

<b>Boletín bibliográfico: Teología, estudios de la mujer y estudios de género</b>	301/308
<b>Recensiones bibliográficas</b>	309/332
<b>Fichero de revistas latinoamericanas</b>	333/381
<b>Teología</b>	337/365
<b>Filosofía</b>	367/381
<b>Índice bibliográfico</b>	383
<b>Índice general</b>	385/386

## El aporte del Magisterio latinoamericano a la Doctrina Social de la Iglesia<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

### 0. Introducción

Como lo afirma el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), la "comunidad entera de la Iglesia" es el sujeto de su DS. Pero el mismo documento añade enseguida que las "aportaciones múltiples y multiformes" de todos los miembros de la Iglesia "son asumidas, interpretadas y unificadas por el Magisterio" (*Compendio* 79).<sup>2</sup> Este es considerado "en todos sus componentes y expresiones", "tanto el Magisterio universal del Papa y del Concilio" -"que determina la dirección y señala el desarrollo de la DS"- como "el Magisterio episcopal, que *especifica, traduce y actualiza* la enseñanza en los *aspectos concretos y peculiares de las múltiples y diversas situaciones locales*" (ibid. 80). E inmediatamente agrega: "La enseñanza social de los Obispos ofrece contribuciones válidas y estímulos al magisterio del Romano Pontífice. De ese modo se actúa en circularidad, que expresa de hecho la colegialidad de los Pastores unidos al Papa en la enseñanza social de la Iglesia. El conjunto doctrinal resultante abarca e integra la enseñanza universal de los Papas y la particular de los Obispos" (ibid.).

Por mi parte añado que dicha colegialidad se acentúa aún más cuando se trata de enseñanzas episcopales colegiales colectivas, sobre todo a través de Conferencias Generales de Episcopados continentales, como el Latinoamericano y del Caribe, aprobadas por el Papa. Pues entonces se trata de colegialidad con este último y de los Obispos entre sí.

Debido a la mencionada *circularidad*, mi exposición con frecuencia no podrá distinguir clara y distintamente cuándo se trata de aportaciones del Episcopado Latinoamericano al Magisterio pontificio o

<sup>1</sup> Conferencia del autor en el II Congreso Latinoamericano de la Doctrina Social de la Iglesia (México D.F., 11-15 de setiembre 2006), organizado por el CELAM en preparación de la Vª Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe (Aparecida, mayo de 2007).

<sup>2</sup> Cito el *Compendio* y los documentos de la Iglesia por sus números de párrafo, comunes a las distintas ediciones; las cursivas son mías. En caso contrario, lo diré expresamente.

viceversa, pero, en todo caso, sea cual fuere la fuente originaria, se tratará siempre de contribuciones de nuestros obispos a la DS, quizás con enfoques, acentos y niveles de concreción distintos, según las circunstancias y los contextos. Y, no pocas veces, dicha circularidad se mostrará en una especie de *crescendo* en espiral.

Ahora bien, como me es imposible tener en cuenta -en la presente exposición- todas las intervenciones magisteriales de Obispos y Episcopados nacionales o regionales particulares referidas a lo social, atenderé sobre todo a las Conferencias Generales, en especial, las tres últimas, dada la singular relevancia histórica de éstas. Tampoco pretendo abarcar *todas* sus contribuciones a la DS, sino señalar solamente *algunas* de las que considero más relevantes.

Con respecto a Medellín, Puebla y Santo Domingo, el P. Leonidas Ortiz Losada, director de la revista *Medellín*, en el Editorial del número dedicado a "Perspectivas y desafíos" de la próxima Vª Conferencia, recuerda los documentos conciliares y/o pontificios que les sirvieron de marco a cada una de aquellas, respectivamente. Y propicia que *Deus Caritas est* (DCE), del nuevo Pontífice, así como *Ecclesia in America* (EiA) y *Novo Millennio Ineunte*, de Juan Pablo II, constituyan puntos necesarios de referencia para la Conferencia de Aparecida.<sup>3</sup> En el mismo número de dicha revista, también Mons. Andrés Stanovnik, Secretario General del CELAM, hace mención de algunos de esos documentos y de otros, como de "las grandes orientaciones recibidas del magisterio pontificio", a cuya luz, y a la luz de la fe, se han de abordar "los desafíos nuevos y urgentes que vive la Iglesia en América Latina (AL) y el Caribe".<sup>4</sup>

De acuerdo a lo dicho, la presente exposición se dividirá en cinco partes. En las cuatro primeras trataré, respectivamente, de las contribuciones del Magisterio colegial latinoamericano a la DS y al Magisterio social universal, realizada desde y para el contexto particular de nuestra América, según se dieron en *Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Y, para terminar -en una especie de conclusión-, intentaré insinuar una de las posibles líneas de relectura contextualizada de la primera encíclica del actual Pontífice, la cual -según las voces autorizadas que acabo de citar- seguramente constituirá uno de los marcos obligados de referencia para las deliberaciones de Aparecida.

<sup>3</sup> Cf. *Medellín* 32 (2006), p. 4.

<sup>4</sup> Cf. Mons. A. Stanovnik, "Claves de lectura para el documento de participación", *ibid.* 29-60, en especial, p. 30.

## 1. Río de Janeiro y la preocupación posterior por la integración de América Latina

El compromiso social con los campesinos, indígenas y gente de color, así como su defensa ante la amenaza del comunismo ya se dieron en la Conferencia de Río (1955).

Con todo, se puede decir que su contribución principal a la DS fue *indirecta*, a saber, mediante su interés por la *integración* eclesial latinoamericana y la creación del CELAM. Esto último, por todo lo que este organismo representó luego como contribución al magisterio social. Lo primero, en cuanto el deseo de integración de las Iglesias del Subcontinente, la existencia del CELAM y el ejercicio de la colegialidad en las Conferencias Generales sirvió *de hecho* como precursora de la preocupación actual de nuestras Iglesias locales por la *integración latinoamericana* a secas, es decir, no solamente la eclesial.

Se trató -según mi parecer- de una acción profética, preanunciando -en la línea de la Patria grande- un escenario realmente viable para enfrentar juntos el nuevo fenómeno de la globalización. De ahí que se trate de un aporte importante, aunque indirecto, a la DS aplicada a nuestra circunstancia. Y, que en las otras tres Conferencias se hizo directo.

Sin embargo, la visión unitaria de AL ya se había iniciado antes en la Iglesia con la convocatoria por León XIII, en Roma, del Ier Concilio plenario de AL (1899), "primer gran tentativa de integración de la Iglesia en el Continente", según expresión del Sr. Cardenal Rodríguez Maradiaga,<sup>5</sup> y comienzo de lo que el P. Cadavid denominó el "*latinoamericanizar* todo un conjunto de situaciones y realidades que se vivían en una y otra parte de nuestra amplia geografía", lo que "estaba exigiendo análisis y respuestas pastorales igualmente comunes",<sup>6</sup> no en último lugar en pastoral y doctrina sociales.

Con respecto a la integración latinoamericana "de carácter *pluridimensional*" ya Medellín afirmaba que "el proceso de integración, bien entendido, se presenta como una necesidad imperiosa para AL ... La integración, en efecto, -dice- no es un proceso exclusivamente económico; se presenta, más bien, con amplias dimensiones que abrazan al hombre totalmente considerado: social, político, cultural, religioso, racial" (*Med.* 2, 11). En otro de sus documentos la Segunda Conferencia constata que en nuestro Subcontinente "se está imponiendo la conciencia de que es

<sup>5</sup> Cf. Citado por A. Cadavid Duque en *Medellín* 31 (2005), p. 333. Se trata de un texto tomado de la "Presentazione" del *Enchiridion. Documenti della Chiesa Latinoamericana* (a cura di Piersandro Vanzan), Bologna, 1995.

<sup>6</sup> Cf. A. Cadavid Duque, "El camino pastoral de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Las Conferencias Generales del Episcopado", *Medellín* 31 (2005), 331-374, en especial p. 334.

necesario poner en marcha o activar un proceso de integración en todos los niveles, ... hasta la integración económica y cultural de nuestros países" (ibid. 15, 1), tema retomado luego por algunos de nuestros episcopados nacionales (por ej., el argentino), en referencia al Mercosur y a los recaudos frente al ALCA. Pues, como lo afirma el *Mensaje Final* de la Segunda Conferencia a los 'pueblos' de AL, ésta "además de una realidad geográfica es una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes" (ibid., *Mensaje*, p. 31).<sup>7</sup>

También Puebla tiene una visión integral e identitaria de nuestra América, pues declara: "El Evangelio, encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos AL. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización" (DP 446). De ahí que se duela al "ve[r] amenazado el ideal de la integración latinoamericana, hecho lamentable, motivado en gran parte por las ambiciones nacionalistas, por la parálisis de los grandes planes de cooperación y por nuevos conflictos internacionales" (DP 1265). *A contrario* muestra entonces cómo la integración puede ser una de las respuestas a nuestros males sociales, en especial al subdesarrollo, al cual se refiere inmediatamente antes, habiéndolo encuadrado en el contexto económico y político internacional. Por otro lado, de manera positiva el DP, al referirse al reavivamiento de la fe, propugna 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" (DP 428), preanunciando la cuestión de la globalización y el lugar que en ésta ocuparía AL considerada como patria común.

Santo Domingo, por su parte, "constata el dinamismo mundial de naciones, que se asocian, como signo de los tiempos, aun en AL y el Caribe" (DSD 205). Y, enseguida va a citar las siguientes palabras del Discurso inaugural del Papa (nº 15): "Hay que buscar soluciones a nivel mundial, instaurando una verdadera economía de comunión y participación de bienes, tanto en el orden internacional como nacional. A este propósito, un factor que puede contribuir notablemente a superar los apremiantes problemas que hoy afectan a este continente es la integración latinoamericana. Es grave responsabilidad de los gobernantes el favorecer el ya iniciado proceso de integración de unos pueblos a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia" (DSD 206).

Así es como el *Documento* ubica explícitamente la propuesta de

<sup>7</sup> Cito la paginación del "Mensaje a los pueblos de América Latina", según el texto del CELAM: *La Iglesia en la actual transformación de AL a la luz del Concilio. II Conclusiones*, Buenos Aires, 1968.

integración latinoamericana como respuesta a la globalización. Pues después de haber especificado como desafío pastoral que "se experimenta un aislamiento y fraccionamiento de nuestras naciones, al tiempo que se incrementa una globalización de la economía planetaria junto a la formación y/o reformulación de grandes bloques" (DSD 207), el *Documento* plantea la siguiente "línea pastoral" como respuesta: "Fomentar y acompañar los esfuerzos en pro de la integración latinoamericana como 'patria grande' desde una perspectiva de solidaridad que exige, por lo demás, un nuevo orden internacional" (ibid. 209).

Alguien podría decir que Juan Pablo II, al convocar el Sínodo de América, superó esa visión de nuestro magisterio latinoamericano desde una óptica americana continental. Sin embargo, el Papa, al proponer afrontar "los problemas relativos a la justicia y la solidaridad entre todas las Naciones de América", no deja de constatar la existencia de "dos partes del mismo Continente, tan diversas entre sí por su origen y su historia, ... considerando la enorme desigualdad entre el Norte y el Sur" (EiA 2). Aunque, por otro lado, propugna una mayor justicia, solidaridad y comunión, que vengan a refrendar y completar "no sólo la unidad ya existente bajo ciertos aspectos, sino también aquel vínculo más estrecho al que aspiran los pueblos del Continente y que la Iglesia desea favorecer" (ibid. 5). Pero, como lo dijo la Conferencia Episcopal Argentina en su declaración "Ante los desafíos del ALCA" (15 de nov. de 2003), en la cual especificaba las condiciones para un acuerdo de libre comercio justo: "De acuerdo al principio de subsidiaridad, las entidades mayores no deben quitar espacio a las menores. Por lo mismo, el ALCA no debe hacerse en detrimento del Mercosur y de otros organismos que promuevan importantes valores; por ejemplo, el Pacto Andino, el Centroamericano, y los distintos pactos bilaterales" (Nº 7).<sup>8</sup>

Por consiguiente, la comunión de todas las naciones del Continente no sule una eventual integración latinoamericana como respuesta a los desafíos ético-sociales y ético-culturales de un desarrollo integral y sustentable frente a la globalización.

## 2. Medellín y la opción preferencial y solidaria por los pobres

### 2.1. Opción por los pobres

Aunque la *formulación explícita* de la opción por los pobres se dio recién en Puebla, sin embargo esta Conferencia la refiere a Medellín,

<sup>8</sup> Ver el documento en: *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 52 (2003), 581-582. Para otros documentos episcopales latinoamericanos sobre el tema, cf. mi trabajo: "Desafíos ético-sociales de la regionalización a la luz de la DSI", en: J.C. Scannone-D. García Delgado (comps.), *Ética, Desarrollo y Región. Hacia un Regionalismo Integral*, Buenos Aires, 2006, 33-50.

dándole así una interpretación auténtica, porque ya en ésta se dio *de hecho* tal opción. Puebla se expresa del siguiente modo: "Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la IIª Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres" (DP 1134). Aquí radica, según creo, una de las contribuciones principales del Episcopado Latinoamericano a la DSI. Pues, aunque dicha opción se dio en los profetas y, luego, desde Jesús mismo, los apóstoles y la Iglesia primitiva, sin embargo no por eso hemos de dejar de afirmar que, tanto el *hecho* de su adopción colegial por todo un episcopado continental como su explicitación ulterior -en Puebla- mediante una *formulación sintética*, son una aportación importantísima del Magisterio latinoamericano al magisterio social universal, -a mi parecer- una de las más importantes. Pues luego la expresión y la opción misma fueron retomadas repetidamente por Juan Pablo II como una de las claves de su pontificado, tanto en dicha formulación como en la de "amor preferencial por los pobres" (SRS 47, etc.).

Entre otros muchos textos de Medellín acerca de dicha opción preferencial, se pueden citar los del documento 14: "Pobreza de la Iglesia" (III, 8-11), que rezan así: "*Queremos* [opción!] que la Iglesia de AL sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos". "El particular mandato del Señor de 'evangelizar a los pobres' debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé *preferencia efectiva* [preferencial!] a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa". "Esta solidaridad [con los pobres] significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición de diálogo con los grupos responsables de esa situación". "La promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo".

Además, en Medellín se dio un *matiz* original en dicha opción, que sólo era posible en el siglo XX, a saber, su carácter no sólo personal sino *estructural*. Aunque -a su vez- la atención a las estructuras *opresoras* en la generación de la pobreza, seguramente debe mucho a la encíclica *Populorum Progressio* (PP), de Pablo VI. Por supuesto que ya se hablaba antes en DS sobre las estructuras, como lo había hecho Juan XXIII tanto en *Mater et Magistra* (MM) 82, con respecto a las económicas, como en *Pacem in Terris* (PT) 68, con respecto a las políticas, etc.

Estimo que lo afirmado por Benedicto XVI acerca de que "los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo" (DCE 27) y que había "entrado en una nueva fase con la formación de la sociedad industrial", se terminó de superar con Juan XXIII -"con su

tendencia a valorar lo empírico y lo sociológico, pero al mismo tiempo [a] acentua[r] la motivación teológica de la DS" (*Orientaciones* 23)<sup>9</sup> y se confirmó en GS. Pues bien, Medellín redondeó dicha nueva percepción al aplicarla a uno de los "gran[des] territorio[s] socio-cultural[es]" a los que se refería *Ad Gentes* (AG 22) y, por eso, concretándola y determinándola más específicamente.

## 2.2. Evangelización, promoción humana y liberación integral

Los textos de Medellín arriba citados, junto con otros muchos, constituyen -a mi parecer- otra de sus valiosas contribuciones al magisterio social, en circularidad con la doctrina anterior. Pues la Segunda Conferencia *de hecho* acentúa cómo la promoción humana es *constitutiva* de la evangelización, y ésta es liberadora. Tal tema, después de haber sido retomado explícitamente por los Sínodos de 1971 (sobre la Justicia) y de 1974 (sobre la Evangelización), es desarrollado luego por *Evangelii Nuntiandi* (EN, en especial: 31), de Pablo VI. Y, como en espiral, de ésta pasa de nuevo a Puebla, aunque todavía sin terminar de clarificarse si la "promoción humana -desarrollo, liberación-" (ibid.), es sólo parte *integral*, o bien *esencial* de la Evangelización.

Finalmente, tal circularidad culmina en las afirmaciones de Juan Pablo II en *Redemptor Hominis* 15 y en *Centesimus Annus* (CA) 5 sobre su carácter de "elemento *esencial* de [la] misión" de la Iglesia y "parte *esencial* del mensaje cristiano".

Por eso mismo puede afirmarse que las contribuciones más importantes de la Segunda Conferencia a la DS giran alrededor de dicha opción evangélica por los pobres. Así es como dan lugar a un concepto clave, relativamente nuevo en su explicitación -aunque tan antiguo como el Evangelio-: el de "*liberación integral*" (Med. 1, 4) o "*plena*" (Med. 8, 6), "de todo el hombre y de todos los hombres" (Med. 5, 15).

Quizás no se trata tanto de la palabra "*liberación*" misma, sino de todo el contexto que ella evoca, relacionado con la mencionada opción preferencial. Así es que se comienza a interpretar el "*desarrollo integral y solidario*" -propugnado por PP-, en clave de liberación. Como lo dice el documento sobre los Movimientos de Laicos, "el compromiso ... debe estar marcado en AL por las circunstancias peculiares de[el] momento histórico presente, por un signo de liberación, de humanización y de desarrollo" (Med. 10, 9; cf. 13). Una contraposición a la misma se reconoce en el imperialismo, tanto "el internacional del dinero" (ya denunciado por Pío XI, en *Quadragesimo Anno*, y Pablo VI, en PP),

<sup>9</sup> Cito el Documento de la Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la DSI en la formación de los sacerdotes* (30 de dic., 1988).

como el "imperialismo de cualquier signo ideológico" (respectivamente, cf. *ibid.* 2, 9 y 10).

Así es como Medellín no sólo habla de "opresión estructural", retomando afirmaciones de esa última encíclica sobre "estructuras opresoras", sino que avanza hasta denunciar "una injusticia que clama al cielo", (*Med.* 1, 1), "pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de AL" (*ibid.* 2, 2), "estructuras inadecuadas e injustas" (*ibid.* 15, 1), y la "situación de injusticia" y "situación de pecado" (*ibid.*, 2, 1) que vive el Continente, así como la "violencia institucionalizada" (*ibid.* 2, 16) que, a su vez, provoca la violencia armada. Asimismo critica "estructuras internacionales de dominación que condicionan en forma decisiva el subdesarrollo de los pueblos periféricos" (*ibid.*, 10, 15) y "estructuras de dependencia económica, política y cultural" respecto "a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neo-colonialismo)" (*ibid.*, 10, 2).

Algunas de esas expresiones van a ser retomadas luego y clarificadas por el magisterio universal, tanto en la Exhortación postsinodal *Reconciliatio et Poenitentia* 16 como en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS 36), de Juan Pablo II, quien, mencionando las "situaciones de pecado", se refiere no sólo al "pecado social", sino también a "mecanismos perversos" (SRS 17) y "estructuras de pecado" (SRS 36).

Por eso mismo, Medellín privilegia las temáticas de justicia e injusticia, paz y violencia, etc. Aún más, toma de la pedagogía latinoamericana de la época la propuesta de una "educación liberadora" (*Med.* 4, 8-9).

De ese modo se propugna para un "gran territorio socio-cultural" (AG 22) como es AL, la liberación tanto en el orden de la conversión personal como en el del orden social justo (*Med.* 2, 14, 20), a saber, la liberación de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales, en cuanto son "estructuras de pecado". No es que el Episcopado latinoamericano se haya metido así a "emprender *por cuenta propia* la empresa política de realizar la sociedad más justa posible", lo que no es "un cometido *inmediato* de la Iglesia", como nos lo recuerda la encíclica DCE 28; pero sí ejerció entonces tanto su misión profética de *denunciar* lo injusto -aun institucional-, como la tarea pastoral de *inspirar e incitar*, a las personas, pueblos y Estados de nuestra América, la construcción de la justicia "esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien" (*ibid.*).

Así es como Medellín claramente afirma que no pretende "competir con los organismos nacionales, latinoamericanos y mundiales" competentes, sino sólo "alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos" (*Mensaje*, p. 33), aún más, intenta "inspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia, que incorpore a todos los hombres en

la gestión de las propias comunidades". Sin ponerse en el lugar del Estado, con todo -como dice DCE-, "no queda al margen en la lucha por la justicia", sino que la promueve a través de sus medios específicos, no políticos -en el sentido estricto de la palabra-, a la par que procura "advertir ... a aquellos que rigen los destinos del orden público", que "en sus manos está una gestión administrativa, a la vez liberadora de injusticias y conductora de un orden en función del bien común" (*ibid.*, p. 36).

Así es cómo Medellín trató de responder, desde el Evangelio, al "sordo clamor ... de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (*Med.* 14, 2). Pues ya no se trató entonces sólo de la "cuestión obrera", como en las primeras encíclicas sociales, sino de la situación socio-cultural y estructural de todo un Continente dentro de un marco mundial cada vez más globalizado según hegemonías internacionales injustas. A ésta ya había ido respondiendo la visión internacional y estructural de las encíclicas sociales de Juan XXIII: MM y PT, y la ya varias veces mencionada PP.

### 2.3. *Las Comunidades Eclesiales de Base*

Como parte del mismo contexto que estamos exponiendo, Medellín plantea también el tema nuevo de las *Comunidades Eclesiales de Base* (cf. *Med.* 6, 3, 13-14; 15, 10-13, 32; 8, 9-10; 9, 12), retomado luego por el Magisterio universal (en EN, LC, etc.), tema que al mismo tiempo es eclesiológico, pastoral y social. Pues es respuesta tanto a la concepción de la Iglesia como comunidad de comunidades, y a la cuestión de la evangelización de los pobres y de los pobres como evangelizadores, como también a la problemática de su promoción humana, social y evangélica, es decir, de su promoción integral.

### 2.4. *El método de Gaudium et Spes y la nueva perspectiva de su aplicación a América Latina*

Quisiera añadir algo con respecto al *método* adoptado, y la perspectiva con la que se lo usó. El tema de Medellín era: "La Iglesia en la actual transformación de AL a la luz del Concilio", y el método empleado para tratarlo fue el seguido por la Constitución Pastoral GS, a saber, la lectura teológica y pastoral de los signos de los tiempos, siguiendo el ritmo ya propuesto por Juan XXIII para la DSI: "ver, juzgar, actuar" (MM 236). Por ello las dos primeras ponencias que orientaron los trabajos de la Conferencia, es decir, las de Mons. Marcos McGrath y de Mons. Eduardo Pironio, estuvieron dedicadas, respectivamente, a "Los signos de los tiempos en AL hoy" y a la "Interpretación cristiana de los

signos de los tiempos hoy en AL".<sup>10</sup> Con todo, antes quiero dejar claro que ya en el "ver", que es el primer paso del método, Medellín asumió ojos *creyentes* para contemplar la realidad histórica y social, aunque para ello se haya ayudado de las contribuciones de las ciencias sociales. Así es como, en su *Mensaje* aseveran los obispos: "A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los 'signos de los tiempos'. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de AL son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal" (Med., *Mensaje*, p. 32). Y por ello, en la Introducción 4 se expresan así: "No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación".

Pero esos signos tenían y tienen en AL una peculiaridad de la que carecían entonces los mismos vistos desde los países noratlánticos. Me refiero a los contenidos a los que se responde y, por consiguiente, a la *perspectiva* (hermenéutica) y al *talante de ánimo* (pragmático) adoptados en el uso del método.

Así es que no pocos observadores del Concilio (sobre todo nuestros hermanos separados protestantes) y, luego, comentaristas del mismo, remarcaron el clima de cierto optimismo que se da en la lectura que éste hace en GS de dichos signos. Ello era debido quizás al momento histórico que se vivía entonces en Europa y al talante que el mismo suscitaba. Pues ya se habían superado los efectos inmediatos de la segunda guerra y la postguerra. Y se estaba dando -entre otros fenómenos- el así llamado "milagro alemán", que se estimaba como más o menos fácilmente transferible al resto del mundo. Aún más, no pocos expertos del Concilio y aun Padres conciliares leían la historia de las transformaciones más recientes a la luz de la visión progresivamente ascendente de Pierre Teilhard de Chardin.

Pues bien, cuando, en y desde AL se sigue el mismo método de lectura de los signos y se intenta aplicar la doctrina del Concilio, el asunto cambia radicalmente. Pues, aunque no se pierde el temple de ánimo de esperanza en relación con el signo básico de los tiempos, a saber, el del "cambio" o la "transformación" del Continente latinoamericano, vista como "los preñuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización" (Med., *Introd.* 4), con todo se descubren en ese proceso

<sup>10</sup> Cf. CELSM, *La Iglesia en la actual transformación de AL a la luz del Concilio. I Ponencias*, Buenos Aires, 1969, respectivamente, pp. 75-100 y 103-122. Sobre ese método en AL, ver mi trabajo: "La recepción del método de *Gaudium et Spes* en AL", en: J.C. Maccarone (et al.), *La Constitución "Gaudium et Spes". A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995, 19-49.

hechos y signos tremendamente negativos, a los que la Iglesia debe responder pastoralmente, ante todo la *injusticia* y la *violencia*, que precisamente hacen que dicha gestación sea dolorosa.

A esa lectura específica del Concilio, situada concretamente en AL, ayudaron, no sólo la aplicación del método de GS a realidades históricas atravesadas por dicha negatividad, sino también -de acuerdo a lo expresado más arriba sobre la circularidad-, tanto PP (publicada un año antes) como las intervenciones de Pablo VI tenidas en Colombia. Entonces -ya lo dije más arriba-, el desarrollo en cuanto "el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas" (PP 20; cf. 21), releído desde AL, comenzó a expresarse en terminología (genuinamente bíblica y teológica) de *liberación*, aporte del magisterio latinoamericano a la DS, íntimamente vinculado a la "opción preferencial y solidaria con los pobres".

### 3. Puebla y su contribución sobre cultura y religión del pueblo

Puebla continúa, confirma, profundiza, explícita y clarifica la opción preferencial de Medellín por los pobres y por su liberación, luego de que EN hubiera asumido este último concepto -tomándolo de "numerosos obispos de todos los continentes y, sobre todo, del Tercer Mundo" (EN 30 ss.)-, y contribuido expresamente a su discernimiento.

No repetiré lo dicho más arriba en relación con "la evangelización liberadora" (DP 487, 488, 562), aunque en Puebla haya adquirido nuevos matices y acentos. Sólo indicaré algunas de sus contribuciones a la DS, que no estaban o no estaban de ese modo en Medellín.

Con todo, no quiero omitir la mención -como de paso- de la descripción contemplativo-pastoral que el *Documento* hace de los rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, en AL (DP 31-39), pues proporciona un *pathos* y una sensibilidad evangélicas que son también una contribución -*pragmática*- a la DSI.

#### 3.1. La problemática de la cultura

##### 3.1.1. La cultura de los pueblos

El tema de la cultura ya había sido planteado en GS 53, así como en el Sínodo del 74 y en EN. Pero la novedad con respecto al Concilio radicó en la relectura que Puebla hizo de los párrafos a y b de GS 53, -en los cuales se expone un concepto más general y humanista de cultura-, releyéndolos a partir de la *óptica* de GS 53 c, que -en el Concilio, sólo después de aquellos- presenta el "aspecto histórico y social" de la misma, por el cual "la palabra *cultura* asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico".

Así es como, desde esa perspectiva de GS 53 c, dice el DP: "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 53 b) (DP 386). Notemos el añadido: "en un pueblo", y el paso del uso del singular "la persona humana" (GS 53 a) y "el hombre" (53 b), al plural. Por ello inmediatamente Puebla asevera que la cultura es "el estilo de vida común' que caracteriza a los diversos pueblos" (ibid.). Por lo tanto, el *Documento* ha reinterpretado los párrafos 53 a y b -del Concilio-, desde el inicio, en la óptica de 53 c, desplazando así el eje de su comprensión.

Por mi parte pienso que: 1º) se trata de una relectura hecha ingenuamente (es decir, sin pretender cambiar el sentido del texto del Concilio), pero realizada *desde* la experiencia histórico-cultural latinoamericana de constituir "pueblo"; 2º) que ya EN había acentuado la importancia dada a la "pluralidad de las culturas" (EN 20); 3º) pero que lo había hecho bajo el influjo del Sínodo sobre la Evangelización, en el que esa óptica era predominante en los Obispos de América Latina, África y Asia; 4º) y que en el Sínodo no había sido menor, en ese punto, el influjo de Obispos latinoamericanos inspirados por la "teología del pueblo y de la cultura", entonces incipiente en nuestra América. Recuerdo haberle oído hablar de esa hipótesis a Methol Ferré, ya hace varios años; y que Lucio Gera, inmediatamente después de Puebla, me dijo que el añadido "en un pueblo" no había sido hecho conscientemente.

Por lo tanto, en ese sístole y diástole entre el magisterio universal y el local (y, aparentemente, entre teología y magisterio), aparece una nueva contribución del latinoamericano a la DS, referida a la interrelación entre cultura y pueblo, de valiosas consecuencias teológicas, pastorales y sociales.

En el caso del DP tal recompreensión favoreció la lectura teológica de los signos de los tiempos en América Latina, hecha a partir de la cultura, y de una cultura ya evangelizada, aunque no plenamente. No por eso se negaba la lectura realizada desde la situación social injusta y violenta -que había realizado Medellín-, sino que se la enriquecía y completaba.

### 3.1.2. Enriquecimiento del método de GS y de la DSI

En relación con lo dicho se comprende otra aportación del DP con relación al *método* empleado. Aunque sin teorizar epistemológicamente sobre el mismo, *de hecho* -como ya lo insinué más arriba- Medellín había hecho uso de aportaciones de las ciencias sociales, para la fase del "ver" la situación a la luz de la fe. Pero había empleado contribuciones de ciencias más analítico-estructurales, como la sociología o la ciencia económica, por ejemplo, para referirse a las estructuras sociales.

Pues bien, sin dejar de hacer uso de ese tipo de ciencias, Puebla inaugura la novedad del empleo también de resultados de otras ciencias

humanas más sintético-hermenéuticas, como son las ciencias de la historia, la cultura y la religión. Y de ese modo enriquece *prácticamente* las fases del "ver" y del "actuar", propias del método de la DS según Juan XXIII.

De ahí que, en Puebla, la "visión pastoral de la realidad" (DP 1) recurra no solamente al análisis social sincrónico, sino también al *análisis histórico-cultural*, enfocando también *diacrónicamente* dicha realidad. Así lo hace desde el principio, recurriendo a la ciencia histórica, al ofrecer una "visión histórica" de "los grandes momentos de la Evangelización en AL" (DP 2; cf. 3-14). Luego, en la "visión socio-cultural de la realidad de AL" (DP 15-71) combina ambos tipos de análisis y los aportes de ambos tipos de ciencias. Y, cuando, más tarde, plantea la "Evangelización de la cultura" y "Evangelización y Religiosidad Popular", privilegia los de ciencias humanas más hermenéuticas, como es, v.g. la antropología cultural, sin olvidar la ciencia histórica, al presentar en DP 409-419 las "etapas del proceso cultural" hasta la fecha.

Pienso que el uso *articulado* de ambos tipos de ciencias empíricas, a su vez *articulado* con la "antropología cristiana" -como fue de hecho practicado por el Episcopado Latinoamericano en la Tercera Conferencia-, ayudó a la explicitación epistemológica ulterior que hicieron tanto SRS 1 como las arriba ya mencionadas *Orientaciones* (de la Congregación para la Educación Católica) N° 10 *et passim*, y, sobre todo, la encíclica CA, de Juan Pablo II. Esta última recalca la "importante dimensión interdisciplinar" de la DS, de modo que "para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales, económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios" (CA 59). Se trata, como lo dice CA 54, de "las ciencias humanas y la filosofía", aunque -agrega- "solamente la fe le revela plenamente [al hombre] su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la DSI, la cual [se vale] de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía". Estimo que tal aseveración abarca también los aportes de las ciencias de la historia y la cultura, no sólo los de las de la sociedad. Ya antes la Instrucción *Libertatis Nuntius* había afirmado que se trata "de las ciencias humanas y sociales" con su "pluralidad de métodos y ... puntos de vista" (LN III-5), ya que "es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado" (LN III-3), acción que responda a las "directivas de acción" que emanan de la DSI. Claro que ésta, antes de hacer uso de los aportes de las ciencias para su ver y su actuar creyentes, los hace pasar por un "análisis crítico", haciéndolos "objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica" (LN III-10) en sus *presupuestos* de comprensión del hombre, la sociedad y la historia.

Por otro lado, estimo que Puebla, en su "visión pastoral de la realidad" no sólo da importancia al conocimiento *científico* para conocer la realidad de la cultura latinoamericana y su direccionalidad, sino también al *sapiencial* por connaturalidad, como lo afirma DP 397: "de esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor, [la Iglesia] podrá conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos". Pienso que el planteo de ambos tipos de conocimiento (sapiencial y científico) es otro aporte metodológico de Puebla al método de la DS, que se corrobora más tarde con la cita del Discurso inaugural del Papa, cuando éste habla de la sabiduría propia de la religión del pueblo como "principio de discernimiento" e "instinto evangélico" (DP 448), que opera -por lo tanto- por connaturalidad.

### 3.2. Religión del pueblo y opción por los pobres

Mientras que el Concilio no había tocado el tema de la *religiosidad popular*, fue el Sínodo sobre la Evangelización (1974) -como lo reconoce Pablo VI (EN 48)- el que planteó el tema, aparentemente no sin un papel importante del Episcopado latinoamericano. Por consiguiente EN, aunque reconoce los límites de dicha religiosidad (ibid.), con todo aprecia sus importantes valores, "cuando está bien orientada". Por ello la denomina más bien "'piedad popular', es decir, religión del pueblo", que religiosidad, y la vincula especialmente con "los pobres y sencillos" (ibid.).

Pues bien, poniendo en práctica la circularidad aludida al principio, el DP va a concretizar y profundizar el tema y el planteo, haciendo así una nueva contribución no sólo pastoral y teológica -de la que no hablaré ahora-, sino también social y cultural.

Claro está que ya Medellín contaba, entre sus documentos, uno sobre "Pastoral popular", que había sido concebido primeramente por la subcomisión "Pastoral de masas".<sup>11</sup> Allí se tocaba el tema de la "religiosidad popular" y se describían tanto sus aspectos negativos y sus límites como los positivos, en cuanto "enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas" (Med. 6, 2), por medio de la cual "el pueblo ... expresa su fe de un modo simple, emocional, colectivo" (ibid., 3). Pues, aunque no estudiada por el Concilio -a cuya luz se reflexionaba entonces-, ella caracteriza la idiosincracia latinoamericana, por lo cual no podía dejar de tenerse en cuenta en el discernimiento de nuestra realidad social.

Con todo, en Medellín la valoración del fenómeno tiene bastantes tonos negativos, aunque se reconoce que "la fe llega al hombre envuelta

<sup>11</sup> Cf. A. Altamira, "La pastoral popular. Documentos y perspectivas", *Stromata* 30 (1974), 397-417, en especial, nota 11 p. 405.

siempre en un lenguaje cultural y [que] por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios" (ibid. 4). Por lo contrario, Puebla, sin negar los momentos negativos de la religión del pueblo latinoamericano, afirma que "en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (DP 444), es el "Evangelio encarnado en nuestros pueblos" (DP 445), es, "en su núcleo, ... un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia" (DP 448), "no solamente ... objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (DP 450). De ahí que -según Puebla- no se trate de mera religiosidad *natural* o sólo de "*semillas* del Verbo" (Med. 6, 5; cf. DP 451, sobre la religiosidad de "algunos grupos autóctonos o de origen africano"), sino de verdaderos "*frutos* de [la] Evangelización" (DP 403).

Según mi estimación uno de los más válidos aportes de Puebla a la DS radica en su comprensión teológico-pastoral de la íntima *interrelación* que se da entre tres elementos estrechamente vinculados, a saber: 1º) la evangelización, 2º) la religión del pueblo y su cultura, y 3º) las estructuras sociales, políticas y económicas, a fin de lograr la evangelización de éstas y su transformación en más justas y más humanas. A dicha comprensión se añade la interpretación histórica que se da de la cultura y el catolicismo populares latinoamericanos, como base de una estrategia no sólo pastoral, sino también social liberadora.

Con respecto a lo primero, Puebla concibe a la cultura como "abarca[ndo] la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que ... lo reúne en base a una misma 'conciencia colectiva' (EN 18)." Y enseguida añade: "la cultura comprende asimismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, *las instituciones y estructuras de la convivencia social*". Y, luego, pensando en nuestra América se dice: "cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes" (DP 388).

De ahí que, según el *Documento*, "la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social (Cfr. EN 18)" (DP 388). Y allí entra, entonces, el papel liberador o no de la religión popular, pues "lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos", pues "éstos tienen que ver con el sentido último de la existencia". "De ahí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura -familiar, económico, político, artístico, etc.- en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente" (DP 389). De ahí nace la fuerza transformadora y liberadora de la religión cuando está evangelizada, pues "la

evangelización, que tiene en cuenta a todo el hombre, busca alcanzarlo en su totalidad, a partir de su dimensión religiosa" (DP 390).

Por consiguiente, al mismo tiempo se respeta la autonomía de lo temporal (lo social, político, económico, cultural), porque se trata de un influjo *indirecto y hermenéutico*, mediante la comprensión del hombre; y se plantea la posibilidad de una estrategia de evangelización de personas, culturas y estructuras sociales, haciéndose un fecundo aporte a la DS.

Según la misma concepción teológica de religión y cultura se plantea entonces otra contribución de Puebla a la DS, a saber, una estrategia para afrontar cristianamente la secularización y la evangelización de la "adveniente cultura universal" (DP 421-428) y de la "vida urbana" (DP 431) modernas, a través de la renovada evangelización de la cultura y religión del pueblo latinoamericanas (DP 428). En este contexto Puebla reconoce la "capacidad de síntesis vital" propia de la "sapiencia popular católica" latinoamericana (DP 448), que posibilita "nuevas síntesis" (DP 393), a saber, entre lo tradicional propio y lo moderno advenido y adveniente, según "la 'vocación original' de América Latina -según Pablo VI y Medellín (Med., Intr. 7)-: "vocación 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".

De esa manera la Tercera Conferencia supo aunar la *opción preferencial por "los pobres y sencillos"* (EN 48; DP 447) en orden a su *liberación* integral, y la opción por la pastoral de la *cultura*, a saber, "la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las *estructuras* en que ellos viven y se expresan" (DP 395). Y el párrafo siguiente precisa aún más dicha interrelación, al decir: "Para ello es de primera importancia atender a la *religión de nuestros pueblos*, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente *evangelizadora*" (DP 396) de personas, culturas y estructuras.

Tal convergencia de ambas opciones se ilumina aún más si consideramos que, según el *Documento*, la cultura latinoamericana está "conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres" (DP 414), y que "la religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos" (DP 447).

De ahí la relación estrecha que el *Documento* constata entre la religiosidad popular y la liberación, pues -afirma-: "la brecha entre ricos y pobres, ... las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos ..., contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores éstos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación ... El pueblo, movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha,

algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (DP 452).

Por consiguiente, sin negar la enorme *brecha* social ni los *conflictos* sociales, políticos, económicos, culturales, Puebla los contempla desde una unidad plural previa, la del pueblo, su cultura y religión, traicionadas con demasiada frecuencia por el pecado personal y estructural. Por ello, el metarrelato subyacente a dicha concepción no es el de la lucha de clases, ni el del *homo homini lupus* del individualismo competitivo, sino el de la "comunidad y participación" trinitarias. Así es como se reconoce que "esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los 'pobres y sencillos' -texto ya citado-, pero -continúa el mismo texto- abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas" (DP 447).

Por lo cual se confirma el estrecho nexo que se da -según Puebla- entre la opción preferencial por los pobres y la opción pastoral por la evangelización de la cultura y la religión del pueblo.<sup>12</sup>

### 3.3. Discernimiento de las ideologías: la de la seguridad nacional

Entre otras numerosas contribuciones de Puebla a la DS, deseo finalmente especificar una situadamente latinoamericana, que, por ello, no es asumida del Magisterio pontificio o conciliar. Pues, en el marco ofrecido por *Octogesima Adveniens*, de Pablo VI, el DP asume, concretiza y, a veces, complementa el tratamiento que el Papa allí hace de ideologías de valor universal, como son el "liberalismo capitalista" (DP 542) y el "colectivismo marxista" (DP 543). Pero, además, se confronta con otra nacida en América y muy vigente entonces entre nosotros: la "doctrina de la seguridad nacional". En todas ellas se condena su carácter idólatrico de *absoluto* y su contraposición con la concepción cristiana del hombre, la sociedad y el Estado.

Así es como "la Doctrina de la Seguridad Nacional, entendida como ideología absoluta," se rechaza por no armonizarse "con una visión del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal, ni del Estado, en cuanto administrador del bien común. Impone en efecto, la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo" (DP 549).

<sup>12</sup> Sobre esa interpretación del DP, cf. Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM, *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá, 1979; ver también mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

De ahí que se critique su "carácter totalitario o autoritario", su "abuso del poder" y "la violación de los derechos humanos", a veces "pretend[iendo] amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana" (DP 49). Pues "pone al individuo al servicio ilimitado de la supuesta guerra total ... contra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro ... se limitan ... las libertades individuales y la voluntad del estado se confunde con la voluntad de la nación". Entonces "la Seguridad Nacional ... se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos" (DP 314).

Por consiguiente, condenando todo tipo de violencia, de izquierda y de derecha, Puebla enumera "asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros, torturas continentalmente extendidas, [las que] demuestran un total irrespeto por la dignidad de la persona humana. Algunas pretenden justificarse incluso como exigencias de la seguridad nacional" (DP 1262).

De ahí que, en base a la "antropología cristiana" y a la denuncia profética de falsas absolutizaciones idolátricas, Puebla aplica a ese fenómeno ideológico -como se daba entonces en nuestra situación histórica- "los criterios de juicio" de la DS, dando así un nuevo aporte al discernimiento cristiano de las ideologías.

#### 4. Santo Domingo: nueva evangelización inculturada

##### 4.1. La nueva evangelización y la pluralidad de culturas del Continente

La expresión "nueva evangelización" aparece ya tanto en Medellín (Med., *Mensaje*, p.35) como en Puebla (DP 366; cf. 428, 433, 436, 438). Según González Dorado, en la Segunda Conferencia se usa expresamente el término más bien en un "sentido restrictivo y kerygmático",<sup>13</sup> aunque, en el contenido de todo el desarrollo de la Conferencia, ya implicaba su sentido más amplio. Así es como, luego, la Tercera Conferencia -posterior a la EN, continuadora en esto de Medellín-, emplea el concepto de "evangelización" en su sentido pleno, incluyendo en ella, por consiguiente, "la promoción humana -el desarrollo, la liberación-" (EN 31), y extendiéndola también -como EN- a la cultura (ibid. 20). Aún más, vuelve a añadir el adjetivo "nueva", en referencia explícita a la primera evangelización.

En ello radica ya una contribución de nuestro Episcopado a la DS universal. Pues Juan Pablo II va a retomar tanto la expresión como el concepto en Haití (1983), refiriéndose a AL. Y, más tarde, los va a universalizar en relación con todos los Continentes. Pues bien, el tema asignado por el Papa para la Cuarta Conferencia -a saber, "Nueva

<sup>13</sup> Cf. A. González Dorado, "La historia de la nueva evangelización en AL", *Medellín* N° 19 (1993), 35-62, en especial, p. 37.

Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana"-, redondea esa comprensión y la reformula sintéticamente.

Con todo, la circularidad entre ambos magisterios (continental y universal) no acabó allí, pues Santo Domingo reinterpretó y completó la fórmula "cultura cristiana" -que algunos habían entendido erróneamente como una propuesta de Nueva Cristiandad-, eligiendo para una de sus tres Líneas Pastorales Prioritarias (DSD 287-292) la expresión: "evangelización inculturada" (DSD 292). De ese modo, a su vez, los obispos retomaban lo propuesto por el Discurso inaugural del Santo Padre sobre "el reto formidable de la *continua inculturación* del evangelio en vuestros pueblos" y, sobre todo, su alusión -hecha como de paso- a que "América Latina, en *Santa María de Guadalupe*, ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada" (Discurso inaugural, p. 25). Pues "en el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac se resume el gran principio de la inculturación" (ibid., p. 26), como él mismo lo había desarrollado en *Redemptoris Missio* (cf. RM 52).

En su Discurso inaugural 20 constató el Santo Padre la arriba mencionada circularidad al decir: "El tema 'cultura' ha sido objeto de particular estudio y reflexión por parte del CELAM en los últimos años. También la Iglesia toda dirige su atención a esta importante materia" y, aludiendo a Puebla y citándose a sí mismo, agregó entonces: "ya que la *nueva evangelización* ha de proyectarse sobre la cultura 'adveniente', sobre todas las culturas, incluidas las culturas indígenas (cf. *Angelus*, 28 de julio 1992)" (ibid.).

De ese modo, una nueva contribución de SD a la DS -entrelazando a su vez ambos magisterios- es su *concreción* a las culturas (¡en plural!) de AL y el Caribe. Pues, mientras que Puebla solía hablar sólo de AL (no explícitamente del Caribe) y de *la* cultura latinoamericana en singular, SD reconoce explícitamente las distintas culturas de nuestro Continente: mestiza, indígenas, afroamericanas, moderna y postmoderna, sin negar por ello su unidad plural y analógica. Fuera de eso, sólo deseo indicar ahora, como otra aportación específica, ciertos desarrollos inéditos, por ejemplo, sobre la postmodernidad (DSD 252-3).<sup>14</sup>

##### 4.2. Nuevos signos de los tiempos en AL

Como me pasó en relación con las Conferencias anteriores, me es imposible enumerar ahora todos los aportes de SD a la DS. Solamente señalaré dos, que me parecen relevantes.

Primeramente, la radicación no sólo de la nueva evangelización, sino también de la promoción humana y la inculturación, en el misterio

<sup>14</sup> Ver mi artículo: "La inculturación en el Documento de Santo Domingo", *Stromata* 49 (1993), 29-53.

de Cristo Resucitado. Según mi opinión SD no dejó de lado el método "ver, juzgar, actuar", aunque -creo que lamentablemente- no lo aplicó a la coyuntura *total* de AL en ese momento, pero sí -separadamente- a numerosos temas particulares.<sup>15</sup> Pero, eso sí, acentuó lo que ya aparecía en Medellín cuando se refería a los signos de los tiempos y a lo que aludía Puebla al hablar de "visión pastoral de la realidad", a saber, que el "ver" del método de la DS es una mirada de fe, que contempla a la luz del Evangelio la presencia y acción redentoras de Cristo "Evangelizador viviente en su Iglesia" y de su Espíritu -las dos manos del Padre- en la historia. De ahí la función de la primera parte del *Documento* con respecto a las siguientes.

En segundo lugar, SD sigue escrutando los signos de esa acción del Señor en el campo de la promoción humana, "dimensión privilegiada de la nueva evangelización" (DSD 159) y descubre así algunos nuevos, muchos de ellos relacionados con el talante cultural postmoderno (DSD 164-209), a saber: los derechos humanos, la ecología, la tierra como don de Dios, nuevamente el empobrecimiento y la solidaridad, el trabajo (y desempleo), la movilidad humana, el orden democrático, el nuevo orden económico que se estaba gestando, la integración latinoamericana (de la que ya he tratado en el primer punto). En otros lugares hace alusión a otros signos, como son el nuevo protagonismo femenino (DSD 104 ss.), el nuevo papel de la ciudad (DSD 255 ss.), la "nueva cultura de la imagen" (DSD 279 ss.), los nuevos movimientos religiosos (DSD 147 ss.), el diálogo interreligioso -aun con religiones autóctonas y afroamericanas (DSD 137 s.)-, etc.

Con todo, a pesar de cierta apariencia de dispersión, estimo que SD centra de hecho todos esos nuevos desafíos alrededor de uno fundamental, que lanza un tremendo reto a un Continente religioso, cristiano y de mayoría católica como es América Latina: el enorme "divorcio" e "incoherencia entre fe y vida" (DSD 24, 44, 48, 96, 161, 253, 267), en especial, entre la fe y la convivencia social. Pues, aunque nuestra América no es el Continente más pobre de todos, sí es el más *inequitativo*: verdadero signo de los tiempos.

### 5. Conclusión: Hacia la Vª Conferencia

Aunque no somos profetas, la fe nos hace esperar confiadamente que Cristo Resucitado seguirá enviando su Espíritu a su Iglesia, en especial, con ocasión de la Vª Conferencia. Pues bien, para concluir, quiero solamente proponer un deseo, en relación con lo mencionado en la Introducción acerca de DCE como uno de los marcos referenciales

<sup>15</sup> Cf. mi trabajo: "La promoción humana en el Documento de Santo Domingo", *Medellín* 19 (1993), 321-334.

obligados para Aparecida. Me refiero a lo enseñado en la encíclica por Benedicto XVI acerca de la *purificación de la razón práctica*, de una eventual "ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran". "En este punto -añade el Papa- política y fe se encuentran", pues la fe es también "una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y le ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica". Esta "desea ... contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica" (DCE 28).

¿En qué podría consistir una lectura de ese texto desde la situación de América Latina, que -por otro lado- estaría en sintonía con afirmaciones del teólogo José Ratzinger en 1965 sobre el discernimiento de "lo justo por naturaleza" según la DSI, diferenciándolo de posibles ideologizaciones? Según creo, en la aplicación de lo dicho por la encíclica no sólo a la conciencia personal sino también a la "conciencia colectiva" (EN 18) y a la razón práctica que le corresponde, lo que DCE no explicita, pero deja abierto.

Pues las ideologías y las utopías son fenómenos del imaginario cultural y colectivo, que -como el personal- también puede estar engeguado por intereses y pasiones, impidiendo el reconocimiento colectivo de "lo justo aquí y ahora". Ya Aristóteles hablaba de la necesidad del "apetito recto" para el juicio de prudencia, San Ignacio de Loyola y sus discípulos, de liberarse de las "afecciones desordenadas" para un recto discernimiento tanto individual como comunitario, y, últimamente, los "maestros de la sospecha" nos hacen sospechar de las ilusiones (aun colectivas) surgidas de intereses espúeos.

Por lo tanto, la purificación del imaginario y afecto colectivos y del consiguiente engeguamiento de la razón práctica colectiva de pueblos, de Estados, de la opinión pública, de la sociedad civil -aun globalizada-, etc., forma parte crítica de la evangelización de la cultura e, *indirectamente*, de la evangelización de la política. Ella es indispensable para recrear en el mundo global un orden social y económico justo de acuerdo al Evangelio, respetando -sin embargo- la autonomía de lo temporal, incluidas la cultura y la política. Es una de las contribuciones posibles a "la conversión evangélica de las instituciones y estructuras" según la opción preferencial por los pobres, mediante la conversión de las personas y de su cultura.

Por consiguiente, estimo que una tal relectura de DCE desde la situación actual y latinoamericana, se ubicaría en continuidad creativa con las Conferencias Generales anteriores del Episcopado latinoamericano.