud de necesidades y aspiraciones, que dan la conciencia de pertenencia a una misma morada espiritual. Testimonio de esta conciencia es *la idea y el nombre de América Latina*, que surgió a mediados del siglo XIX ante la necesidad de diferenciación tanto de la América Sajona, con su política expansionista hacia el Sur, como de la misma Europa, con su tradición cultural occidental y latina. Desde el inicio nuestro nombre afirma una gran unidad histórico-cultural llamada a ser concebida en el andar del tiempo

como una *nacionalidad continental*¹⁵¹ Esta unidad histórica, parcial, variable y limitada, se confirma si se compara con la de otros continentes, pues hay más unidad cultural entre dos puntos extremos de AL que entre dos países distantes de Europa, Africa o Asia donde hay mayores heterogeneidades lingüísticas, históricas y religiosas.

Sin embargo nuestro subcontinente no ha logrado que sus vínculos espirituales y afectivos se traduzcan en una *efectiva integración*. La comparación con Europa es útil al considerar el modo distinto de formación de las nacionalidades en el s. XIX. Allí los estados nacionales se constituyeron a partir de realidades culturales preexistentes mientras que aquí la gran unidad cultural de la América Hispana fue dividida compulsivamente en una veintena de estados. Desde aquellas bases el proceso de integración europeo posterior a la segunda guerra mundial avanzó en lo económico y político, y ahora enfrenta el reto de establecer vínculos culturales recreando las bases espirituales comunes y respetando la riquísima variedad de micro-culturas, en un momento de fuerte afirmación de regionalismos y autonomías. Pues también Europa, como América a su modo, es una *unidad de multiplicidad*¹⁵².

Nosotros necesitamos que las comunes raíces espirituales, idiomáticas e históricas ayuden a la *integración económica y política*. La sociedad latinoamericana está muy desintegrada, en cada nación y a nivel regional, y recla-

¹⁵¹ A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986, 54.

¹⁵² E. MORIN, "Il problema dell'identità europea" en Aa. Vv., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, J. Book, milano, 1987, 35 y 38.

ma una nueva dinámica integradora. Hechos diplomáticos y económicos de la última década buscan una cooperación regional activa según intereses y aspiraciones comunes. El comienzo de integración entre Argentina y Brasil, generadora del MERCOSUR (Mercado Común del Sur), abre la esperanza a una proyección mayor a la región y al continente. Si la integración es el signo distintivo de la sociedad internacional al fin del milenio AL debe dar pasos concretos para armar efectivas articulaciones estructurales que hagan posible un destino digno bajo el sol del siglo futuro, habida cuenta de la posición de prescindencia que parecen asignarle los poderes mundiales. Si el sentido de *Patria Grande* pertenece a nuestro pasado y nos configura desde la memoria histórica, la integración futura debe promover nuestra identidad continental como vocación y proyecto para construir una *Nación de Naciones* (Bolívar). Con realismo histórico, ya que las culturas están en constante mutación, tanto por factores endógenos como exógenos, especialmente cuando se gesta una nueva cultura universal.

3.2.2. Tradicional y moderna

Otra gran discusión surge al querer tipificar a AL desde la oposición polar entre la sociedad tradicional y la sociedad moderna. El debate ya se abre al plantearse la cuestión acerca del origen de nuestra América, sea que se lo ubique antes del s. XVI por los indigenistas, en el s. XVI por los hispanistas o en el s. XIX por los ilustrados liberales o marxistas. El nacimiento es crucial en la constitución de toda identidad. AL está signada, desde que se configuró su original *éthos* cultural, por *el interrogante sobre su identidad*, tanto en el nivel continental como en el nacional, y está atravesada en toda su historia, des-

de los Borbones, por sucesivos proyectos de modernización, más o menos adaptados a la cultura del pueblo.

El tema fue planteado con crudeza por ciertas sociologías de la modernización que veían el subdesarrollo latinoamericano como consecuencia de la *cultura tradicional* (religiosa y católica) del pueblo y por eso llamaban a la conversión al paradigma modernizante y secularizante de la tecnociencia, concebida como una fuerza cuasirredentora, para liberar de un pasado oscuro y guiar al futuro luminoso de la *sociedad moderna y secular*. Lógicamente esta visión cuestionaba la función del catolicismo en nuestra cultura y abría el interrogante sobre el sentido y el futuro de la religión en la ciudad secular. M. Ferré analizó esta alianza fáctica entre sociologías de la modernización y teologías de la secularización¹⁵³.

Puebla se expresa en términos similares pero con una visión diferente al centrar el núcleo del conflicto en el impacto que sufre la cultura latinoamericana por la adveniente cultura universal, "impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al 'secularismo'" (DP 419). A par-

¹⁵³ A. METHOL FERRÉ, *El pueblo en América Latina*, en CELAM-IPLA, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá, 1973, 9-46; *Actualidad de la Iglesia en América Latina*, en CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*, Documentos CELAM 25, 1976, 201-231; "Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana", *Stromata* 33 1/2 (1977) 93-112; *El Resurgimiento católico latinoamericano* en CELAM *Religión y Cultura*, Colección Documentos CELAM 47, Bogotá, 1981, 63-124; *En la Modernidad: Iglesia y Cultura*, en CELAM *Teología de la Cultura*, Colección Documentos CELAM 114, Bogotá, 1989, 11-47.

tir de ese enfoque se instalan entre nosotros tanto *el debate acerca de lo originario y lo moderno* en la cultura de AL, como el desafío de una *nueva síntesis vital* entre universos culturales distintos y complementarios, para buscar una síntesis cultural de magnitud mundial. Se constata que la *gran ciudad*, tanto en su centro urbano como en sus periferias suburbanas, es el principal espacio donde se dan las actuales transformaciones y se gesta una nueva cultura por la fusión de la cultura moderna *adveniente* y de la cultura popular *emergente*¹⁵⁴.

La cuestión se complica porque *modernización, modernidad y postmodernidad* son conceptos que pueden ser entendidos en muchos sentidos y en registros distintos, como los de la filosofía, el arte, la ciencia, la sociología, la economía, la política y la religión. Hay autores que explicitan su propia comprensión entendiendo la modernización y la modernidad en base a algunos factores culturales decisivos. En este punto la literatura es inmensa. Por ejemplo Jeannerie indica cuatro revoluciones que configuran lo moderno: científica, democrática, cultural e industrial¹⁵⁵; González Carvajal reúne la voluntad emancipatoria, la mentalidad científico-técnica, la fe en el progreso, el espíritu de tolerancia, el capitalismo burgués y la secularización como privatización de la fe¹⁵⁶; y Mardones discierne la racionalidad crítica que cuestiona la autoridad y la tradición, la industrialización ligada al

¹⁵⁴ Es el lenguaje que suele usar, J. C. SCANNONE; cf. "Reflexiones sobre el tema de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", en CELAM *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Glosas y Comentarios*, Texto Auxiliar del Documento de Consulta 2, CELAM, Bogotá, 1991, 5-12.

¹⁵⁵ A. JEANNERIE, "Qu'est-ce la modernité?", *Études* 373 (1990) 499-510.

¹⁵⁶ L. GONZÁLEZ CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1991, caps. 2 al 7.

progreso técnico, la producción capitalista y el mercado, la centralización administrativa en el Estado, un pluralismo de valores éticos, y un proceso de secularización de la religión en su forma dura como desaparición o en su forma blanda como desinstitucionalización¹⁵⁷. Yo mismo he querido caracterizar lo moderno por medio de los varios procesos entrecruzados de *urbanización, racionalización, desarrollo, democratización y secularización*¹⁵⁸.

Pero el *verdadero concepto de modernidad* tiene que ver con la fidelidad de un pueblo a su identidad en un proceso histórico que realiza la novedad en la continuidad y que es el resultado de la composición de cualidades universales y de rasgos particulares. Así lo expresan las palabras de O. Paz al recibir el premio Nobel de Literatura: "Y en esa parte del mundo que es la mía, América Latina, y especialmente en México, mi patria: ¿alcanzaremos al fin la verdadera modernidad, que no es únicamente democracia política, prosperidad económica y justicia social, sino reconciliación con nuestra tradición y con nosotros mismos?"¹⁵⁹. La fidelidad a la propia identidad cultural, que se recrea constantemente por su carácter histórico y por su apertura universal, es la clave para *reconciliar la tradición y la modernidad* sin caer en tradicionalismos nostálgicos o arcaizantes que miran para atrás ni en modernizaciones miméticas o dependientes que miran hacia afuera. Pero no abundo sobre este tema

¹⁵⁷ J. M. MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995, cap. 2.

¹⁵⁸ C. GALLI, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en C. GALLI - L. SCHERZ, *América y la Doctrina Social de la Iglesia*. T. II *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 147-176.

¹⁵⁹ O. PAZ, "Un antiguo gesto de fraternidad", *La Nación* 11/12/1990, 9.

que está ampliado de un modo excelente en la ponencia de Scannone.

Sólo recuerdo el magnífico texto de Pablo VI al CELAM, que luego tomaron como símbolo y bandera Medellín y Puebla, acerca de nuestra vocación latinoamericana a "aunar, en una *síntesis nueva y genial*, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (MD Intr. 1; DP 4).

3.2.3. Occidental y sureña

AL tiene una *fisonomía peculiar* en virtud de una *doble pertenencia*. Por un lado integra culturalmente el mundo del *occidente* tradicional y moderno. Por el otro es parte del *sur* del mundo, ecumene del subdesarrollo y la pobreza. Además, es el único continente cristiano del tercer mundo y, aun, el único continente homogéneamente católico de occidente.

Desde su origen AL está marcada por la apertura a la ecumene mundial ya que es uno de los *primeros pueblos nuevos* surgidos de la expansión europea al comenzar la unificación del mundo que ahora ingresa en su etapa decisiva. En el alba de la modernidad AL expresó un primer intento ecuménico de pueblos en el horizonte cultural del catolicismo, mucho antes que la ilustración. Desde entonces nuestro continente está inserto en la trama de la historia *occidental* de una manera especial, lo que le ha valido ser caracterizado como un Occidente "marginal" (de Imaz), "de los confines" (Massuh) o "extremo" (Rouquié)¹⁶⁰.

¹⁶⁰ J. L. DE IMAZ, *Sobre la identidad iberoamericana*, Sudamericana,

El continente, que siguió el camino del *mestizaje* al ir amalgamando los diversos aportes de lo indígena, lo ibérico, lo africano y lo europeo moderno, expresa hoy una síntesis cultural, un *éthos* de encuentro o una vocación universal, como enfatizó en su texto Noemi. Sin ceder ante los proyectos reduccionistas indigenistas, hispanistas o europeístas, AL ha mostrado un espíritu de integración especialmente en sus más altas realizaciones. Esta *universalidad concreta y situada* ha sido denominada por nuestros pensadores y ensayistas de manera diversa: el "hombre entero" (Martí), la "plenitud de ser" (Rodó), el "hombre completo" (de Hostos), la "raza cósmica" (Vasconcelos), el "hombre universal" (Henriquez Ureña), la "raza de la síntesis humana" (Reyes). El desafío actual es la incorporación de AL, con su riqueza original y propia idiosincracia al *proceso de integración, interdependencia y unificación universal* impulsado por la civilización occidental y moderna.

Retomando el lenguaje de Ricoeur usado más arriba es claro que el proceso de unificación del mundo se opera fundamentalmente en el *plano del progreso de la civilización* con sus instrumentos de modernización y desarrollo (económicos, tecnológicos, informativos), conlleva la formación de una cultura más universal, segrega un estilo de vida difundido por los mass-media que penetra en otros niveles que hacen al *plano de la vida de los pueblos*: las instituciones políticas y económicas modernas (vg: democracia, libre mercado) y los valores (vg: dignidad, libertad, participación) o desvalores ético-cul-

Buenos Aires, 1983, 103; V. MASSUH, *El llamado de la Patria Grande*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983, 140; A. ROUQUIÉ, *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*, Emecé, Buenos Aires, 1990, 354.

turales (vg: secularismo, individualismo, consumismo). Su pretensión universal se vuelve "sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (DP 427). En este proceso "los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos son invitados, más aún constreñidos a integrarse en ella" (DP 421).

Hay que *discernir* los elementos que componen la *nueva universalidad* (valores, mentalidades, estilos, ideologías, instituciones e instrumentos), para que la promoción universal de los beneficios de la civilización moderna llegue a todos y a la vez enriquezca y no empobrezca las culturas populares. AL "debe mantener su lucidez y carácter en el juego oscilante entre lo extranjero y lo autóctono. Ni una huida a lo extraño o a un cosmopolitismo anónimo, ni una centración exclusiva en el hogar de lo propio. Se trata más bien de una constante *ampliación de nuestra morada latinoamericana* mediante la conjugación de la gramática del progreso, proporcionada por la planificación, y de las gramáticas particulares de nuestros orígenes fundacionales y de las tradiciones que de ellos derivan"¹⁶¹.

Si el factor ético-religioso es decisivo en la configuración de la identidad latinoamericana es lógico tenerlo en cuenta como lugar de *convergencia de lo particular y lo universal* en el discernimiento del proceso de modernización universal en curso. En un mundo globalizado y fragmentado la identidad pasa sobre todo por las culturas de los pueblos. La *religión popular* es una realidad funda-

¹⁶¹ H. MANDRIONI, "Latinoamérica en busca de sí misma", en B. FRALING ET ALII, *Latinamerika im Dialog. Peter Hunermann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg, 1989, 24.

mental de nuestra identidad cultural latinoamericana que, desafiada por la adveniente modernidad posmoderna, merece seguir siendo pensada teológicamente y atendida pastoralmente. El mismo E. Iglesias nos movía, de cara a la globalización económica, a “reafirmar nuestra identidad cultural latinoamericana y católica”. Pero este es un programa que excede en mucho lo que aquí se puede decir.

4. NUEVA EVANGELIZACIÓN Y POSMODERNIDAD

El paso de una reflexión teológica acerca de la cultura a un plan pastoral de evangelización de las culturas de nuestros pueblos supera inmensamente una ponencia. Pero para indicar la transición hacia el planteo pastoral me reduzco a (a) sistematizar algunos sentidos que tiene la propuesta de la nueva evangelización (EN) y desarrollar dos objetivos de largo alcance (b).

4.1. Nueva evangelización

La fórmula NE ha servido para encauzar la búsqueda de la *nueva acción evangelizadora* que la Iglesia viene realizando desde el Concilio en el mundo y en América Latina. En la última década se ha dado ya una vasta literatura que hace difícil una síntesis del tema. Por otra parte más que una programa detallado indica un horizonte histórico y la invitación a una gran creatividad pastoral. Debido al objetivo de esta ponencia y por razones de tiempo y de espacio me limito a continuación a indicar *algunos sentidos* dados a esta fórmula.

4.1.1. Tres aproximaciones *históricas*

Originalmente *nueva* evangelización es un concepto histórico: indica que la Iglesia debe introducir en el presente una novedad en su tarea pastoral que continúe y a la vez se distinga de la evangelización realizada en el pasado. Como lo histórico une lo temporal y lo espacial un concepto *temporal* de NE relaciona la nueva con la antigua y la segunda con la primera. Así NE indica una *nueva etapa en la acción pastoral*. Pero como lo temporal reclama lo geográfico NE se abre a un concepto *espacial*: de ser en primer lugar la NE de América pasa a ser también la NE de Europa y hasta del mundo entero. A continuación señalo tres aproximaciones históricas que indican modulaciones en el uso pontificio del concepto.

4.1.1.1. Nueva evangelización de *América Latina*

Por lo que sabemos Juan Pablo II usa por primera vez esta expresión el 9/6/79 al bendecir una cruz en el santuario Santa Cruz de la ciudad industrial de Nowa Hutta en Polonia. Pero esta referencia episódica comienza a reiterarse *a partir de 1983 en América Latina*. La primera convocatoria es con motivo de la asamblea del CELAM el 12/10/83 en Haití cuando consagra la frase "evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión". Al año siguiente la retoma en dos intervenciones en Santo Domingo al dar inicio a la novena de años preparatoria al Quinto Centenario. Entonces la *perspectiva histórica* es decisiva: siguiendo la huella de los evangelizadores (I) la Iglesia del presente mira al pasado

(II) para lanzarse al futuro (III)¹⁶². Así completa el enfoque conmemorativo con el *programático*.

“Juan Pablo II, en sus dos alocuciones del año 1984 en Santo Domingo, también evocó ese pasado y señaló su trascendencia histórica. Sin embargo, no podemos dejar de notar el *cambio de perspectiva* en las intervenciones de ambos Pontífices. Juan Pablo II, en efecto, *desplaza el acento hacia el futuro*. El nos llama a “conmemorar” tanto el origen como los cinco siglos de estas Iglesias en América Latina y nos urge a echar una mirada al pasado, pero de modo que la conmemoración y el recuerdo sean a la vez el comienzo de una empresa futura. Empresa que “consolide la obra iniciada” (DSD I,1); “que continúe y complete la obra de los primeros evangelizadores” (DSD I,2); que vea en este jubileo “un llamamiento a un nuevo esfuerzo creador” en orden a la evangelización (HSD 6). Nos dirige la propuesta de iniciar “una evangelización nueva: nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión” (HSD 13). La solícita preocupación del Santo Padre está primordialmente referida al futuro de la evangelización. No estamos sólo en el atardecer de cinco siglos, sino en *un tiempo de vigilia: en la gestación de una nueva aurora*” (LPNE 7).

¹⁶² “Las coordenadas de la evangelización en el pasado y en el futuro de América Latina”, Discurso a los Obispos del CELAM en el Estadio Olímpico 12/10/1984, *L' Osservatore Romano* 21/10/1984, 11-14. Comentarios en J. LLACH, “La propuesta de Juan Pablo II”, *Criterio* 1978/9 (1986) 685-691; F. BOASSO, “Significado y celebración”, *Nexo* 8 (1986) 17-23; L. GERA, “Conmemorar el pasado y preparar el futuro: decir, orar, ser y hacer”, *Sedoi* 93/94 (1987) 5-31; R. GARCÍA, *La primera evangelización y sus lecturas. Desafíos a la nueva evangelización*, Estudios Proyecto-CSE, Buenos Aires, 1990, 15-25; L. GERA, “Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo”, *Sedoi* 114 (1992) 5-74.

Esta convocatoria se convirtió pronto en un principio generador de reflexión, espiritualidad y acción. A lo largo de estos años el proyecto se fue delineando y asumiendo cada vez más para dar un *paso adelante* y entrar en una *nueva etapa histórica* del dinamismo misionero del Pueblo de Dios en nuestra América y en el mundo (ChL 35e). La NE no es el resultado de circunstancias fortuitas sino la consecuencia de una maduración vivida en la conciencia de la Iglesia universal, latinoamericana y argentina: *la consecuencia pastoral de la renovación conciliar*. No solo la búsqueda de una NE sino la misma expresión ya había aparecido en documentos previos a Juan Pablo II, con esas u otras palabras¹⁶³. Las últimas tres décadas han sido un período de gran vitalidad pastoral en la historia moderna gracias al Vaticano II.

La *misma expresión* fue apareciendo de a poco. Medellín pedía “una nueva evangelización y catequesis” (MD Men 13; SM Intr) e invitaba a una “re-evangelización” distinguida de la mera “conservación” de la fe recibida (MD VI, 8). Puebla, que a la luz de la EN quería “dar un nuevo impulso evangelizador”, retoma AG 6 y Medellín al decir que las “situaciones nuevas que nacen de cambios socio-culturales requieren una nueva evangelización” (DP 366). Y dice que ante la gran ciudad “la Iglesia se encuentra ante el desafío de renovar su evangelización” (DP 433), y que actualizar la fe popular ante el

¹⁶³ CELAM, “La nueva evangelización: génesis y líneas de un proyecto misionero” en *Instrumento Preparatorio. Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 1990, 253-281; A GONZÁLEZ DORADO, “Historia de la nueva evangelización en América Latina”, *Medellín* 73 (1993) 35-62.

secularismo es "uno de los fundamentales cometidos del nuevo impulso evangelizador" (DP 436).

Desde 1984 hay mucho material del Papa disperso en discursos dirigidos a las iglesias de América Latina tanto en sus viajes evangelizadores¹⁶⁴ como en sus reuniones con obispos en visitas *ad limina*¹⁶⁵. Desde entonces casi todos los episcopados nacionales ha ido elaborando sus *proyectos pastorales para la nueva evangelización*¹⁶⁶. Dos textos muy significativos son el *Discurso Inaugural* de Juan Pablo II el 12/10/1992 en Santo Domingo¹⁶⁷ y la sección que la Conferencia le dedica a precisar el sentido de la NE (DSD 23-30).

"Hablar de *Nueva Evangelización* es reconocer que existió una *antigua o primera*. Sería impropio hablar de Nueva Evangelización de tribus o pueblos que

¹⁶⁴ Cf. sus alocuciones en Santiago (Chile), Viedma (Argentina), Encarnación (Paraguay), Salto (Uruguay); vg. JUAN PABLO II, "La nueva evangelización. Homilía de la Misa en Viedma" en *Juan Pablo II en la Argentina. Mensajes a nuestro pueblo y la jornada mundial de la juventud*, Paulinas, Buenos Aires, 1987, 65-72.

¹⁶⁵ JUAN PABLO II, "A los obispos argentinos. Discurso al primer grupo del Episcopado en visita ad limina apostolorum", *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 350 (1995) 26-30; JUAN PABLO II, "A los obispos argentinos. Discurso al segundo grupo del Episcopado en visita ad limina apostolorum", *Criterio* 2166 (1995) 664-666.

¹⁶⁶ CEA, *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, Oficina del Libro, Buenos Aires, 1990; CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Nueva Evangelización para Chile. Orientaciones Pastorales 1991/1994*, Area de Comunicaciones, Santiago, 1990; CONFERENCIA EPISCOPAL DE PERÚ, "Para una nueva evangelización", *L' Osservatore Romano* 6/9/199, 18-19.

¹⁶⁷ "Discurso inaugural del Santo Padre. Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana", *Santo Domingo. Conclusiones*, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, CELAM-CEA, Buenos Aires, 1992, 5-31.

nunca recibieron el Evangelio. En América Latina se puede hablar así, porque aquí se ha cumplido una primera evangelización desde hace 500 años. Hablar de Nueva Evangelización no significa que la anterior haya sido inválida, infructuosa o de poca duración. Significa que hoy hay *desafíos nuevos*, nuevas interpelaciones que se hacen a los cristianos y a los cuales es urgente responder... Implica afrontar la grandiosa tarea de *infundir energías al cristianismo de América Latina...*" (DSD 24).

4.1.1.2. Nueva evangelización de *Europa*

Desde 1985 Juan Pablo II extiende el término a los *pueblos e iglesias de Europa*¹⁶⁸, que teniendo una historia cristiana están atravesados por fuertes procesos de secularización. El ve como destinatarios de la NE tanto a países de "antigua cristiandad" como a países de "iglesias jóvenes" (ChL 34; RMi 33). Así une las coordenadas temporales y geográficas:

"Enteros países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa, están ahora sometidos a *dura prueba* e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del

¹⁶⁸ JUAN PABLO II, "Secularización y evangelización hoy en Europa", *L' Osservatore Romano* 20/10/85, 9-11; *La nueva evangelización*, BAC, Madrid, 1988; "Discurso a los participantes en la reunión consultiva de la asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos", *L' Osservatore Romano* 17/6/90, 11-12. Como comentarios ver G. DANNEELS, "Evangelizar la Europa secularizada", *Criterio* 1969 (1986) 379-384 y 1970 (1986) 405-412; S. GAYA RIERA, *La segunda evangelización de Europa en el pensamiento de Juan Pablo II*, PPC, Madrid, 1990; P. LASANTA, *La nueva evangelización de Europa*, Comercial, Valencia, 1991.

secularismo y del ateísmo. Se trata, en concreto, de *Países y naciones del llamado Primer Mundo*, en el que el bienestar económico y el consumismo - si bien entremezclado con espantosas situaciones de pobreza y miseria - inspiran y sostienen una existencia vivida "como si no hubiera Dios". Ahora bien, el indiferentismo religioso y la total irrelevancia práctica de Dios para resolver los problemas, incluso graves, de la vida, no son menos preocupantes y desoladores que el ateísmo declarado. También la fe cristiana, aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y ceremoniales, tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana, como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir. De ahí provienen el afianzarse de interrogantes y de grandes enigmas, que, al quedar sin respuesta, exponen al hombre contemporáneo a inconsolables decepciones, o a la tentación de suprimir la misma vida humana...

En cambio, en *otras regiones o naciones* todavía se conservan muy vivas las tradiciones de piedad y de religiosidad popular cristiana; pero este *patrimonio moral y espiritual* corre hoy el *riesgo* de ser desperdigado bajo el impacto de múltiples procesos, entre los que destacan *la secularización y la difusión de las sectas*. Sólo una *nueva evangelización* puede asegurar el crecimiento de una fe límpida y profunda, capaz de hacer de estas tradiciones una fuerza de auténtica libertad. Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana pero la condición es que se rehaga la cristiana trabazón de la mismas comunidades eclesiales que viven en esos Países o naciones" (ChL 34).

Las iglesias europeas van recibiendo la propuesta pontificia como se advierte de un modo privilegiado en el *Sínodo para Europa* celebrado en 1991 con el lema "Sea-

mos testigos de Cristo que nos ha liberado”¹⁶⁹. Una diferencia aparece al comparar sus conclusiones con el documento del *Sínodo para Africa* realizado en 1994: “La Iglesia en Africa y su misión evangelizadora hacia el XX: Seréis mis testigos (Hch 1,8)”¹⁷⁰. Este hace una breve historia de la evangelización africana en tres etapas: primeros siglos por el norte, s. XV y XVI al sur del Sahara y la gran oleada misionera del XIX que propiamente establece a la Iglesia en esos pueblos (EIA 30-38). Por eso se refiere a “la evangelización en Africa al aproximarse el tercer milenio de la fe cristiana” (EIA 1) pero no habla de NE de Africa, como tampoco lo dice de Asia. En ambos casos se distinguen los temas del tercer milenio y la NE: “el Sínodo ha sido convocado para permitir a la Iglesia en Africa que asuma, de la manera más eficaz posible, su misión evangelizadora con vistas al tercer milenio cristiano” (EIA 141). El Papa reserva NE para América y Europa y se refiere a Africa y Asia en términos de “primera evangelización”. Esta perspectiva geocultural vuelve en su libro-entrevista ¹⁷¹:

¹⁶⁹ Asamblea especial para Europa del Sínodo de Obispos “Sumario: Seamos testigos de Cristo que nos ha liberado”, *L’Osservatore Romano* 22/12/1991, 7-17; Asamblea especial para Europa del Sínodo de Obispos “Declaración final”, *L’Osservatore Romano* 27/12/1991, 6-10. Como comentarios ver Conseil des Conférences épiscopales d’Europe *Les évêques d’Europe et la nouvelle évangélisation*, Cerf, Paris, 1991; P. EYR, “L’assemblée spéciale du Synode des évêques pour l’Europe”, *Nouvelle revue théologique* 114 (1992) 481-499; H. LEGRAND, “L’évangélisation de l’Europe. Une décennie d’études au sein du CCEE”, *Nouvelle revue théologique* 114 (1992) 500-518.

¹⁷⁰ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal “Ecclesia in Africa”* (EIA), Tipografía Vaticana, 1995.

¹⁷¹ JUAN PABLO II - V. MESSORI, *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Plaza Janés, Barcelona, 1994.

“En el mundo contemporáneo se siente una especial necesidad del Evangelio ante la perspectiva ya cercana del año 2000. Se advierte tal necesidad de modo especial, quizá porque el mundo parece alejarse del Evangelio, o bien porque aún no ha llegado a ese mundo. La primera hipótesis -el alejamiento del Evangelio- mira sobre todo al «Viejo Mundo», especialmente a Europa; la segunda posibilidad mira al continente asiático, al Extremo Oriente y a África” (CUE 126).

4.1.1.3. Nueva evangelización del mundo

El Papa también usa la expresión para indicar una nueva etapa de la evangelización *a nivel mundial*. Esto pone a la NE en relación al Concilio, al Jubileo y a toda la historia eclesial.

4.1.1.3.1. Realización pastoral del Concilio Vaticano II

La *nueva* evangelización indica una nueva toma de conciencia y búsqueda de realización de la misión de la Iglesia en el mundo. Continúa la novedad conciliar de repensar la relación entre la Iglesia y el mundo bajo el horizonte englobante de la misión. Por eso el Concilio se ha presentado a sí mismo como un *Concilio pastoral*. Así el discurso final de Pablo VI

“... no podemos omitir la observación capital, en el examen del significado religioso de este Concilio, de que ha tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo

así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, determinada por las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana, *actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia*, ha estado obrando fuerte y continuamente en el Concilio...¹⁷².

Si la orientación principal del Concilio ha sido esta no es casual que se prolongue luego al punto de poder hablar de un *posconcilio pastoral* marcado por la búsqueda de un nuevo programa evangelizador. Luego del Sínodo de 1974 Pablo VI a 10 años del Concilio y a 25 del siglo XXI vincula por primera vez al Vaticano II, la evangelización y el tercer milenio:

“Tales son nuestros propósitos en este décimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, cuyos objetivos se resumen, en definitiva, en uno solo: *hacer a la Iglesia del siglo XX más apta todavía para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo*. Nos queremos hacer esto un año después de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos -consagrada, como es bien sabido a la evangelización-; tanto más cuanto que esto nos lo han pedido los mismos Padres Sinodales. En efecto, al final de aquella memorable Asamblea decidieron ellos confiar al Pastor de la Iglesia Universal, con gran confianza y sencillez, el fruto de sus trabajos, declarando que esperaban del Papa *un impulso nuevo, capaz de crear tiempos nuevos de evangelización* en una Iglesia todavía más arraigada en la fuerza y poder perennes de Pentecostés... Estas preguntas desarrollan, en el fondo, *la cuestión fundamental* que la Iglesia se propone hoy día y que podrían enunciarse así: después

¹⁷² PABLO VI, “Discurso en la clausura pública del Concilio”, 7/12/1965, 6.

del Concilio y gracias al Concilio que ha constituido para ella una hora de Dios en este ciclo de la historia, la Iglesia ¿es más o menos apta para anunciar el Evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia?" (EN 2-4).

La EN recentra en la misión porque la evangelización es "la razón de ser" (EN 14) de la Iglesia. Desde entonces se ve la relación entre la Iglesia y la pastoral como la que existe entre un sujeto y su acción. El *sujeto* de la pastoral es la Iglesia porque la evangelización es *la misión de todo el Pueblo de Dios* (LG 17, AG 35, DH 13, EN 59, ChL 32, RMi 26). Esta unidad funda el vínculo entre la eclesiología y la teología pastoral. Si la primera ilumina el misterio de la Iglesia en su ser y en su obrar la segunda lo despliega operativamente en el presente. Esto ha sido posible por la "reintegración" de la misión al corazón de la Iglesia.

"La llamada *vuelta o repatriación de las misiones a la misión de la Iglesia*, la confluencia de la misionología en la eclesiología y la inserción de ambas en el designio trinitario de salvación, han dado un nuevo respiro a la misma actividad misionera, concebida no ya como una tarea al margen de la Iglesia, sino inserta en el centro de su vida, como compromiso básico de todo el Pueblo de Dios..." (RMi 32).

Tal centralidad reaparece en la *relatio finalis* del Sínodo Extraordinario de 1985 a 20 años del Concilio que sintetiza sus grandes líneas, desde las cuatro constituciones, en la frase *La Iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo*¹⁷³. Su segunda parte se articula según los conceptos

¹⁷³ El título es *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*; uso la versión española (1985).

de misterio, comunión y misión dando el cuadro eclesiológico dominante en los últimos documentos del Magisterio (RF II, A-D; ChL 18-20, 32; PDV 12, 73-75)¹⁷⁴. La eclesiología de comunión, trinitaria y eucarística, ve a la Iglesia como *misterio de comunión misionera* en relación a la Trinidad y la Eucaristía¹⁷⁵. Esta visión se repite en ChL 32 que muestra la circularidad Iglesia-misión:

“Ahora bien la comunión genera comunión, y esencialmente se configura como *comunión misionera*... La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: *la comunión es misionera y la misión es para la comunión*...” (ChL 32).

4.1.1.3.2. Perspectiva pastoral del Gran Jubileo del 2000

En su carta sobre el tercer milenio Juan Pablo II dice que *la Encarnación es la plenitud de los tiempos* (Gal 4,4). En el Verbo Encarnado la eternidad entra en el tiempo y el tiempo llega a ser una dimensión del Dios eterno. La religión cristiana, desde la tradición bíblica, rompe la visión circular del tiempo y abre la historia a su sentido

¹⁷⁴ Un inspirador de esta visión de la Iglesia es el Card. E. Pironio; cf. J. M. POIRIER - L. MORENO, “Una nueva conciencia de ser Iglesia”, *Criterio* 2128 (1994) 53-56; y Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe “Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión” *L'Osservatore Romano* 19/6/1992, 7-9.

¹⁷⁵ L. GERA - C. GALLI, “Eucaristía y nueva evangelización”, *Criterio* 2139 (1994) 435-439.

eterno porque tiene su centro en la irrupción del Salvador que la convierte en historia de salvación.

“Mientras se aproxima el *tercer milenio* de la nueva era, el pensamiento se remonta espontáneamente a las palabras del apóstol Pablo: “Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer” (Gal 4, 4). En efecto, la *plenitud de los tiempos* se identifica con el misterio de la *Encarnación del Verbo*, Hijo consustancial al Padre y con el misterio de la Redención del mundo” (TMA 1).

En este horizonte histórico-salvífico Juan Pablo II invita a celebrar el Jubileo del 2000 cuya preparación mediata ha comenzado con el *Concilio Vaticano II* y ha continuado con los pontificados que guiaron a la Iglesia buscando una nueva evangelización para nuestro tiempo.

“En este sentido se puede afirmar que el Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado *la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio*. Se trata de un Concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia y al mismo tiempo abierto al mundo. Esta apertura ha sido la respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del siglo XX...” (TMA 18).

El camino abierto por Juan XXIII y el Concilio, con un espíritu parecido a “la liturgia del Adviento” (TMA 20b), seguido por Pablo VI y los Sínodos, es continuado a nivel universal por Juan Pablo II y por las iglesias locales encarnadas en las historias de sus pueblos (TMA 25). El Papa llama a este proceso que surge de la visión conciliar de la Iglesia y busca una renovada relación salvífica y pastoral con el mundo *el camino de la nueva evangeli-*

zación. Así vincula tres realidades fundamentales: *el Concilio, la nueva evangelización y el tercer milenio*, viendo al Concilio como el inicio de la NE y a la NE como la consecuencia del Concilio. Si “con el Vaticano II tuvo su comienzo la nueva evangelización” (CUE 166) ésta tiene como desafío poner en práctica la misión según el espíritu y la letra del Concilio.

Así se *universaliza* un tema que había nacido en el horizonte latinoamericano a tal punto que se ha hablado de A. Latina como la “cuna” de la NE. Esta perspectiva interpretativa se vuelve tan importante que lleva al Papa a releer toda la historia posconciliar en clave de NE.

“En el camino de preparación a la cita del 2000 se incluye la serie de Sínodos iniciada después del Concilio Vaticano II: Sínodos generales y Sínodos continentales, regionales, nacionales y diocesanos. El tema de fondo es el de la evangelización, mejor todavía, el de la nueva evangelización, cuyas bases fueron fijadas por la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi de Pablo VI, publicada en el año 1975 después de la tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos. Estos Sínodos ya forman parte por sí mismos de la nueva evangelización: nacen de la visión conciliar de la Iglesia, abren un amplio espacio a la participación de los laicos, definiendo su específica responsabilidad en la Iglesia, y son expresión de la fuerza que Cristo ha dado a todo el Pueblo de Dios, haciéndolo partícipe de su propia misión mesiánica, profética, sacerdotal y regia. Muy elocuentes son a este respecto las afirmaciones del segundo capítulo de la Constitución dogmática Lumen gentium. La preparación del Jubileo del Año 2000 se realiza así con toda la Iglesia, a nivel universal y local, animada por una conciencia nueva de la misión salvífica recibida de Cristo. Esta conciencia se manifiesta con significativa evidencia en las Exhortaciones

postsinodales dedicadas a la misión de los laicos, a la afirmación de los sacerdotes, a la catequesis, a la familia, al valor de la penitencia y de la reconciliación en la vida de la Iglesia y de la humanidad y, próximamente, a la vida consagrada" (TMA 21).

La nueva evangelización termina adquiriendo tal magnitud que resume y simboliza tanto el impresionante *proceso de renovación evangélica* que la Iglesia vive y está llamada a completar cumpliendo el programa conciliar como la búsqueda de una *nueva acción evangelizadora* ante los desafíos de este siglo, del próximo y del nuevo milenio. El centro de este proceso de renovación evangélica y evangelizadora es el *Concilio Vaticano II*, que es el "gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio" (TMA 36e). La interpretación que hace el Papa de tantos hechos y textos, incluyendo al Concilio (TMA 18) y a su (TMA 23), *tiene como clave hermenéutica el Jubileo del segundo milenio*.

"El pontificado actual, desde el primer documento, habla explícitamente del Gran Jubileo, invitando a *vivir el período de espera como "un nuevo adviento"* (RH 1). Sobre este tema he vuelto después muchas otras veces, deteniéndome ampliamente en la *Encíclica Dominum et vivificantem* (DV 49ss). De hecho, la preparación del Año 2000 es casi *una de sus claves hermenéuticas...*" (TMA 23).

Esta clave hermenéutica, que lo acompaña desde el inicio de su pontificado (RH 1), le lleva a comprender la proximidad del nuevo milenio como una oportunidad providencial única para hacer una *nueva evangelización* que haga presente al Señor de la historia en el inicio de los tiempos nuevos: "en el 2000 deberá resonar con fuerza renovada la proclamación de la verdad: *Ecce natus*

est nobis Salvator mundi" (TMA 38b). Por eso nos convoca a todos:

"Una cosa es cierta: cada uno está invitado a hacer cuanto esté en su mano para que no se desaproveche el gran reto del año 2000, al que está seguramente unida *una particular gracia del Señor para la Iglesia y para la humanidad entera*" (TMA 55d).

4.1.1.3.3. Nueva etapa en la historia pastoral mundial

La NE, con el Concilio por detrás y el Jubileo por delante, termina siendo para el Papa una *nueva etapa global de la historia misionera y pastoral de la Iglesia*, como en TMA 57:

"Por esto, desde los tiempos apostólicos, continúa sin interrupción *la misión de la Iglesia* dentro de la universal familia humana. La *primera evangelización* se ocupó especialmente de la región del Mar Mediterráneo. A lo largo del primer milenio los misioneros partiendo de Roma y Constantinopla llevaron el cristianismo al interior del continente europeo. Al mismo tiempo se dirigieron hacia el corazón de Asia, hasta la India y China. El final del siglo XV, junto con el descubrimiento de América, marcó el comienzo de la evangelización en este gran continente, en el sur y en el norte. Contemporáneamente, mientras las costas sudsafricanas de África acogían la luz de Cristo, san Francisco Javier, patrón de las misiones, llegó hasta el Japón. A caballo de los siglos XVIII y XIX, un laico, Andrés Kim, llevó el cristianismo a Corea; en aquella época el anuncio evangélico alcanzó la Península Indochina, como también Australia y las islas del Pacífico. El siglo XIX registró una gran actividad

misionera entre los pueblos de Africa. Todas estas obras han dado frutos que perduran hasta hoy. El *Concilio Vaticano II* da cuenta de ello en el Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera. Después del Concilio el tema misionero ha sido tratado por la Encíclica *Redemptoris Missio*, relativa a los problemas de las misiones en esta última parte de nuestro siglo. *La Iglesia también en el futuro seguirá siendo misionera*: el carácter misionero forma parte de su naturaleza... Y como afirma la Encíclica *Redemptoris Missio*, se repite en el mundo la situación del Aerópago de Atenas, donde habló san Pablo. Hoy son muchos los aerópagos, y bastante diversos: son los grandes campos de la civilización contemporánea y de la cultura, de la política y de la economía. Cuanto más se aleja Occidente de sus raíces cristianas, más se convierte en terreno de misión, en la forma de variados aerópagos”.

Este número resume el importante cap. 18 *El reto de la nueva evangelización* de su libro, cuando el Papa contesta a la pregunta de si es verdad que la NE es para él la tarea principal y más urgente del final del siglo XX (CUE 119-128). Allí presenta a la historia de la evangelización como “una historia que se ha desarrollado en el encuentro con la cultura de cada época” (CUE 121), traza las grandes líneas de la historia misionera incluyendo a América¹⁷⁶, sitúa en ese contexto el verdadero sentido de la NE ante los “nuevos retos”¹⁷⁷, descarta malas interpre-

¹⁷⁶ “Con el descubrimiento de América se preparaba la obra de evangelización de todo aquel continente, de norte a sur. Hace poco hemos celebrado el *Quinto Centenario de aquella evangelización*, con la intención no sólo de recordar un hecho del pasado, sino de preguntarnos por los *compromisos actuales* a la luz de la obra realizada...” (CUE 123).

¹⁷⁷ “En el mundo contemporáneo se siente una especial necesidad del *Evangelio*, ante la perspectiva ya cercana del año 2000. Se advierte tal necesidad de modo especial, quizá porque el mundo parece alejarse

taciones¹⁷⁸, muestra su conexión con las peregrinaciones populares y juveniles¹⁷⁹ y termina resaltando la urgencia de una *nueva peregrinación misionera*.

del Evangelio o bien porque aún no ha llegado a ese mundo... Si desde *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, es solamente en el sentido de los *nuevos retos* que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia" (CUE 126).

¹⁷⁸ "La nueva evangelización no tiene nada que ver con lo que diversas publicaciones han insinuado hablando de *restauración*, o lanzando la palabra *proselitismo* en tono de acusación, o echando mano de conceptos como *pluralismo o tolerancia*, entendidos unilateral y tendenciosamente. Una profunda lectura de la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa ayudaría a esclarecer tales problemas y también a disipar los temores que se intenta despertar, quizá con el fin de arrancar a la Iglesia el coraje y el empuje para acometer su misión evangelizadora... Aparte de esas objeciones... aparecieron otras más bien concernientes a los *modos y métodos de evangelización*. En 1989 en Santiago de Compostela, en España, se desarrolló la *Jornada Mundial de la Juventud*. La respuesta de los jóvenes, sobre todo de los europeos, fue extraordinariamente calurosa... casi a la vez que este significativo evento, se alzaron voces que decían que el sueño de Compostela pertenecía ya, de modo irrevocable, al pasado y que la Europa cristiana se había convertido en un fenómeno histórico que había de relegar a los archivos. Mueve a reflexión un miedo semejante, frente a la nueva evangelización, por parte de algunos ambientes que dicen representar la opinión pública" (CUE, 126-127).

¹⁷⁹ "En el contexto de la nueva evangelización es muy elocuente el actual descubrimiento de los auténticos valores de la llamada *religiosidad popular*. Hasta hace algún tiempo se hablaba de ellos en un tono bastante despreciativo. Algunas de sus formas de expresión están, por el contrario, viviendo en nuestros tiempos un verdadero renacimiento, por ejemplo, el *movimiento de peregrinaciones* por rutas antiguas y nuevas. Así, al testimonio inolvidable del encuentro en Santiago de Compostela (1989) se añadió luego la experiencia de Jasna Góra, en Czestochowa (1991). Sobre todo las *generaciones jóvenes* van encantadas en peregrinación; y esto no sólo en nuestro Viejo Continente, sino también en los Estados Unidos, donde, a pesar de no tener una tradición de peregrinaciones a santuarios, el encuentro musical de jóvenes en Denver (1993) reunió a unos cuantos cientos de miles de jóvenes confesores de Cristo" (CUE, 128).

“Hoy se da, pues, la clara necesidad de una nueva evangelización. Existe la necesidad de un anuncio evangélico que se haga peregrino junto al hombre, que se ponga en camino con la joven generación. ¿Tal necesidad no es ya en sí misma un síntoma del año 2000, que se está acercando? Cada vez más a menudo los peregrinos miran hacia Tierra Santa, hacia Nazaret, Belén y Jerusalén. El pueblo de Dios de la Antigua y de la Nueva Alianza vive en las nuevas generaciones y, al finalizar este siglo XX, tiene la misma conciencia de Abraham, el cual siguió la voz de Dios que lo llamaba a emprender la peregrinación de la fe. ¿Qué palabra oímos con más frecuencia en el Evangelio, sino ésta?: ‘Sígueme’ (Mt 8,22). Esa palabra llama a los hombres de hoy, especialmente a los jóvenes, a ponerse en camino por las rutas del Evangelio en dirección a un mundo mejor” (CUE 128).

4.1.2. Tres explicaciones *sistemáticas*

La reflexión sobre la NE se está haciendo desde muchas ópticas y con distintos resultados. Como la bibliografía es inmensa *sugiero tres explicaciones sistemáticas* que nos permitan abrir pistas para la segunda sección. La primera es más amplia y fundamenta las otras dos.

4.1.2.1. Las novedades en los *componentes de la acción*

La *Evangelii Nuntiandi*, para mí el mejor documento pastoral de la historia de la Iglesia, presenta una visión de conjunto de la evangelización (EN 17-24) que permite organizar sus distintos capítulos en base a los componentes esenciales y permanentes de toda acción pastoral. La *evangelización* (EN 18) es una acción comunicativa (naturaleza) por la que la Iglesia (agente) trasmite la Bue-

na Nueva (contenido) a la humanidad (destinatario) para renovarla con la fe en el Evangelio de la salvación (finalidad) por medio de actitudes (subjetivas) y de medios (objetivos). Esa *estructura básica*, que articula a agentes (I-VI) y destinatarios (V) mediante objetivos (II), contenidos (III), actitudes (VII) y medios (IV), subyace a todas las acciones pastorales que se realizan siempre de un modo concreto.

Si evangelizar entraña siempre una novedad, porque es comunicar a Cristo que renueva todas las cosas (Ap 21,5), una NE puede ser comprendida desde aquella visión global si se buscan *las distintas novedades* en los sujetos (agentes y destinatarios), en el objeto (contenido) y en las mediaciones de la acción pastoral (medios y actitudes) (DSD 23-30). Esa lógica de la acción evangelizadora subyace a la propuesta de una evangelización *nueva* en los *métodos* (medios), en el *ardor* (actitud) y en la *expresión* (del contenido).

4.1.2.2. Las novedades en los *desafíos* de los destinatarios

Considerando la situación total de los destinatarios la NE tiende a responder a los nuevos desafíos o retos. El Papa ha dicho que “si a partir de *Evangelii Nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, es solamente en el sentido de los *nuevos retos* que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia” (CUE 126). Esto se aclara un poco más si se considera como ubica Juan Pablo II a la NE en el cuadro de la misión de la Iglesia.

“Se da, por último, una *situación intermedia*, especialmente en los países de antigua cristiandad,

pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una “*nueva evangelización*” o “reevangelización”... Por lo demás, no es fácil definir los confines entre atención pastoral a los fieles, nueva evangelización y actividad misionera específica, y no es pensable crear entre ellas barreras o recintos estancados...” (RMi 33-34).

Desde el Concilio se considera que la “única” misión se diversifica en razón de la situación del destinatario, en especial su *condición religiosa*. Así AG afirma que hay una única misión (AG 6a) que distingue, según las condiciones o circunstancias, en acción *misionera* entre los no cristianos, acción *ecuménica* entre los cristianos no católicos y acción *pastoral* entre los cristianos católicos (AG 6c). Juan Pablo II prosigue esta reflexión intentando una imagen global de la misión que señala su unidad y diversidad: “Esta misión es única, al tener el mismo origen y finalidad; pero en el interior de la Iglesia hay tareas y actividades diversas” (RM 31b). Estas diferencias “nacen, no de razones intrínsecas a la misión misma, sino de las diversas circunstancias en las que ésta se desarrolla. Mirando al mundo desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir ‘tres situaciones’” (RM 33a).

Las tres situaciones se distinguen según la circunstancia religiosa del destinatario: 1) *misión ad gentes*, actividad misionera, misión en sentido estricto, misión *ad extra* o primera evangelización entre personas, comunidades y pueblos no cristianos y no católicos; 2) *actividad pastoral*, atención pastoral, pastoral ordinaria, misión *ad intra*, cura de almas o pastoral en sentido estricto, entre perso-

nas, comunidades y pueblos cristianos católicos; 3) y entre ambas una situación intermedia: la misión entre personas, comunidades y pueblos que conocen a Cristo y en los que está implantada la Iglesia pero donde la fe es puesta a prueba. Aquí la misión se vuelve *nueva evangelización* tanto en "los países de antigua cristiandad" como en "iglesias más jóvenes" (RMi 33d). Esta situación "intermedia" tiene algo de "cura pastoral" porque se trata de creyentes pero tiene algo de "misión estricta" porque es una fe débil, amenazada, expuesta y que necesita ser fortalecida por una pastoral misionera.

Lo típico de la NE parece estar en continuar la evangelización de un destinatario, individual o colectivo, que habiendo recibido el Evangelio y con fe, piedad, vida y cultura básicamente cristianas, sufre una *crisis global en la fe* (ChL 34) que lo pone en una "situación de urgencia" (DP 460) o ante una "gran prueba histórica" (HoSD 6). Ya Pablo VI lo decía al indicar que la evangelización debe fortalecer una fe "expuesta a pruebas y amenazas, más aún una fe asediada y combatida" (EN 54). La misma situación crítica se explica acudiendo a dos juegos de expresiones: si la primera evangelización se dirige a los que están lejos (EN 51) la NE está destinada a los que estando cerca *se han alejado* (EN 52, 54-56) para "vivificar la fe de los bautizados alejados" (DSD 129-131). También, si la misión *ad gentes* es evangelización "ad extra" la nueva es evangelización "ad intra" (RMi 34; EN 54).

Por eso es esencial a la NE reconocer los *nuevos desafíos* que ponen la fe en una situación crítica para renovarla en circunstancias difíciles por un nuevo impulso evangelizador. De ese modo se podrá introducir la novedad de Cristo en las cosas nuevas de los hombres sacando del Evangelio "luces nuevas para los problemas nuevos" (DSD 24).

Nuevos desafíos en los destinatarios exigen a los agentes renovarse en sus actitudes, expresiones y acciones.

“La NE significa que hoy hay *desafíos nuevos, nuevas interpelaciones* que se hacen a los cristianos y a los cuales es urgente responder. Hablar de Nueva Evangelización, como lo advirtió el Papa en el discurso inaugural de esta IV Conferencia, no significa proponer un nuevo Evangelio diferente del primero: hay un solo y único Evangelio del cual se pueden sacar *luzes nuevas para los problemas nuevos...* La NE surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el cual se da un divorcio entre fe y vida hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia. Implica afrontar la grandiosa tarea de *infundir energías al cristianismo de América Latina...*” (DSD 24).

A eso hay que agregar tres observaciones: si las tres situaciones pueden darse sucesivamente en la historia de un pueblo¹⁸⁰ también pueden darse simultáneamente por su unidad, diferencia y complementación¹⁸¹ e incluso cada

¹⁸⁰ G. FARRELL, en “Reflexiones pastorales para después de 1992”, *Sedoi* 116 (1992) 19-35, descubre las tres situaciones en nuestra historia pastoral americana: primera evangelización, atención pastoral y nueva urgencia misionera.

¹⁸¹ La *unidad* pues “no es fácil definir los confines entre ‘atención pastoral a los fieles’, ‘nueva evangelización’ y ‘actividad misionera específica’, y no es pensable crear entre ellos barreras o recintos estancados” (RMi 34b). La *diferencia* pues “no parece justo equiparar la situación de un pueblo que no ha conocido nunca a Jesucristo con la de otro que lo ha conocido, lo ha aceptado y después lo ha rechazado... Con respecto a la fe, son dos situaciones sustancialmente distintas” (RMi 37d). Y la *complementación* porque “hay que subrayar, además, una real y creciente ‘interdependencia’ entre las diversas actividades salvíficas de la Iglesia: cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda” (RMi 34c).

dimensión puede animar a las otras. Así “la misión ad intra es signo creíble y estímulo para la misión ad extra, y viceversa” (RMi 34).

4.1.2.3. Las novedades en las *actitudes* de los agentes

La NE significa *poner vino nuevo en odres nuevos* en dos sentidos: a) atendiendo a las novedades de los destinatarios es presentar la novedad de Jesucristo en las “cosas nuevas” de los pueblos; b) atendiendo a las novedades de los agentes es buscar una espiritualidad que anime con nuevas actitudes en nuevas acciones. “Entendemos por *espíritu de la evangelización nueva*, las actitudes que han de presidir y orientar a los agentes evangelizadores, y a toda la Iglesia en la Argentina, para llevar adelante esta misión” (LPNE 33a).

Una *nueva espiritualidad evangelizadora* designa un cúmulo de actitudes espirituales que son fuente interior de la actividad pastoral¹⁸² y obra del Espíritu, “el agente principal de la evangelización” (EN 75h). Se habla de “espíritu evangelizador”, “mística evangelizadora”, “espiritualidad misionera”, “espíritu misionero”, resumiendo actitudes comunes a todos los miembros del Pueblo de Dios protagonistas, cada uno a su modo, de la misión¹⁸³. “Espíritu” expresa una doble referencia: al Espíritu Santo, alma de la Iglesia y de su misión, y a las acti-

¹⁸² EN 74a: “las actitudes interiores que deben animar a los obreros de la evangelización”. RMi 87a: “La actividad misionera exige una espiritualidad específica”.

¹⁸³ G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “¿Una mística de la evangelización?”, *Teología* 49 (1987) 59-93.

tudes espirituales que impulsan a los fieles a compartir la experiencia de Jesucristo, asumiendo con un nuevo ardor (EN 80) la tarea apostólica. Por eso algunos documentos recientes precisan ese conjunto de actitudes que animan la misión (EN 75-80, DP 1294-1310, RMi 87-91, LPNE 33-36). La EN reclama una *nueva animación "espiritual"* del PD para fomentar el protagonismo misionero de todos los bautizados (LPNE 38-41).

4.2. Nueva evangelización de la cultura posmoderna

De estas aproximaciones al sentido de la NE nos limitamos en este punto final a vislumbrarla para AL (1a) atendiendo solo a algunos desafíos actuales (2b). Lo hacemos tratando de poner en acto aquella actitud pedida por Pablo VI (ES 60-120) y por el Concilio (GS 40-45), retomada por los obispos argentinos en las LPNE 31 y 36, y que es tan necesaria hoy: *el diálogo evangelizador con los desafíos culturales de la modernidad posmoderna*. Santo Domingo lo afirma claramente al decir que la nueva evangelización

"es el conjunto de medios, acciones y actitudes aptos para colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo post-moderno, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos. También es el esfuerzo por inculturar el Evangelio en la situación actual de las culturas de nuestro continente..." (DSD 24).

Varios expositores como Gutiérrez, Antoncich y Scannone indicaron numerosos *desafíos de la cultura actual a la nueva evangelización*. La extensión de este trabajo me hace imposible caracterizar siquiera someramente la lla-

mada “modernidad posmoderna”¹⁸⁴. En mi esquema ideal hubiera querido, además de desarrollar en otro punto el tema *eclesiológico* sobre la relación entre el Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos, analizar cuatro grandes grupos de retos culturales desde la perspectiva *pastoral*. Los formulo simplemente como grandes objetivos de una pastoral latinoamericana que debe promover:

1. *Una cultura de la fe, la religión y la razón* que por una evangelización misionera y catequística potencie la religión popular católica ante el peligro cruzado del racionalismo irreligioso del secularismo y de la religiosidad irracional de las sectas;

2. *Una cultura del don, el sentido y la esperanza* que en un mundo regido por la lógica del mercado y en el que muchos jóvenes se precipitan en la incertidumbre y la desesperanza pueda abrir a la gratuidad del amor de Dios que da las razones para vivir, esperar y luchar;

¹⁸⁴ DSD 252 lo hace así: “La *cultura moderna* se caracteriza por la centralidad del hombre; los valores de la personalización, de la dimensión social y de la convivencia; la absolutización de la razón, cuyas conquistas científicas y tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una autonomía frente a la naturaleza, a la que domina; frente a la historia, cuya construcción él asume; y aun frente a Dios, del cual se desinteresa o relega a la conciencia personal, privilegiando al orden temporal exclusivamente. La *post-modernidad* es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna, que lleva al hombre a cuestionar tanto algunos logros de la modernidad como la confianza en el progreso indefinido, aunque reconozca, como lo hace también la Iglesia (GS 57), sus valores. Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la post-modernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura”.

3. *Una cultura del amor, la vida y la dignidad* que ante tanto egoísmo, injusticia y muerte de un continente que tiene al 46% de su población en la pobreza crítica pueda fortalecer el amor que afirma la dignidad de pobre y anima una cultura de la vida en todos sus aspectos;

4. *Una cultura del amor, la comunión y la integración*, para que en un mundo más unido y diversificado, globalizado y fragmentado, crezcan la comunión eclesial y la unidad humana.

Como este programa requeriría un diálogo pastoral intenso y extenso me limito a decir unas palabras sobre el *primero*, de carácter más religioso, metafísico y personal, y sobre el *cuarto*, de índole comunitario tanto en lo eclesial como en lo nacional e internacional.

4.2.1. Cultura de la fe, la religión y la razón

En el *plano religioso* hoy nos desafía la actual situación espiritual de Occidente. En la misma sociedad opulenta el ambiguo *revival* de lo sagrado que mezcla elementos cristianos, neopaganos, orientales y esotéricos testimonia el agotamiento de un modelo unidimensional de hombre porque el individuo no soporta una sociedad totalmente secularizada y su relativo triunfo a nivel institucional no implica necesariamente su vigencia efectiva en la vida cotidiana, como se observa en los USA¹⁸⁵. *La religiosidad irracional de las sectas* es la otra cara del

¹⁸⁵ A. GREELEY, *God in popular Culture*, T. More Press, Chicago, 1989; H. BLOOM, *La religión en los Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994; P. BERGER, *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1994.

racionalismo irreligioso del secularismo que pretendió marginar a la religión de la vida social. Ambos forman el triste espectáculo de una *civilización esquizoide* que une la racionalidad diurna de la ciencia y la técnica con la irracionalidad nocturna de la magia y la superstición¹⁸⁶. Por la "dialéctica de la ilustración"¹⁸⁷ la modernidad incrédula generó su propio contrario en el fanatismo sectario y hoy se asiste al sincretismo entre la *intelligentia* cínica y la credulidad mágica. Como decía Chesterton "los que no creen en Dios no es que no creen en nada sino que creen en cualquier cosa". Comparto el juicio de Ricoeur cuando dice que: "lo sagrado degenerado y la ideología científico-tecnológica constituyen una única configuración cultural. Esta configuración cultural es el *nihilismo*. La ilusión cientista y el repliegue de lo sagrado a sus propios simulacros pertenecen conjuntamente al mismo olvido de nuestras raíces. De dos maneras diferentes, pero convergentes, el *desierto crece*... Lo que estamos en vías de descubrir... es que el hombre no es posible sin lo sagrado"¹⁸⁸.

Como "el hombre no es posible sin lo sagrado" el corazón religioso de los pueblos se resiste a la hegemonía de una cultura sin religión promovida por los centros de poder mundial que han llevado a Occidente al culto neopagano del consumo, incluso justificado hoy por algunos nihilistas postmodernos. Esa resistencia lleva a

¹⁸⁶ P. CAPANNA, "Crisis de la racionalidad. El discurso esquizoide del mundo postindustrial", en CELAM *¿Adveniente cultura?*, Consejo Episcopal Latinoamericano 87, Bogotá, 1987, 31-53.

¹⁸⁷ TH. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970, 15-59

¹⁸⁸ P. RICOEUR, *Manifestación y proclamación en Fe y Filosofía*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990, 93.

revalorizar la religión a través de distintos caminos, acertados o equivocados, e incluso por medio de formas de religiosidad sin Dios, en las que también late el corazón inquieto que solo descansa en Dios (PDV 6). La *nueva búsqueda religiosa* es signo del profundo y universal deseo de Dios y, a pesar de sus rasgos ambiguos, "también encierra una invitación" (RMi 38) para que la Iglesia ofrezca a todos las "insondables riquezas de Cristo". La NE debe fortalecer la fe y la piedad católicas puestas en crisis por esos fenómenos entrelazados favoreciendo una *experiencia religiosa auténtica e integral de Dios* en la fe, en la oración y especialmente en la liturgia.

Lo que parece estar en juego además es la misma *racionalidad moderna* identificada unilateralmente con la razón instrumental científica y política que marginó a la razón metafísica y religiosa y por eso impidió abrir el mundo al horizonte trascendente del Sentido y la Salvación. Porque sólo hay plena racionalidad humana y auténtica identidad cultural cuando se abre un espacio al *logos* religioso y al lenguaje simbólico. Si es verdad que "el hombre es más que razón y la razón es más que razón científica"¹⁸⁹ necesitamos redescubrir una *razón sapiencial*, no reduccionista, que integre los distintos niveles de racionalidad y discurso humanos como son el religioso, filosófico, poético y científico. Defender *lo mejor* de la modernidad con sus ideales de racionalidad, libertad, democracia y desarrollo - pero para todos, especialmente para los pueblos pobres y los pobres de los pueblos- en su aparente derrota ante una

¹⁸⁹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, Bilbao, 1995, 282.

postmodernidad desencantada¹⁹⁰, requiere superar *lo peor* de la modernidad que encerró al hombre en la secularidad, endiosó la razón en el cientificismo, exacerbó la libertad en la autonomía absoluta, absolutizó la política en las religiones seculares y terminó subalternando a la religión. El testimonio más patético lo dan hoy antiguos países europeos de raigambre católica en los cuales la verdad, la bondad y la belleza del Evangelio de Jesucristo han sido vaciados de su sentido original y se han dejado sólo palabras de una semántica, normas de una ética y formas de una estética secularizadas.

Por eso el desafío es asumir los nuevos signos de los tiempos que abren la posibilidad de "ir *más allá de la razón secular* para replantear el problema religioso y para reabrirse a la trascendencia"¹⁹¹. Tarea posible solamente si la fe y la razón se fecundan mutuamente de un modo nuevo gracias a una renovada presentación de Cristo, *Logos* de Dios hecho hombre, que funda la radical autosuperación y la total plenificación de la razón humana en la fe y en la religión. Reto para que la Iglesia sea realmente *Catholica* o capaz de asumir, purificar e integrar todo fragmento de verdad, bien y belleza en la totalidad cristiana. Y para que viva como la Familia de Dios entre todos los hombres y sea el hogar del diálogo cordial entre razón y fe. Solamente una Iglesia cordial y puede hoy evangelizar para *fortalecer la fe ante la increencia, la religión ante la irreligiosidad y la razón ante la irracio-*

¹⁹⁰ A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, 9; J. SEBRELLI, *El asedio a la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991, 13.

¹⁹¹ J. C. SCANNONE, "La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable", *Stromata* 51 (1995) 80.

nalidad, y así contribuir a superar las tentaciones fundamentalistas, nihilistas, y gnósticas posmodernas.

El fin del milenio conlleva el final de la época moderna a la vez como plenitud y ocaso¹⁹². Cuando los valores de dignidad, libertad y participación están en condiciones de difundirse mundialmente, aunque todavía muchos de sus frutos no lleguen a las mesas de los pobres del sur, asistimos a la fractura de una cultura que privilegió un tipo de racionalidad y relegó a la fe y a la religión. Tal final *abre el espacio cultural* -espacio de sentidos y de valores- a un nuevo protagonismo de las religiones históricas y de las iglesias cristianas que encauce la búsqueda religiosa respetando la secularidad de la razón científica y política pero ofreciendo un auténtico camino de salvación ante gnososis estilo *new age* que dan vino viejo en odres descartables. De ahí la ocasión providencial abierta para que *la fe y la religión católicas* se presenten como dadoras de sentido y valor para la vida personal, la convivencia social y la acción histórica desde el horizonte escatológico y definitivo de la existencia.

Este es un desafío peculiar para la Iglesia de AL, pionera en revalorizar la *piEDAD popular*, que debe asumir los nuevos retos y buscar las necesarias reformulaciones espirituales, catequísticas, litúrgicas y pastorales para nuestros pueblos si no quiere contribuir a un vacío que puede ser llenado por las sectas, el neopaganismo, el cinismo o la indiferencia. La Iglesia, que desde sus orígenes tiene una larga experiencia urbana, puede asumir los retos que le presentan sobre todo las grandes ciudades y los nue-

¹⁹² D. CRUZ VÉLEZ, "Sobre el fin de la época moderna", *La Nación*, Suplemento Literario, 1/6/1986, 1.

vos arcópagos de la comunicación si confía que la gran ciudad, motor de la nueva civilización, en la medida en que es evangelizada puede ser también motor de la nueva evangelización. Si el futuro de la fe pasa por la evangelización de las grandes ciudades urge "trazar criterios y caminos, basados en la experiencia y la imaginación, para una pastoral de la ciudad, donde se gestan los nuevos modos de cultura" (DP 441). Porque las inquietudes religiosas y las angustias históricas se intensifican mientras nos acercamos al 2000 tenemos que pensar y realizar cada vez más *una nueva evangelización* centrada en Cristo que sintetice la fe en Dios y la dignidad del hombre, y que responda a los valores del Evangelio y a los anhelos de los pueblos¹⁹³.

4.2.2. Cultura de la comunión, la integración y el intercambio

4.2.2.1. A nivel latinoamericano

Lo dicho ayuda a perfilar mejor la *fisonomía propia de la Iglesia latinoamericana* radicada en un pueblo creyente, mestizo y pobre, que habita una América Latina a la vez una y múltiple, tradicional y moderna, occidental y sureña. El Pueblo de Dios que peregrina en nuestro Continente está llamado a profundizar el arraigo cultural de su fe y la renovación evangélica de su cultura. Esta fuerte conciencia de identidad se expresa en su originalidad teológica centrada en los temas de *pueblo, cultura y liberación*. Y

¹⁹³ L. GERA, "Desafíos de la nueva evangelización en las vísperas del tercer milenio", *Boletín OSAR* 4 (1996) 15-25; C. GALLI, "Religión y razón al fin de la modernidad", *Criterio* 2175 (1996) 225-227.

se concreta en algunos valores propios como el sentido de liberación integral, la riqueza de su piedad popular, la vida de sus comunidades de base, el florecimiento de sus vocaciones y ministerios, la fuerza de su opción por los pobres, su incipiente dinámica misionera, su promesa de esperanza.

El Pueblo de Dios, peregrino en AL, que tuvo desde sus orígenes una conciencia y una praxis continentales, debe seguir siendo *sacramento de comunión de nuestros pueblos con Dios y de los pueblos entre sí* (DP 270). Desde su propia misión la Iglesia tiene que fortalecer los vínculos religiosos y culturales de nuestras naciones para que la *comunión teológica* sea base de formas nuevas, justas y eficaces de *integración secular*. DP 428 decía:

“La Iglesia de AL se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una *nacionalidad*, de una *gran patria latinoamericana* y de una *integración universal*, que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos”¹⁹⁴.

Perseverar en esta *animación de la comunión continental* será un signo de fidelidad de la Iglesia latinoamericana a sí misma, porque ella ha contribuido a sostener en nuestros pueblos el sentido de la Patria Grande. Limi-

¹⁹⁴ Sobre el importante tema del servicio de la Iglesia a la integración de AL cf. C. GALLI, “El Pueblo de Dios en los pueblos de América Latina”, *Sedoi* 110 (1991), 32-60.

tándonos a los últimos años es claro que el CELAM y las tres Conferencias Generales de nuestro Episcopado -verdaderos sucesos eclesiales y culturales- han promovido la unidad de AL y han generado una dinámica pastoral continental, siendo pioneras de reuniones eclesiales de esa magnitud, que recién ahora según la TMA se organizan como sínodos especiales en todos los continentes. Nuestra Iglesia, *experta en latinoamericanidad*, ha cultivado el sentido de pertenencia histórica y cultural en varias generaciones juveniles, de Medellín al presente, por sus documentos, santuarios y símbolos. De allí su responsabilidad evangelizadora, liberadora, inculturadora e integradora.

4.2.2.2. A nivel del sur y del norte

Aquí se juega además la responsabilidad eclesial por el *posible aporte latinoamericano* al mundo del sur y a la ecumene planetaria en el umbral del tercer milenio. Para que no se cumpla la profecía de G. Papini que decía: "desde el punto de vista de la cultura universal... América Latina es prescindible"¹⁹⁵ y para relativizar un poco la contundente respuesta de H. Kissinger a G. Valdés: "Usted nos habla de América Latina. No es importante. Nada importante puede venir del Sur. No es el Sur el que hace la historia. El eje de la historia va de Moscú a Washington pasando por Bonn. El Sur no tiene importancia"¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Citado por J. L. DE IMAZ, *Sobre la identidad iberoamericana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983, 7.

¹⁹⁶ Citado por A. ROUQUÉ, *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*, Emecé, Buenos Aires, 1990, 353.

Si nuestra Iglesia de AL está llamada a ser *Iglesia de los pobres* debe profundizar tal vocación en fidelidad a su origen y a las nuevas circunstancias. Como se sabe la frase original de Juan XXIII el 11/9/1962 fue: "Ante los países subdesarrollados la Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos, en particular la Iglesia de los pobres"¹⁹⁷. Su sentido es verificar la *universalidad* de la Iglesia en su capacidad de asumir la causa de los pueblos pobres, habida cuenta de que la cuestión social alcanza dimensión mundial. En esta visión internacional equivale a Iglesia de los pueblos pobres y de los pobres de los pueblos y refleja lo que años después dirá la segunda instrucción sobre la liberación: "La opción preferencial por los pobres, lejos de ser un particularismo y sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia" (LC 68). Tomar en serio tal opción a nivel internacional, cuando la desaparición del conflicto este-oeste deja al desnudo *la persistencia del abismo norte-sur*, debe llevar a la Iglesia en todos sus niveles a dar testimonio público y valiente de que *el Sur también existe*. Para esto hay que evaluar el impacto del conflicto norte-sur en la configuración actual de la Iglesia que peregrina por América hacia el próximo Sínodo.

A la Iglesia católica latinoamericana le cabe una responsabilidad singular por ser, a la vez, *occidental y sureña*, perteneciendo al único continente a la vez cristiano (como Oeste) y pobre (como Sur). Asumiéndose como Iglesia de los pobres, conforme a la orientación surgida en el mismo pontificado, que la liga al resto de las iglesias del Tercer Mundo y que le da bastante de su fisonomía lati-

¹⁹⁷ Citado por G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Buenos Aires, 1987, 80-88.

noamericana, nuestra Iglesia reflejará no sólo la solicitud evangélica y pastoral por los más pobres, los olvidados que Dios nunca olvida, sino también la búsqueda de una *universalidad concreta* en la encrucijada de los continentes que forman "los distintos mundos dentro del único mundo" (SRS 14). Y ser sacramento de comunión para las multitudes crucificadas y esperanzadas del PD desde el reverso de la historia.

Por otro lado, los grandes cambios en el escenario internacional, la mundialización de los problemas de comercio, ecología, seguridad y narcotráfico, el monopolio transnacional de la información y comunicación, la formación de bloques económicos continentales y regionales o la inserción de México y del Caribe en América del Norte, nuestro MERCOSUR en curso, plantean la redefinición de *nuestro espacio continental*. El s. XX muestra la crisis de los modelos unidireccionales de relación impuestos por los USA sin grandeza histórica: primero el *panamericanismo* (1889-1945) según la declaración Monroe "América para los americanos" y luego el *sistema interamericano* montado sobre el TIAR (1947) y la OEA (1948), en el marco de Yalta y bajo la sentencia de Truman "un hemisferio cerrado en un mundo abierto". El agotamiento de ese modelo intracontinental regido últimamente sólo por la "interdependencia asimétrica" de la deuda externa, dentro de "la persistencia y el alargamiento del abismo entre las áreas del Norte desarrollado y del Sur en vías de desarrollo" (SRS 14) y los procesos de democratización política de la década del 80 y de incipiente integración económica en los 90, en las circunstancias mundiales, exigen un nuevo tipo de vinculación entre el norte y el sur de América. A mi modo de

ver este deberá ser uno de los principales desafíos que aborde el próximo *Sínodo para América*¹⁹⁸.

4.2.2.3. A nivel universal

Por último, el diálogo entre la Iglesia y la cultura tiene siempre como tema al *hombre*. La crisis actual de la modernidad es, en el fondo, la crisis de un modelo unidimensional de humanidad que no satisface al corazón de la personas y de los pueblos. En la presente crisis de los imperios y en la actual emergencia de las nacionalidades se presenta con dramatismo *el debate antropológico*. Se abre así el ámbito cultural para que la Iglesia proponga a la discusión pública latinoamericana e internacional lo que tiene de más propio y que proviene de su fe trinitaria y cristológica: una visión global del hombre y de la humanidad para promover un "*nuevo humanismo*" (GS 55).

¿Qué rol le cabe a la Iglesia del Nuevo Mundo en el diálogo intercultural sobre el futuro del Hombre? La sabiduría del Pueblo de Dios inculturado en nuestro pueblo, con su peculiar *humanismo cristiano* (DP 448), tiene un conjunto de valores antropológicos y éticos que deben aportar a una *humanismo integral, trascendente, solidario y universal* capaz de superar la uniformidad racionalista moderna y la fragmentación nihilista postmoderna. ¿Es posible que nuestra Iglesia dé un aporte genuino a la necesaria base antropológica que debe tener el diálogo de las naciones en tiempos de globalización? ¿Podremos,

¹⁹⁸ SÍNODO DE LOS OBISPOS - ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA, *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América. Lineamenta*, Ciudad del Vaticano, 1996, ns. 2, 28, 59, 64.

desde nuestra fe católica, nuestra tradición latina, nuestro mestizaje americano, nuestra pertenencia al sur y al oeste, y nuestra pobreza, prestar un servicio a la búsqueda del nuevo humanismo planetario?

La Iglesia latinoamericana tiene un gran responsabilidad no solo para fortalecer la comunión de los pueblos en pro de una Patria Grande más desarrollada y unida y de un continente americano más justo e integrado sino también para ayudar a que AL encuentre su lugar bajo el sol del siglo XXI y asuma su protagonismo histórico en el mundo del mañana. El Pueblo de Dios, enriquecido por la particularidad cultural latinoamericana, debe ser un *agente de intercambio* entre los bienes de los pueblos del Norte y los bienes de los pueblos del Sur. Para eso debe dar el *ejemplo de catolicidad* viviendo la *comunicación de bienes* en el intercambio de las distintas iglesias particulares. “En virtud de esta catolicidad cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad... De aquí se derivan finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia, unos vínculos de íntima comunión en lo que respecta a riquezas espirituales, obremos apostólicos y ayudas temporales” (LG 13c). Son muchas las formas de este intercambio de dones que debe aumentar hasta constituir muchas *iglesias hermanas* entre comunidades cristianas de AL con otras tanto del norte como del sur del mundo¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Proyecto el fecundo tema del intercambio de dones hasta este nivel universal en “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (argentina) 2/2 (1995) 35-49.

Este intercambio *intraeclesial* debe expandirse en un intercambio *intercultural*, en el que la Iglesia pueda ser mediadora en la comunicación de bienes culturales, desde los espirituales hasta los materiales, de norte a sur y de sur a norte. Mucho ya se está haciendo en esta dirección de ida y vuelta. Por ejemplo, la Iglesia latinoamericana, que ha recibido y recibe ayuda de las iglesias del norte en personal apostólico y en recursos financieros, está compartiendo varios de sus dones más preciados como tantos misioneros *ad gentes* o las riquezas de su piedad popular, reflexión teológica y pastoral liberadora. Nuestra Iglesia debe seguir ese camino del dar y del recibir compartiendo sobre todo su *sabiduría humana y cristiana*, conforme a la sabia observación que hace más de 30 años hacía el Concilio:

“nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría. Debe advertirse, en este aspecto *que muchas naciones económicamente pobres pero ricas en esta sabiduría pueden ofrecer a los demás una extraordinaria aportación*” (GS 15c).

Que la *Virgen de Guadalupe*, estrella de la primera y la nueva evangelización, nos ayude a la Iglesia de América Latina y del Caribe a estar a la altura de nuestra responsabilidad histórica y a compartir los tesoros de nuestra sabiduría con todos los pueblos hacia el tercer milenio que viene. Mientras tanto, *la teología del pueblo y de la cultura*, que se ha mostrado tan fecunda en estos últimos 30 años, tiene que seguir pensando muchos de los problemas aquí indicados en el *horizonte de la nueva evan-*

gelización conforme al pedido que la Conferencia de Santo Domingo nos hiciera a los teólogos²⁰⁰.

En especial hay que discernir teológicamente las grandes *tendencias culturales* que se debaten sobre AL entre la unidad y la pluralidad, la tradición y la modernidad posmoderna, lo occidental y lo sureño. Hay que seguir pensando el misterio del Pueblo de Dios y su *admirable intercambio* con las culturas de nuestros pueblos que marcan la fisonomía peculiar de nuestra querida Iglesia latinoamericana, que es la única y universal Iglesia de Cristo entre nosotros. Hay que seguir buscando los caminos para la *inculturación de la teología* en AL teniendo en cuenta “la sabiduría de los pueblos” (AG 22b) y aprovechando las distintas mediaciones conceptuales y simbólicas para comprender, vivir y transmitir la Palabra de Dios. Y, por fin, pero no en último lugar, hay que seguir intentando la contemplación y la expresión de los grandes misterios de nuestra fe católica a partir de sus fuentes universales y de las particulares expresiones de nuestra piedad popular. Sólo así será posible, en un mundo y en una Iglesia que en el tercer milenio serán cada vez más pluriculturales, una *teología plenamente católica y plenamente latinoamericana*. Eso es lo que intentamos, deseamos y pedimos por la intercesión de la Virgen de Guadalupe.

²⁰⁰ “Igualmente pertenece al ministerio profético de la Iglesia el servicio que *los teólogos* prestan al pueblo de Dios (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 7). Su tarea, enraizada en la Palabra de Dios y cumplida en abierto diálogo con los pastores, en plena fidelidad al magisterio, es noble y necesaria. Su labor así cumplida puede *contribuir a la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas*, como también a *nutrir una teología que impulse la pastoral*, que promueva la vida cristiana integral, hasta la búsqueda de la santidad. Una labor teológica así comprendida *impulsa el trabajo en favor de la justicia social, los derechos humanos y la solidaridad con los más pobres*” (DSD, 33).

**A MANERA DE CONCLUSIÓN
ALGUNAS PROYECCIONES DE UNA
REFLEXIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA**

ALGUNAS PROYECCIONES DE UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA

1. Este seminario sobre el futuro de la reflexión teológica en América Latina, realizado en Alemania desde el 23 al 25 de septiembre de 1996, permitió un encuentro entre obispos, sacerdotes y laicos, representativos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la Presidencia del CELAM, y de la teología latinoamericana, junto a otros expertos del continente. El encuentro se desarrolló en un clima cordial y fraterno, de diálogo y de oración, en que, con gran seriedad teológica y libertad en el intercambio, se reflexionó sobre *el contexto* del pensamiento teológico en el continente y sobre las *distintas perspectivas* (comunitarismo, cultura, Doctrina Social de la Iglesia y liberación) que se abren en el continente para la Iglesia y la sociedad.

2. En respuesta al Santo Padre, este seminario se inserta dentro de la corriente *preparatoria* para el Gran Jubileo como también de la Asamblea especial del Sínodo para América, ofreciendo a nuestros pueblos elementos para

el crecimiento en la fe en Jesucristo que nos revela la Trinidad y nos convoca como Iglesia a acoger y a construir el Reinado de Dios.

3. Con gran alegría hemos constatado *la vitalidad de la fe del pueblo de Dios y la fecunda creatividad teológica* en América Latina después del Concilio en respuesta a la primacía de la Palabra de Dios, y a la luz de la Tradición y el Magisterio universal de la Iglesia.

4. Esta fecundidad se expresa en numerosas publicaciones de libros, colecciones, revistas, traducciones de fuentes, investigaciones, docencia que se ha multiplicado en todos nuestros países. *La teología está hoy muy viva* y ha alcanzado una mayor madurez. El mutuo intercambio entre el magisterio episcopal y el magisterio teológico conduce a una constante inspiración desde los teólogos a los pastores y a una solicitud iluminadora de los pastores a los teólogos. Esta es la experiencia que se ha tenido durante la realización de este seminario.

5. La teología latinoamericana quiere reafirmarse como *genuina teología* marcada por la profesión de fe en el misterio de Dios Trino, Creador y Redentor, y en la encarnación, crucifixión y resurrección de Cristo. Su punto fundante es la fe en Jesús, Evangelio del Padre e Hijo vivo de Dios. En el encuentro personal y comunitario con Jesús se aprende la gratuidad del amor de Dios y la urgencia del amor al prójimo, plenamente realizado en María, Madre y modelo de nuestros pueblos. Desde esta gratuidad brota el amor universal y *la opción preferencial por el pobre* que caracteriza la reflexión y la praxis de la Iglesia latinoamericana.

6. Un reto a la reflexión teológica es ayudar a *la inculturación del Evangelio y de la Iglesia* en nuestros pueblos, tanto de raíces indígenas, afroamericanas y mestizas, como ante los desafíos de la actual modernidad postmoderna, sobre todo en las grandes ciudades; también se debe proseguir en el camino de *la inculturación de la reflexión teológica* para que sea plenamente católica y latinoamericana.

7. Una de las exigencias del trabajo del teólogo es *el diálogo* en sus distintas formas: el interdisciplinar (particularmente con la reflexión filosófica y las ciencias humanas), el ecuménico y el interreligioso (con profundo respeto pero con una clara convicción de la propia identidad eclesial).

8. La atención a *los signos de los tiempos* es una característica del pensar teológico, tal como se ha visto en Medellín, Puebla, y Santo Domingo.

9. La reflexión teológica, en el contexto de la nueva evangelización, privilegia una *razón sapiencial* que fundamenta una profunda vida espiritual marcada por la Eucaristía y los sacramentos, uniendo la expresión mística con el discurso profético, ofreciéndose al *servicio de una acción pastoral misionera* en que encuentra constante inspiración.

10. La reflexión teológica profundiza, recoge y alimenta, cada vez más, las expresiones de *la fe presentes en el pueblo cristiano* en sus formas de oración y de contemplación, en su vida sacramental, en sus devociones de piedad, y sobre todo en su testimonio cotidiano.

11. La credibilidad de la fe cristiana en América Latina y el Caribe debe pasar necesariamente por una urgencia de justicia y de moralidad personal y pública, promoviendo de manera particular la superación de las enormes diferencias e injusticias sociales mediante *una opción por la solidaridad* inspirada en la *Doctrina Social de la Iglesia*. Uno de los signos de este compromiso es el gran número de mártires por la justicia que han dado testimonio de su fe en nuestro continente. En el contexto de la celebración del Gran Jubileo, y fieles a la tradición bíblica, se debe motivar a un cambio en la actitud social en América sobre todo en relación a la deuda externa.

12. La Doctrina Social de la Iglesia no solamente responde a necesidades sino también inspira soluciones creativas a los actuales desafíos como son, por ejemplo, los brotes *comunitarios* positivos que expresan la característica solidaridad de nuestro pueblo y plantea posibles alternativas ante los problemas socio-económicos que lo aquejan.

Alemania, 25 de septiembre de 1996

INDICE GENERAL

1. EL PENSAMIENTO EPISCOPAL LATINOAMERICANO DESDE RÍO A SANTO DOMINGO

MONS. LUCIANO MENDES DE ALMEIDA 9

INTRODUCCIÓN 11

1. CARACTERÍSTICAS DE LA SITUACIÓN EN AMÉRICA LATINA..... 12

1.1. La composición humana del continente..... 12

1.2. Aspectos económicos..... 13

1.3. La vida política..... 13

1.4. Consecuencias sociales..... 14

1.5. Situación religiosa..... 15

2. PRINCIPALES RESPUESTAS PASTORALES 15

2.1. El respeto por la diversidad de las culturas..... 15

2.2. La promoción humana 16

2.3. Los Derechos Humanos 17

2.4. Defensa de la vida y de la familia..... 17

2.5. Preocupación por la formación permanente..... 18

3. FACTORES POSITIVOS DE LA ACCIÓN EPISCOPAL 19

3.1. El CELAM 19

3.2. Los viajes apostólicos del Santo Padre..... 19

3.3. Las campañas de Cuaresma 20

3.4. El diálogo ecuménico..... 20

4. OBSTÁCULOS A LA ACCIÓN PASTORAL 21

4.1. La miseria creciente 21

4.2. Los medios de comunicación social..... 22

4.3. El secularismo y la indiferencia religiosa..... 22

5. TEMAS TEOLÓGICOS PREDOMINANTES Y PENDIENTES 22

5.1. Iglesia viva 22

5.2. La evangelización 23

5.3. Jesús vivo 24

5.4. Las dimensiones de la evangelización..... 25

5.5. La nueva evangelización..... 25

5.6. La presencia de María 26

5.7. Temas Pendientes 26

2. RASGOS DE UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA	
JUAN NOEMI	29
1. ESBOZO DE UN ANTECEDENTE HISTÓRICO	31
2. DOS RASGOS	37
2.1. Las dependencias de la teología latinoamericana.....	38
2.2. El talante histórico de la teología latinoamericana.....	62
3. AMÉRICA LATINA FRENTE	
AL TERCER MILENIO: TENDENCIAS Y DESAFÍOS	
ENRIQUE IGLESIAS	75
1. LOS ENFOQUES DE POLÍTICA ECONÓMICA DE LOS OCHENTA	
Y PRINCIPIOS DE LOS NOVENTA	78
2. UNA EVALUACIÓN PRELIMINAR	
DE LOS RESULTADOS ALCANZADOS	82
3. TAREAS PENDIENTES E INTERROGANTES	
AL PASAR AL SIGLO XXI	89
4. UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	
EN EL CONTEXTO DEL TERCER MILENIO	
GUSTAVO GUTIÉRREZ	97
1. EL QUEHACER TEOLÓGICO.....	102
1.1. Teología y evangelización.....	104
1.2. La teología de la liberación.....	107
1.2.1 Un criterio evangélico	108
1.2.2 Preferencia y gratuidad.....	111
2. ¿DÓNDE VAN A DORMIR LOS POBRES?	115
2.1. Hacia una economía planetaria.....	117
2.1.1 Un mercado sin condiciones.....	118
2.1.2 Ética y economía	122
2.2. Destinados a la insignificancia.....	127
2.2.1 Pobreza y teología.....	128
2.2.2 Desde los insignificantes.....	131
2.3. Debilitamiento del pensamiento.....	134
2.3.1 Crisis de la modernidad.....	135
2.3.2 La fragmentación del saber humano.....	139

3. LIBRES PARA AMAR.....	143
3.1. Su Reino y su justicia.....	146
3.2. Identidad y diálogo.....	152
3.3. Una ética de la solidaridad.....	156
3.4. El Dios de la vida.....	161
CONCLUSIÓN	164

5. LA RELEVANCIA

DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA PARA EL SIGLO XXI

RICARDO ANTONCICH, SJ 167

1. SENTIDO EVANGELIZADOR

DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA 170

1.1. La DSI y la recta comprensión de la Evangelización..... 171

1.2. La oración filial de Jesús núcleo
de los valores evangélicos que inspiran la DSI..... 171

1.3. Valores Permanentes y situaciones históricas..... 175

2. UN MOMENTO PROPICIO PARA EL

MENSAJE SOCIAL DE LA IGLESIA 176

2.1. Una hipótesis de interpretación
de los tiempos actuales..... 176

2.2. La actualidad del problema ético..... 178

2.3. Los tres ciclos y la doctrina social de la iglesia..... 179

2.4. La sociedad de mercado capitalista
y su incidencia en la autocomprensión del ser humano..... 180

3. LOS DESAFÍOS PARA LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA 184

3.1. El desafío de la razón moderna..... 185

3.2. El desafío del mensaje social de una fe religiosa..... 187

CONCLUSIÓN

6. EL COMUNITARISMO COMO ALTERNATIVA VIABLE

JUAN CARLOS SCANNONE, SJ 195

1. ALGUNOS DESAFÍOS PASTORALES ACTUALES..... 200

1.1. Desafíos al sentido de comunidad y de institución..... 200

1.1.1. Aspectos predominantemente negativos:..... 202

a) El individualismo competitivo..... 202

b) Secularización como desinstitucionalización..... 205

1.1.2. Aspectos Positivos: emergencia de la sociedad civil
y nuevo asociacionismo 209

a) Sociedad civil y nuevo imaginario cultural.....	210
b) El neosociacionismo popular	212
c) Nuevos movimientos socioculturales	214
1.2. El comunitarismo: ¿alternativa viable?.....	215
1.2.1. ¿Una alternativa viable en lo socioeconómico?.....	215
1.2.2. ¿Una alternativa viable en lo sociocultural?.....	223
2. EL COMUNITARISMO:	
¿UNA ALTERNATIVA PARA LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA?	229
2.1. A partir de la lectura teológica de nuevos signos de los tiempos y de la respuesta pastoral a ellos.....	229
2.2. La otra cara del círculo hermenéutico.....	236
2.3. Algunas pistas alternativas de reflexión teológica y pastoral.....	238
3. A MODO DE CONCLUSIÓN	240
7. LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA	
DE LA CULTURA EN LAS VÍSPERAS DEL TERCER MILENIO	
CARLOS MARÍA GALLI	243
1. TEOLOGÍA LATINOAMERICANA	248
2. PUEBLO Y CULTURA	255
2.1. Síntesis del magisterio.....	255
2.2. Desarrollo de la teología.....	269
2.2.1. La teología del pueblo.....	269
2.2.1.1. Resumen histórico.....	269
2.2.1.2. Inteligencia sistemática	276
2.2. La teología de la cultura.....	283
2.2.1. Revisión histórica.....	283
2.2.2. Inteligencia sistemática	293
2.2.2.1. Pueblo y cultura	293
2.2.2.2. Cultura y religión.....	299
2.2.2.3. Liberación y cultura.....	303
3. CULTURA LATINOAMERICANA	306
3.1. Cultura(s) e historia(s).....	306
3.2. Identidad latinoamericana.....	312
3.2.1. Una y múltiple.....	313
3.2.2. Tradicional y moderna.....	316
3.2.3. Occidental y sureña	320

4. NUEVA EVANGELIZACIÓN Y POSMODERNIDAD	323
4.1. Nueva evangelización	323
4.1.1. Tres aproximaciones históricas	324
4.1.1.1. Nueva evangelización de América Latina.....	324
4.1.1.2. Nueva evangelización de Europa.....	328
4.1.1.3. Nueva evangelización del mundo.....	331
4.1.1.3.1. Realización pastoral del Concilio Vaticano II.....	331
4.1.1.3.2. Perspectiva pastoral del Gran Jubileo del 2000.....	334
4.1.1.3.3. Nueva etapa en la historia pastoral mundial.....	338
4.1.2. Tres explicaciones sistemáticas	341
4.1.2.1. Las novedades en los componentes de la acción.....	341
4.1.2.2. Las novedades en los desafíos de los destinatarios	342
4.1.2.3. Las novedades en las actitudes de los agentes.....	346
4.2. Nueva evangelización de la cultura posmoderna.....	347
4.2.1. Cultura de la fe, la religión y la razón.....	349
4.2.2. Cultura de la comunión, la integración y el intercambio	354
4.2.2.1. A nivel latinoamericano	354
4.2.2.2. A nivel del sur y del norte.....	356
4.2.2.3. A nivel universal.....	359

8. A MANERA DE CONCLUSIÓN

ALGUNAS PROYECCIONES

DE UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA	363
---	------------

ÍNDICE GENERAL	369
-----------------------------	------------