

DIVERSAS INTERPRETACIONES LATINOAMERICANAS DEL DOCUMENTO DE PUEBLA *

por J. C. SCANNONE, S.J. (S. Miguel)

olvidando los grados que lo han conducido al puro Amor. Mientras más ardiente sea en mí el amor de reciprocidad del que brota el *Suscipe*, más claramente percibiré la humildad de mi condición creada, la vivacidad en mí de la falta, la imprevisible proximidad del Salvador, las marcas de la Pasión en su cuerpo resucitado. De lo contrario, el amor es reemplazado por su simple espejismo; *a fortiori* deberé entonces, para deshacerme de esta ilusión, retornar al Fundamento, al Triple pecado...⁴⁵. Pretender desprenderse, al término, del recorrido gratuito sería desconocer la Encarnación, la irreversible asunción por el Eterno de la fragilidad del tiempo. El punto en que los *Ejercicios* culminan, para sumirse incansablemente en sus comienzos (Ej. nn. 230, 238, 4, 18), será, pues, "Contemplación", referencia sin retorno al Objetivo majestuoso que íntimamente la funda, y no, al modo hegeliano, "Idea de la Filosofía", kenótico Pensamiento de sí del Espíritu absoluto en su negativa autosuficiencia sin respeto. La experiencia contemplativa no se renegará en una "Ciencia de la Lógica": ganará, más bien, como Teología, en esperanza lo que parece perder en totalidad presente⁴⁶. A esta luz, la disposición del "Espíritu absoluto" no puede menos que modificarse: no desembocará ya, a la manera especulativa, en la interpenetración negativa de la inmediatez intuitiva —despojada de su exterioridad— y de la mediación representativa —purificada de su irreversibilidad— en un Saber sin otro ser-ahí que el Saber mismo. La dehiscencia y la transparencia se armonizan más bien en un vínculo definitivamente religioso en que lo más comprensible permanece tangible misterio y lo más impenetrable reside en la claridad suprema de Dios. La conjunción a los bienes de la naturaleza y de la historia en su donación fáctica (1º punto de la "Ad amorem") promete, más acá de las figuraciones electivas del juego estético (cf. 2º punto de la "Ad amorem") y del escondido trabajo del nexo racional (cf. 3º punto de la "Ad amorem"), la gratuita positividad de la comunión cumplida a la Bondad del Altísimo (cf. 4º punto de la "Ad amorem").

Es un hecho que ya desde la aparición del Documento de Puebla se han ido dando interpretaciones del mismo que no sólo muestran ópticas diferentes, sino, a veces, divergentes. Así es como, por ejemplo, en el mismo número de la revista chilena *Mensaje* —el primero aparecido después de la Conferencia Episcopal de Puebla— escriben sobre ella dos importantes teólogos, uno que participó en la reunión desde dentro, como experto, y el otro, desde fuera, como consultor particular de algunos obispos; pues bien, sus dos perspectivas no sólo son distintas, sino contrapuestas¹. Valga otro ejemplo: en la edición argentina de un libro sobre Puebla, quien le da el *imprimatur* se lo concede, pero observando que —a su juicio— "si bien no hay errores (en el libro), ... la visión que se presenta es parcial y omite subrayar importantes aspectos del Documento"².

Se trata, por tanto, de *perspectivas* distintas, que —según se adopte la más o menos adecuada o una inadecuada—, darán por resultado diversas interpretaciones del Documento más o menos fieles y válidas, y aun pueden llegar a deformar su inteleción.

En este artículo nuestra tarea será la de presentar y valorar brevemente *las principales perspectivas o líneas de interpretación* que a nuestro juicio se están dando actualmente en América Latina. Nos limitaremos a los trabajos publicados en nuestro Continente; entre ellos consideraremos especialmente los que

* Sobre el tema de este artículo ver también el trabajo publicado por el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM titulado *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá, 1979, en especial págs. 37 ss. No ha de extrañar que ideas expuestas en el presente artículo coincidan con algunas de dichas páginas, pues el autor participó de la reunión que estuvo en la base de la redacción de éstas.

¹ Me refiero a los siguientes trabajos: H. Alessandri, *De Medellín a Puebla: los nuevos acentos*, *Mensaje* 28 (1979), n. 277, 110-116; y J. Comblin, *La conferencia episcopal de Puebla*, *Ibidem*, 117-123.

² Cf. S. Galilea, *El mensaje de Puebla*, Florida (Buenos Aires), 1979, p. 7, en las palabras "Al lector" firmadas por Mons. J. Laguna.

⁴⁵ G. Fessard, *op. cit.*, tomo 1, pp. 163-164, 177.

⁴⁶ A. Léonard, *La foi...*, p. 399.

explícitamente intentan comprenderlo en su globalidad, y no estudian solamente uno de sus capítulos. Además prestaremos sobre todo atención a las interpretaciones que buscan un nivel más profundo de intelección que el de una mera yuxtaposición de temas o ideas-fuerza sin articularlas suficientemente entre sí.

Se pueden distinguir al menos *cuatro líneas de lectura latinoamericana* del Documento, que no se excluyen mutuamente, sobre todo si no se las absolutiza o unilateraliza. Ellas son:

I) la que ve como hilo conductor, idea matriz y pensamiento clave del Documento al de *la comunión y la participación*;

II) la que pone como su núcleo fundamental y principio de interpretación a *la opción preferencial por los pobres*;

III) la que encuentra en el tema de la evangelización de la cultura y, en general, en *la Segunda Parte del Documento*, su gozne articulador, aquello que constituye el ápice, la novedad y la fuerza de Puebla;

IV) la que juzga que el logro principal allí alcanzado consiste en la *clarificación doctrinal*.

Las dos primeras lecturas tratan de descubrir el *núcleo generador* del Documento, que da la perspectiva desde la cual se comprende acertadamente todo el resto. La tercera, en cambio, más que en el núcleo o matriz fija su atención en aquello que, dentro de la dinámica del documento tomado como unidad en su movimiento del principio al fin, marca el *nexo mediador* central que articula sus partes como en una especie de climax hacia el cual se asciende, y desde el cual luego se desciende. La cuarta lectura, por su parte, es menos globalizante que las otras tres, pues se contenta con afirmar cuál es —según su opinión— el *fruto principal* logrado. Por eso mismo no la analizaremos en este artículo³.

Como luego veremos, un punto capital de diversificación entre la segunda lectura mencionada y las otras tres, es su distinta valoración de la Segunda Parte (la más doctrinal) del Documento, y de su función clave para comprender y apreciar el conjunto del mismo.

³ Sin desconocer la necesidad y valor de dicha clarificación, no creemos que ella sola sea el punto de vista interpretativo central, pues así se desconocería el *momento positivo* de Puebla, que hace mucho más que dar una clarificación o corrección, aunque no haya que olvidar que ese fue también su cometido.

I — PRIMERA LINEA INTERPRETATIVA: COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN COMO IDEA MATRIZ

La XVII Asamblea Ordinaria del CELAM, que se celebró en Los Teques (Venezuela) del 27 al 31 de marzo, es decir, algo más de un mes después de concluida Puebla, recomendó “que el CELAM haga un estudio de Medellín y Puebla para que, como se originó en Medellín la mística de la liberación, se difunda, a partir de Puebla, la mística de comunión y participación”. Según el testimonio de Mons. A. Quarracino, actual Secretario General del CELAM, en los dos documentos preparatorios para Puebla —el de Consulta y el de Trabajo— se expresó claramente “que la línea teológico-pastoral que debía vertebrar cuanto se dijera sobre el tema en la Tercera Conferencia estaba conformada por los ‘dos polos complementarios’...: la comunión y la participación”. Y agrega: “En Puebla se realizó un esfuerzo grande para que así fuera y ellos aparecieran lo más claramente posible”. El mismo autor condensa el empalme que se dio entre el espíritu de Medellín y el de Puebla con la frase: “liberación *para* la comunión y la participación”⁴. En expresión del Cardenal A. Lorscheider (referida al Documento de Trabajo), los principios que le estuvieron siempre presentes “fueron los de comunión y participación para llegar a la verdadera y auténtica liberación”. Notemos que ambas expresiones se complementan y cierran un círculo entre liberación y comunión-participación⁵.

Numerosos intérpretes del Documento, —sobre todo obispos que participaron en la Conferencia— centran su óptica en este último binario para presentar su núcleo central. Ejemplo típico de esa visión es la de Mons. M. Mc Grath, para quien comunión y participación son el “hilo conductor o idea matriz que es la cla-

⁴ Todas esas citas están tomadas de: A. Quarracino, *Comunión y participación*, Editorial de *Celam* 12 (1979), n. 140, p. 2.

⁵ La última cita es de A. Lorscheider, Relación introductoria a los trabajos de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Celam* 12 (1979), n. 136, p. 28. Según J. Sobrino “comunión y participación” se refieren más bien al final de un proceso, mientras que “liberación” incluye la utopía a realizar “y” el proceso para llevarla a cabo (cf. Puebla, serena afirmación de Medellín, *Christus* 44, (1979), n. 520-1, p. 51); asimismo J. Libânio tiene afirmaciones semejantes, en cuanto para él el binomio se refiere a una utopía a realizar, aunque debe ya encontrar sus centros, agentes y medios aquí y ahora (cf. *Introdução, III Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano. Puebla: Conclusões*, São Paulo, 1979, págs. 68-9). Por nuestra parte juzgamos que hay que recalcar que “comunión y participación”, *no sólo son fin, sino también camino*, según la dialéctica del “ya, pero todavía no”.

ve de su interpretación” (del Documento), y “que da la unidad dinámica al conjunto”⁶. Aún más, haciendo un poco de historia, hace notar que tal pensamiento-guía no sólo fue “la más adecuada expresión de las líneas convergentes de todos los informes de las 23 Conferencias Episcopales”, sino que se hizo luego transparente en el primer temario presentado a la Conferencia, y se afirmó aún más claramente en la versión aprobada por ella. La Comisión de empalme (a la que perteneció el mismo Mc Grath) tuvo por misión —según él lo explica— que las Comisiones guardaran conciencia de tal hilo conductor, aprobado por la Asamblea. De ahí que —agrega— finalmente da “la forma, los títulos, mucho contenido y una cohesión interior a todo el texto”, por lo cual “resulta la mejor clave para su interpretación”⁷. El resumen del texto podría hacerse entonces diciendo que la evangelización libera del pecado personal y social, hacia la comunión y participación, primero en la Iglesia y luego en la sociedad humana a todo nivel⁸.

El resumen así diseñado por Mc Grath coincide con el dado por el Card. Lorscheider⁹. Recordemos que en las introducciones a los Documentos de Consulta y Trabajo, el mismo Cardenal, entonces Presidente del CELAM y luego uno de los de la Asamblea, señalaba la comunión y la participación como la línea teológico-pastoral seguida. Otro de los Presidentes de la Conferencia, el Cardenal J. Landázuri Ricketts confirma la misma interpretación del Documento final al llamar a la comunión y la participación “el núcleo del mensaje de Puebla” y “el espíritu que vivifica todas (sus) páginas”¹⁰.

Por su parte F. Ivern encuentra en el binomio “comunión y participación” la principal fuente temática de Puebla, que según el plan original de los organizadores debía servir de guía y centro de todas las sesiones de trabajo. Pero añade que, aunque el tema está ahí, y se nota en el Documento el esfuerzo deliberado de interpretar lo que se dijo sobre evangelización en términos

de dicho binomio, con toda —a su juicio— “fue difícil para los obispos incluir en esa única perspectiva todos los problemas que ellos estaban afrontando en su misión pastoral y que creyeron que la Conferencia debía considerar”. Por ello —agrega— el esfuerzo no siempre dio resultado, “y la integración de ese tema con los diferentes tópicos tratados aparece algunas veces artificial o se logra en un nivel más bien superficial”¹¹.

¿Tales afirmaciones invalidan lo afirmado por los testimonios anteriores? No es nuestro cometido en este artículo hacer un análisis minucioso del Documento. Uno de quienes lo ha hecho en forma más concienzuda es, sin duda, C. Sánchez Aizcorbe¹². Este intérprete buscó en su análisis determinar cuáles son las grandes directrices para la reflexión y la conciencia cristianas propuestas por Puebla. Sin embargo, no se limitó a enunciarlas, sino que trató de expresarlas en proposiciones sacadas del texto o inspiradas inmediatamente en él, y luego, de analizarlas en el significado de sus términos, en sus fuentes y en su función dentro del entretejido del texto. Tampoco se contentó con una mera yuxtaposición, sino que trató de exponerlas según la importancia relativa que —según su juicio— ellas tienen. Pues bien, ese trabajo tan textual da por resultado que la primera de esas directrices es la que se sintetiza en la idea clave: “comunión y participación”. Sin embargo, a pesar de la relevancia que tal interpretación confiere a ese tema, no afirma sin más aditamentos que ése sea el hilo conductor, aunque se trate —en su apreciación— del más importante de ellos¹³.

A nuestro juicio habría que precisar qué se quiere decir con la expresión “hilo conductor”. Si se la toma en el sentido más inmediato de eje temático lineal que va anudando las distintas partes del Documento y que aparece sobre todo en los nexos (escritos con posterioridad), es evidente que es el principal, y que

¹¹ Cf. Puebla: una Iglesia en movimiento, *Noticias Paraguay S.I.*, n. 93 (1979), p. 21.

¹² Cf. Las grandes directrices para la reflexión y el compromiso cristianos propuestas por el Documento de Puebla, *Revista del Centro de Investigaciones y Acción Social* 28 (1979), n. 286 y 287 (con ulterior continuación).

¹³ Sin embargo dice Sánchez Aizcorbe que lo puede llamar con Mons. Mc Grath “el hilo conductor o idea matriz”, “con tal que se respete siempre su ordenación a la comprensión de la actividad evangelizadora de la Iglesia, cuya naturaleza cabe legítimamente definir mediante ese binomio conceptual de ricos contenidos tanto teológico-pastorales, como socio-políticos” (cf. *Ibidem*, nota 84; en el texto del artículo prefiere hablar de “un hilo conductor”, cf. n. 221-5).

⁶ Cf. *Puebla: Visión General* (Conferencia tenida en la Reunión Plenaria del Secretariado Episcopal de América Central y Panamá, en S. José de Costa Rica), Panamá, 1979, p. 10.

⁷ *Ibidem*, págs. 19-20.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. El Documento de Puebla. Intento de síntesis, en: *Puebla, Grandes temas*, Iª Parte, Bogotá, 1979, págs. XX ss. La referencia que inmediatamente haremos a los Documentos preparatorios es: *Documento de Consulta*, Presentación, n. 4.3, y *Documento de Trabajo*, Presentación, n. 3.3.

¹⁰ Cf. *Comunión y participación*. El núcleo del mensaje de Puebla, *Familia y sociedad* 4 (1979), p. 18.

el documento definitivo fue aprobado como unidad así hilvanada. Si en cambio tomamos esa formulación en un sentido fuerte, como sinónimo de “núcleo generador” o “matriz”, pienso que no se puede afirmar que se trate de la *única*, o que haya sido la fuente del todo y de cada una de sus partes, aunque se trata sin duda de una de las más importantes, de tal modo que prescindir de ella o no valorarla suficientemente en la óptica de la interpretación global, llevaría a deformar la intelección del Documento. Pero eso no quiere decir que, para serle fiel, haya que adoptar ese único prisma hermenéutico y, mucho menos, que se dejen de considerar otras matrices o núcleos generadores que incidieron también decisivamente en su gestación. Habrá que considerar su interrelación mutua.

Por otro lado, estamos de acuerdo con las afirmaciones antes citadas, de que “comunidad-participación” no son una alternativa contrapuesta a “liberación”, y tampoco su sustituto, sino que existe entre ambas un estrecho vínculo, como lo existe entre Medellín y Puebla.

II — SEGUNDA PERSPECTIVA HERMENEUTICA: DESDE LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Para caracterizarlas iremos describiendo brevemente sus rasgos.

1) Núcleo fundamental y Segunda Parte

Según esta línea interpretativa el *núcleo generador* del Documento y, por consiguiente, el punto de vista que da la perspectiva para interpretarlo en su totalidad y en cada una de sus partes y temas, está dado por la opción preferencial por los pobres¹⁴.

¹⁴ Quien ha desarrollado con más coherencia y consecuencia esa visión del Documento es, a mi entender, J. Sobrino en el art. cit. en la nota 5. Para él la opción por los pobres es “el marco teórico para la misión de toda la Iglesia e ingrediente de cualquiera de sus misiones” (p. 52), “el núcleo central de Puebla y su principio de interpretación” (Ibidem); la principal razón aducida para optar por esa hermenéutica no es textual, sino teológica: “Por ello creemos que son principios hermenéuticos de interpretación de todo el documento, porque a partir de la idea encarnada se puede comprender más correctamente la idea doctrinal, lo cual no ocurre necesariamente a la inversa” (p. 54). Estimamos que en la misma línea interpretativa se puede también situar a G. Gutiérrez, quien, aunque en su trabajo: *Pobres y liberación en Puebla*, Páginas 4 (1979), n. 21-22, 1-32, no trata sino de esos dos temas, con todo agrega: “Creemos que los

Para afirmarlo se hace notar cómo el tema permea *todo* el documento y no sólo el capítulo correspondiente. Además, se trata de la *primera* de las opciones preferenciales: no es de ninguna manera una opción aislada, sino que ella enmarca toda la misión de la Iglesia latinoamericana y cada una de las tareas que de allí se derivan, aun las que no se refieren explícitamente a los pobres.

Pensemos que realmente es así, y que de ese modo se está tocando no sólo uno de los desafíos humanos y pastorales más acuciantes del Continente, sino también uno de los principales núcleos generadores y ejes fundamentales del Documento (aunque no el único). Aún más, nos parece que no es sino la otra o segunda cara del núcleo constituido por el binomio prioritario “comunidad-participación”, en cuanto es visto en contraste con la realidad latinoamericana, que en gran medida está signada por la anti-comunidad y la anti-participación¹⁵, y en cuanto que, por otro lado, es en los pobres y en su religiosidad donde —gracias al influjo evangélico— ya se viven y se realizan la comunidad y la participación que no se dan con todo a nivel estructural.

Según nuestra opinión ambos a dos son los núcleos generadores más fundamentales del Documento, íntimamente relacionados entre sí; pero para una comprensión más cabal del sentido de esos mismos núcleos y de su mutua conexión se ha de valorar ajustadamente el rol articulador que en el desarrollo del Documento así nucleado tiene su Segunda Parte.

Es de notar que, de hecho, un buen número de quienes adoptan la segunda línea interpretativa o se mueven en su ámbito, se caracterizan por una menor valoración de la mencionada Segunda Parte. Según esa opinión ella —en sus capítulos doctrinales— no hace sino repetir cosas ya sabidas, con un tono demasiado magistral y abstracto, evidenciando la poca incidencia de la realidad latinoamericana en la reflexión teológica allí explicitada¹⁶.

puntos escogidos permiten una entrada a lo fundamental de la opción de Puebla y que es posible desde allí enfocar otras importantes y debatidas cuestiones” (p. 32).

¹⁵ Ver cómo presenta la Primera Parte del Documento Mons. A. Espósito, en su *Guía para leer a Puebla*, Buenos Aires, 1979, págs. 22 ss.; para quien “comunidad y participación” son las palabras claves de Puebla (cf. p. 10). Desde una perspectiva globalmente distinta muestra también L. Boff la conexión de ese tema —que para él es “la línea de fondo que cose todas las piezas”— con la misión de la Iglesia en favor de la justicia (cf. Puebla: *Ganhos, Avanços, Questões emergentes*, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 39 (1979), p. 49).

¹⁶ Para J. Sobrino “los tres documentos doctrinales sobre Cristo, la Iglesia y el hombre suenan como clases magistrales”, y el tono general del

Por eso mismo esos intérpretes no tienen en cuenta el papel para nosotros decisivo que juega la Segunda Parte en la *especificación* —desde la *identidad cristiana* y también desde la latinoamericana— de la *opción* preferencial por los pobres¹⁷ en la que ellos —con razón— insisten. Tal función especificadora es clave, aun prescindiendo del juicio teológico acerca de la Segunda Parte o de alguno de sus capítulos (si son más o menos originales, concretos, pastorales, etc.), con tal que se acepte su valor de verdad y su rol articulador del conjunto.

Pues si no, puede tenderse a leer el Documento —como de hecho pasa— saltando de la Primera a la Cuarta Parte, como si se tratara de una suma de documentos yuxtapuestos, entre los cuales se elige según su supuesto valor, y no de un *único* documento que ha de leerse en unidad. Fue intención explícita de la Conferencia redactar un documento único, que como tal ha de leerse. Además, aunque se tengan en cuenta los estratos de la redacción y las diversas tendencias o enfoques de los participantes, no se puede olvidar que se trata de un acto de magisterio colectivo, que tiene su valor propio —en cuanto es *un* acto colectivo y en cuanto es acto de *magisterio*—, el que no es igual a la suma algebraica o al común denominador mínimo de las opiniones de los participantes.

Considerar la opción preferencial por los pobres prescindiendo del sentido cabal que le confiere la Segunda Parte como lazo de unión con la Primera, puede dejar abierto el camino a ambigüedades o a desviaciones de óptica en la comprensión de dicha opción, como sería interpretarla como una opción clasista, mar-

Documento “es excesivamente reposado y frío y con pretensiones sistemáticas y lógicas más bien que de animación e inspiración pastoral” (cf. art. cit., p. 51); según J. Comblin “las comisiones 2da. y 3ra. concluyeron en textos neutrales de compromiso” (art. cit., p. 121); J. Libanio, hablando de la primera redacción, se refiere al “cuño conservador de la parte teológica”, la cual es “el punto más débil y menos interesante, por su monotonía, falta de creatividad, repetición de enseñanzas formuladas de modo mucho mejor en otros documentos de la Iglesia bien anteriores” (art. cit., p. 62); para L. Boff la teología explícita (de los textos doctrinales) es “contenida, retráctil y tuciorista”, en ella “existe una visible preocupación por la ortodoxia, lo que confiere a los textos un carácter abstracto” (art. cit., p. 46), aún más, en algunos puntos, especialmente eclesiológicos, sería reconciliar (p. 47).

¹⁷ El subrayado de nuestro texto intenta indicar que no se trata de especificar al pobre, como si no se tratara del *pobre real* (en ello insisten tanto C. Sánchez Aizcorbe como Gustavo Gutiérrez, cf. art. cit., respectivamente nota 116 y págs. 7 ss.), sino de especificar cristianamente la *opción* que por él se hace.

cada por la dialéctica de la lucha de clases y por la utilización del análisis marxista, análisis que el Documento no comparte y contra cuyos riesgos previene.

Esa precisión del sentido evangélico (aunque liberador integral) de la opción por los pobres no quita que ella sea considerada con acierto no sólo como una mera opción ética, sino como una verdadera opción teológica¹⁸, en la que se trasparenta quién y cómo es Dios, Cristo, la Iglesia, la salvación, el hombre. Será una tarea de la teología del post-Puebla explicitar los contenidos teológicos de dicha opción, sin olvidar con todo, que a su vez ella es respuesta pastoral a la realidad latinoamericana (que la Primera Parte analiza) *a la luz de la fe* (que la Segunda Parte expone en el trípode doctrinal). Como luego diremos, son importantes ambas vertientes del círculo hermenéutico.

2) La relación entre Medellín y Puebla

Esta línea interpretativa comprende la relación entre ambas Conferencias en consonancia con lo dicho en el punto anterior. Propiamente no se daría algo verdaderamente nuevo en Puebla globalmente considerada (aunque se den aspectos parciales nuevos). Se trataría más bien de una profundización, una “serena afirmación de Medellín”, en la cual aparecerían algunos de sus puntos más discutidos, en “pacífica possessio” de la Iglesia¹⁹. Pero, aunque no se habría dado un gran paso hacia adelante, con todo se podría afirmar que se ha crecido hacia los lados, por la ampliación de la base de sustentación de esa confirmación de Medellín. Otros intérpretes prefieren hablar de “un elegante paso hacia adelante”, expresión en la cual el epíteto, algo humorístico, parece señalar que ese paso fue más bien corto y no implica ningún avance cualitativo²⁰.

Una de las maneras que dentro de la misma óptica se usa para expresar la relación entre Medellín y Puebla es la analogía entre bautismo y confirmación, o bien, entre Pentecostés y el

¹⁸ Sobre este punto cf. J. Sobrino, art. cit., págs. 53 ss. Acerca del último fundamento teológico de la preferencia por los pobres cf. B. Villegas, Ante la opción de Puebla por los pobres, *Mensaje* 28 (1979), n. 282, 630-5.

¹⁹ Por supuesto, aludimos al título del ya frecuentemente citado artículo de Jon Sobrino. La segunda afirmación es de A. Castillo en: Puebla en la memoria de los cristianos. Perspectiva para el mañana, *Christus* 44 (1979), n. 520-1, p. 83.

²⁰ Acerca del crecimiento en la base de sustentación cf. L. Boff, art. cit., p. 44. La otra afirmación la aduce J. Sobrino en op. cit., p. 51.

Concilio de Jerusalén²¹. Medellín fue un nuevo Pentecostés, que trajo una verdadera novedad cualitativa; Puebla en cambio —según esa opinión— no logra un punto de vista nuevo y superior a las diversas corrientes teológicas y pastorales del post-Medellín, sino que sólo reafirma un acuerdo en lo fundamental. De ese modo se podría hasta hablar de un compromiso o de una transacción²² que se habría dado en Puebla, entre esas corrientes divergentes, a través de una mera coincidencia en lo fundamental.

Estamos plenamente de acuerdo con la analogía de Medellín como “nuevo Pentecostés” y con la afirmación de que Puebla retomó sin titubeos lo allí elaborado y decidido. También creemos que la base de sustentación se ha ampliado sensiblemente y que muchos puntos discutidos en el post-Medellín aparecen ahora en posesión pacífica de la Iglesia. En cambio no compararíamos a la Segunda Conferencia Episcopal con el bautismo, pues tampoco aceptaríamos que recién entonces “se constituía después de siglos la autenticidad, especificidad y originalidad de la Iglesia latinoamericana”²³: precisamente Puebla, en su parte histórica, muestra que tales autenticidad, especificidad y originalidad llevan siglos de existencia, aunque con vicisitudes distintas. Pensamos que Medellín no significó la constitución original de la Iglesia latinoamericana como tal, sino la toma de conciencia explícita que hicieron amplios sectores de los agentes pastorales y de la intelectualidad teológica, de un hecho y una experiencia que ya tenían su larga historia (incluidas otras tomas de conciencia en varios niveles). Eso no quita la originalidad de Medellín, sino que la ubica en la historia. Como tampoco va en desmedro de Medellín el convencimiento de que Puebla significa un importante nuevo paso que no sólo responde al nuevo momento que vive la Iglesia universal después de la *Evangelii Nuntiandi* y de la asunción del pontificado por Juan Pablo II, sino también a la apertura de una óptica nueva en el nivel continental de la Iglesia latinoamericana, óptica que, aunque no reabsorbe las diferentes tendencias opuestas, sin embargo supera su mera

²¹ Acerca de esta analogía cf. A. Libanio Christo, Tendencias políticas en Puebla, *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979), n. 153, págs. 98 s.; la misma es desarrollada por J. Jiménez Limón en: ¿Cómo estaba Dios en Puebla? Ensayo de interpretación, *Christus* 44 (1979), n. 520-1, 75-80.

²² Así se expresa también P. Trigo en: Un compromiso histórico, *Sic* 42 (1979), n. 413, págs. 114 ss.

²³ Según la expresión de J. Sobrino en art. cit., p. 45.

oposición en un punto de vista más abarcador. Nos referimos al pensamiento clave de la evangelización de la cultura —aporte de la *Evangelii Nuntiandi*—, del que hablaremos al tratar de la tercera línea hermeneútica.

3) Teología explícita e implícita

Según lo dijimos, la segunda postura interpretativa valora en menos la Segunda Parte del Documento, tanto en su valor intrínseco, como en su función dentro de la lógica del conjunto. De ahí que a veces se contraponga la *teología explícita* de la parte doctrinal (sobre todo cristológica y eclesiológica) a la *teología implícita* en las opciones pastorales²⁴. A veces como trasfondo de tales apreciaciones se da una determinada comprensión de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, entre historia y doctrina, entre praxis pastoral y teología reflexiva, y —en general— entre teoría y praxis.

Sin dejar de reconocer que no siempre la teología explícita del Documento asume toda la riqueza de la teología implícita en las opciones pastorales —y viceversa—, de modo que no deja de notarse cierto paralelismo, por otro lado inevitable en un documento colegial, con todo no debemos olvidar la relevancia pastoral de la doctrina (tan acentuada por el Papa actual), ni la ya varias veces mencionada función central que ésta ocupa en el todo del Documento, ni tampoco el influjo decisivo que tuvo en la Conferencia Episcopal el trípode doctrinal expuesto por Juan Pablo II como base de las otras partes de su Discurso Inaugural.

Creemos que el trabajo de inculturación del Evangelio se ha dado ciertamente en América Latina sobre todo en los niveles de práctica pastoral y de devociones populares, y no tanto en el nivel de la reflexión teológica explícita. De ahí que sea natural que esa inculturación no aparezca tanto en las partes más doctrinales cuanto en las más pastorales. Sin embargo aquellas también tienen en cuenta el método de “ver, juzgar, obrar” —aunque no siempre lo asimilan plenamente—, y avanzan decididamente en

²⁴ Cf. los art. cit. de L. Boff, págs. 45 ss., J. Sobrino, p. 50, G. Gutiérrez, p. 17. Ver también las consideraciones de J. Comblin, p. 121. J. Hortal encuentra en Puebla dos eclesiologías (explícita e implícita) no antagónicas, sino complementarias: cf. As eclesiologías de Puebla, *Teocomunicação*, n. 44 (1979), 194-200. Sobre el problema de las teologías explícita e implícita habla también M. Mc Grath en op. cit., p. 16, advirtiendo que a veces al hacerse la contraposición de ambas, no se compara la primera sólo con la subyacente en los textos pastorales, sino con tesis teológicas personales del intérprete.

esa línea. Además hay que recordar que, como se trata de una reflexión *de fe*, tanto el “ver” y el “juzgar” como el “obrar” se hacen a la luz de la Palabra de Dios. Es tarea del post-Puebla ir madurando una teología que, sin dejar de serlo auténticamente, parta cada vez más de la inculturación del Evangelio en América Latina y en su praxis pastoral. Por otro lado se debe también tener presente que el círculo hermenéutico en teología no se reduce a la circularidad entre teoría y praxis, sino que —dado que el movimiento parte de Dios, quien se revela y comunica—, no se trata meramente de un círculo, sino de un movimiento tridimensional en el cual praxis y teoría se fecundan y se juzgan mutuamente, porque ambas son fecundadas y juzgadas por la Palabra de Dios ²⁵.

4) Sentido histórico y sentido espiritual

Por último, en algunos de los aportes interpretativos que se ubican en la línea hermenéutica que estamos ahora caracterizando, se nota otro trasfondo: no sólo el de una determinada comprensión de la relación entre praxis pastoral y teología, sino también de la relación entre un texto eclesial y su historia posterior, o más bien entre el sentido histórico y el espiritual de un texto eclesial como el de Puebla ²⁶.

Aquí también se da una verdad importante que no habrá que olvidar ni que unilateralizar. Pues la comprensión “espiritual”, aunque abierta a la historia y a la praxis del pueblo de Dios, no es equívoca ni queda totalmente abierta, sino que —para ser válida— necesariamente debe tener anclaje real en el sentido literal e histórico de los textos. Este anclaje le quita ambigüedad sin quitarle historicidad. Pues no cualquier historia ni cualquier praxis es fiel a un determinado texto, aunque —por otro lado— éste tenga una reserva de sentido que dé lugar a una verdadera novedad dentro del ámbito de dicha fidelidad viviente. Aún más, toda interpretación espiritual del texto que nazca legítimamente de la praxis del pueblo de Dios —ya que este pueblo está jerárquicamente organizado—, no podrá dejar de

²⁵ Sobre esos puntos cf. mis trabajos: La relación teoría-praxis en la teología de la liberación, *Christus* 42 (1977), n. 499, 10-16,62; Religión del pueblo y teología, *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 27 (1978), n. 274, 10-21; Sabiduría popular y teología inculturada, *Stromata* 35 (1979), n. 1-2.

²⁶ Ver, entre otros, los trabajos ya citados de J. Comblin, págs. 117 s. y J. Libanio, p. 67.

referirse a la interpretación auténtica que del texto haga el magisterio vivo.

III — TERCERA LINEA HERMENEUTICA: PERSPECTIVA CENTRADA EN LA SEGUNDA PARTE

Ya hemos ido indicando muchos elementos propios de esta línea de interpretación al ir analizando las anteriores. Para caracterizarla no hemos hablado de “núcleo generador o fundamental” o de “hilo o eje conductor”, sino más bien de “gozne articulador”, porque fija su atención no tanto en la que podría ser la matriz temática del Documento, cuanto en la *función mediadora* que juega una de sus partes, la Segunda, en el movimiento total del mismo. Por eso no excluye lo arriba dicho acerca de los núcleos.

Hemos caracterizado esa función mediadora de la Segunda Parte con el epíteto de “especificadora”, pues al articular las respuestas pastorales con el análisis (asimismo pastoral) de la realidad, las especifica y determina —según lo dijimos con respecto a la opción por los pobres—. No es para menos, porque hace que esas respuestas surjan desde la *identidad y especificidad cristianas* (trípode doctrinal, enseñanza social de la Iglesia) y *latinoamericanas* (evangelización de la cultura y religiosidad popular) ²⁷.

Trataremos de caracterizar brevemente esta línea a través de los rasgos siguientes.

1) Relación Medellín-Puebla

Es una nota peculiar de la tercera perspectiva hermenéutica que ahora analizamos su ubicación histórica, y no solamente puntual, de los problemas, así como su preferencia por un análisis histórico-cultural —que es más concreto y englobante— sobre el meramente sociológico. Pues bien, para comprender a Medellín y su relación con Puebla, sitúa a ambas Conferencias tanto en la historia inmediata o mediata anterior (es decir, en la historia de la Iglesia en América Latina y de las reuniones episcopales: Río de Janeiro, Mar del Plata...) cuanto en el contexto histórico universal, por ejemplo, en el de la nueva conciencia de

²⁷ H. Alessandri muestra el énfasis en esa doble identidad en el art. cit. en la nota 1.

la Iglesia dada por los Sinodos, la *Octogesima Adveniens*, la *Evangelii Nuntiandi* (cuyo tema, el de la evangelización, Puebla trata para América Latina), y los pontificados de Juan Pablo I y Juan Pablo II, quien tiene precisamente un marcado influjo en Puebla.

Así comprendida Puebla, estos intérpretes no dudan en que constituye un *paso adelante* en continuidad con Medellín, un *salto cualitativo* que abre una nueva dinámica. Así es como, por ejemplo, para A. Methol Ferré, en Puebla la Iglesia latinoamericana en cuanto tal se autototaliza centrándose en Cristo, luego de haber salido de sí en Medellín abriéndose al mundo latinoamericano (habiendo entonces logrado —como Iglesia— una primera comprensión totalizante de América Latina)²⁸. La autototalización de la Iglesia en Puebla le reabre ahora una nueva ida al mundo, correspondiente al nuevo espíritu evangelizador integral que evidencia Juan Pablo II y que ya preanunciaba la *Evangelii Nuntiandi*. Por ello fue necesaria su autocentración en Cristo y en el hombre a la luz de Cristo (es decir, según la propia identidad cristiana), de la cual fueron dando sucesivamente testimonio el Discurso Inaugural del Papa, el Documento de Puebla (sobre todo su Segunda Parte) y la *Redemptor Hominis*.

En Puebla esa identidad cristiana es asimismo latinoamericana: de ahí la importancia dada tanto a la religiosidad popular— que es quizás donde se palpa más vivamente la inculturación del Evangelio en América Latina—, como a las raíces históricas de la evangelización del Continente, y aun a la temática de la cultura (porque según Puebla nuestro sustrato y núcleo cultural ha sido alcanzado por la evangelización).

Por tanto Puebla es a Medellín como la *Evangelii Nuntiandi* es al Concilio Vaticano II. No solamente porque el Concilio fue el trasfondo histórico y textual de Medellín, y la *Evangelii Nuntiandi* es uno de los principales trasfondos de Puebla; sino porque, así como la exhortación apostólica retomó todo lo válido del tiempo post-conciliar, luego de discernirlo y clarificarlo, y lo relanzó hacia adelante con nuevo dinamismo evangelizador, así también Puebla hace algo semejante con el post-Medellín: lo asume, lo discierne y clarifica desde el Evangelio, y lo relanza con nuevos acentos.

La *Evangelii Nuntiandi* concretizó la relación Iglesia-mundo,

²⁸ Cf. Puebla, totalización latinoamericana y eclesial, en: *Puebla. Grandes temas I*, 53-59; allí habla Methol de un "salto cualitativo". También H. Alessandri se refiere al paso adelante dado por Puebla (art. cit., p. 111).

de *Gaudium et Spes*, como evangelización (Iglesia) de la cultura (mundo)²⁹. Del mismo modo Puebla retoma y ratifica las temáticas de la liberación y de la transformación de las estructuras —propias de Medellín—, y, sin mutilarlas, las integra respectivamente en los dos pensamientos-clave más abarcadores de *evangelización liberadora* (que es liberación evangélica integral) y de *cultura*. Esta implica también las estructuras económicas, sociales y políticas, pero no se reduce a ellas, sino que las refiere al núcleo cultural de valores y actitudes colectivas básicas.

2) El ápice y clímax del Documento

Para la tercera línea hermenéutica, *el ápice, la novedad y la fuerza*³⁰ de Puebla están en su Segunda Parte: desde ella se organizan todas las demás, porque ocupa como el corazón mediador entre la visión pastoral de la realidad latinoamericana (Primera Parte) y la respuesta pastoral hacia dentro y hacia afuera de la Iglesia (predominantemente la Tercera y Cuarta Partes). Dentro de la misma Segunda Parte el movimiento *ad intra* —según se dijo, de centramiento en la identidad cristiana— está dado por el trípode doctrinal (Cristo, Iglesia, hombre); la evangelización de la cultura es el correspondiente movimiento *ad extra*, que luego —a través de la mediación de la enseñanza social de la Iglesia— desemboca en las últimas partes del Documento y en sus opciones pastorales.

Entonces la *clave de articulación* entre doctrina y pastoral, *punto neurálgico* dentro del clímax de Puebla, es la evangelización de la cultura, aporte decisivo de la *Evangelii Nuntiandi*. Se recalca que fue una decisión consciente de la Asamblea la de desplazar ese tema desde el fin (como había sido propuesto al co-

²⁹ Sobre el tema de la relación Evangelio y cultura como concreción del tema Iglesia y mundo cf. G. Farrell, J. Genco, L. Gera y otros, *Comentario a la exhortación apostólica de Su Santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires, 1978, págs. 270 ss. Sobre el tema de Evangelio y cultura según Puebla cf. L. Gera, Puebla 79. Evangelización de la cultura, *Sedoi Documentación VI* (1979), n. 40, 1-40; G. Remolina, Evangelización y cultura, *Theologica Xaveriana* 29 (1979), 153-166; J. Martins Terra, O tema central de Puebla, *Atualização* 10 (1979), n. 111-112, 75-98. Ver también J.C. Terán Dutari, La actual crisis de valores a la luz de la Conferencia de Puebla, en: *Puebla. La Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Su desarrollo. Su documento. Su significado*, Quito, 1979, 79-96.

³⁰ Esas expresiones son de A. Methol Ferré, cf. art. cit., p. 58; del mismo autor es la interpretación del Documento según el ritmo de movimientos *ad intra* y *ad extra*.

mienzo de la reunión) hacia el lugar articulador y clave que ahora ocupa como primera mediación pastoral global. De ahí que no se trate de una tarea más entre otras, sino de *la tarea global* de la cual luego las otras no son sino el despliegue³¹

Así enfocado el Documento se aprecia la admirable coherencia que existe entre los *acentos nuevos* que pone: a) la intensificación de Medellín denunciando el grave empeoramiento de la situación y anunciando todo lo referente a la dignidad evangélica del hombre; b) el énfasis en la identidad cristiana —que aparece sobre todo en el trípode doctrinal, la especificidad cristiana de la liberación y la correspondiente revalorización de la enseñanza social de la Iglesia—; c) la más plena conciencia de la identidad latinoamericana, a través de la asunción de la propia historia (como no se había hecho en Medellín); y d) a través de las problemáticas —tan típicamente latinoamericanas— de la evangelización de la cultura y de la religión del pueblo. Pues esta última, que en el Documento es situada inmediatamente después de aquella, no es sino “la decantación, la objetivación culturalmente más perceptible del alma propia de América Latina”³², que ha asumido el sentido cristiano de Dios y del hombre.

Entonces aparece como *desafío central* y como *escándalo* que clama al Cielo el hecho de estructuras fuertemente injustas y antihumanas en un Continente de sustrato católico, cuyo núcleo cultural ha sido alcanzado por la evangelización³³. La temática de la cultura no quita fuerza a esa contradicción, sino que la agudiza, especificando doblemente —desde la doble identidad, cristiana y latinoamericana— en qué consiste.

³¹ H. Alessandri dice que el tema de la cultura es decisivo “porque Puebla quiso —expresamente— convertirlo en la clave que articula y da su sentido más profundo al paso que va de los contenidos de la evangelización a la reflexión sobre el proceso evangelizador concreto” (cf. art. cit., p. 112; en ese mismo trabajo explicita los “nuevos acentos” a que aludiremos enseguida en el texto). Asimismo J. Alliende afirma que “la evangelización de la cultura no es un tema más, un campo circunscripto de evangelización, sino que es la tarea global de la cual las otras son subsidiarias”; por ello la llama “núcleo neurálgico”: cf. Religiosidad popular en Puebla: la madurez de una reflexión, en: *Puebla. Grandes temas* I, p. 244.

³² Según lo dice ibidem J. Alliende, p. 244. Sobre ese mismo tema cf. también J. Lozano, Cultura y Religiosidad popular. Perspectivas desde Puebla, en: *Puebla. Grandes temas*, I, 213-233.

³³ Según Cl. Bpff la percepción de esa gran contradicción “representa una perspectiva nueva y propia de Puebla”, en oposición frontal con la teoría de la religión-opio: cf. Introdução à leitura das Conclusões de Puebla, *Puebla* n. 3 (1979), c. 132.

Por ello es que Puebla no ha caído en ningún peligro de “culturalismo”. El concepto de cultura que maneja —lo mismo que *Gaudium et Spes* y *Evangelii Nuntiandi*— no es meramente “cultural” (en el sentido restringido de la palabra), sino *humanamente integral*, abarcando también las estructuras. Pero al integrar a éstas en una comprensión más global, Puebla señala precisamente dónde está la base de la cultura, desde la cual debe partir la evangelización liberadora hasta alcanzar y transformar también las estructuras: *los valores o desvalores religiosos*, porque ellos se refieren al sentido último de la vida y la convivencia humanas.

Ahí está una de las *novedades capitales* del concepto de cultura³⁴ de Puebla, que es plenamente coherente con su enfoque eminentemente pastoral, con su reafirmación de la especificidad cristiana y de la religiosidad popular como evangelizada, a evangelizar y evangelizadora, con la importancia dada a la clarificación doctrinal y a todos los aspectos de la dimensión religiosa, y —finalmente— con la estrategia evangélica de su programa pastoral y social. Sin embargo no se trata de afirmaciones ingenuas, pues Puebla —además de afirmar el rol *básico* de lo religioso en la cultura—, no sólo tiene fuertemente en cuenta la importancia de las estructuras, sino que reconoce su función *condicionante* y “*pedagógica*” en referencia a la conversión en el plano de los valores.

CONCLUSION

No sólo hemos reseñado las tres principales líneas latinoamericanas de interpretación de Puebla, sino que hemos intentado valorarlas, teniendo como telón de fondo nuestra propia comprensión del Documento.

Principales núcleos generadores del mismo son, según esa hermenéutica, —a nivel de trasfondos temáticos fundantes— el de “comunidad-participación”, y —a nivel de opciones de decisiva implicancia teológica y pastoral— el de la opción preferencial por los pobres. Pero ambos núcleos están especificados en su sentido cristiano y latinoamericano por la función articuladora que en su desarrollo como ejes temáticos (y en el de todo el Documento) tiene la Segunda Parte. Ella es como el climax de todo

³⁴ G. Remolina señala esa novedad de Puebla con respecto a *Gaudium et Spes* y *Evangelii Nuntiandi* en el art. cit. en la nota 29.

el conjunto, dentro del cual la mediación neurálgica entre doctrina y pastoral la ocupa el tema de la evangelización de la cultura, novedad y fuerza de Puebla.

Sería un gran error oponer comunión-participación a opción por los pobres, o ésta a evangelización de la cultura. Los tres pensamientos forman en Puebla una unidad articulada y orgánica. Separarlos sería unilateralizarlos y deformar a Puebla.

Lo repetimos una vez más. De ese modo Puebla se centra en la identidad cristiana y latinoamericana. Así es como la evangelización liberadora que la Conferencia propugna para ir logrando la comunión y la participación, logra su doble especificidad como respuesta al gran desafío pastoral actual de un Continente cuya cultura está en su núcleo impregnada del sentido cristiano de la vida, pero que padece estructuras económicas, sociales y políticas que lesionan gravemente la dignidad del hombre, su participación de los bienes temporales, y su comunión con Dios y los demás hombres, amenazando aun a ese núcleo en su vitalidad creadora.

FENOMENOLOGIA Y SABIDURIA POPULAR

por C.A. CULLEN (Buenos Aires)

CUESTIONES PREVIAS

1. *Plantearse filosóficamente* el problema de la sabiduría popular nos pone ante algunas *cuestiones previas*, que quisiéramos, a modo de introducción a nuestro trabajo, formular aporéticamente, con la intención de enmarcar la reflexión en su contexto más amplio.

En primer lugar, es extraña a nuestra tradición filosófica el acercamiento de lo popular a la sabiduría. Si bien es cierto que la filosofía occidental se ha preguntado por *el hombre sabio*, por sus características y sus condiciones, no lo ha hecho por *los pueblos sabios*, sino en la medida en que sea posible pensar cómo determinadas comunidades históricas puedan o no dejarse conducir por los hombres sabios, o dejarse informar por el ideal de sabiduría que ellos manifiestan¹. Una primera dificultad, entonces, radica en el pretender apoyarnos en la tradición filosófica, para responder a una cuestión que, desde el vamos, aproxima la sabiduría a los pueblos y no a los sujetos individuales (o a su representante ideal: la humanidad).

Una segunda dificultad surge de la posibilidad —también negada en nuestra tradición— de adjetivar la sabiduría: la sabiduría o es sabiduría o simplemente no lo es, pero no tiene sentido distinguir "*popular*" de otras. La sabiduría es un ámbito que

¹ Reconocemos con la distinción un largo camino entre el ideal del *rey-filósofo* y el de la *sociedad ilustrada*, pero, a los efectos de descalificar a los pueblos como sujetos originales de la sabiduría es una mera disyunción inclusiva: en ambos casos la sabiduría *llega* a los pueblos desde lo otro. Sólo como muestra de la exclusión (si los pueblos, entonces no los "sabios") citamos, por su antigüedad, el fragmento 2 de *Heráclito*: "Es por lo tanto necesario seguir a lo común (xunón). Siendo la razón (lógos) común, viven los más (oi polloí) cual si poseyeran un entendimiento particular". Las relaciones del filósofo con el pueblo están siempre presente en la historia de la filosofía. En vez de ser el filósofo la parte del pueblo que expresa su sabiduría, parece "necesariamente" obligado a corregirla (o negarla) desde *otra* sabiduría (la "ciencia") que —teste historia— termina haciéndolos extraños a su propio pueblo. Nuestro enfoque será fenomenológico, y no histórico, pero esta historia convendría seguirla en todos sus pasos.