

INFLUJO DE GAUDIUM ET SPES EN LA PROBLEMATICA DE LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA EN AMERICA LATINA - EVANGELIZACION, LIBERACION Y CULTURA POPULAR *

por J. C. SCANNONE S. I. (San Miguel)

Dos de las problemáticas centrales de la vida eclesial y la teología latinoamericanas después del Concilio fueron y son sin duda las de la *liberación* y de la *evangelización de la cultura*: baste con recordar, respectivamente, a Medellín y a Puebla, o bien a la teología de la liberación y a la actual preocupación teológica y pastoral latinoamericana por la religiosidad, cultura y sabiduría populares. En la óptica latinoamericana ambas problemáticas están íntimamente relacionadas.

Pues bien, el influjo —directo o indirecto— de la Constitución *Gaudium et Spes* en ambas problemáticas fue decisivo, tanto por lo que aportó de nuevo como por los problemas que dejó planteados y por las reinterpretaciones y prolongaciones que suscitó cuando se la puso en práctica en perspectiva latinoamericana.

En esta exposición trataré primero de enunciar brevemente algunas de esas influencias. Luego de esa consideración más global distinguiré tres líneas teológicas y pastorales que prolongaron concretamente en América Latina el influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática de la evangelización de la cultura. Al hacerlo prestaré especial atención a su relación con la cuestión de la liberación. Por último indicaré, a modo de conclusión, cuál es —según mi opinión— el principal desafío actual a la evangelización de la cultura en América Latina y el camino de respuesta al mismo, considerados a la luz de *Gaudium et Spes* y de sus ulteriores prolongaciones latinoamericanas.

* Conferencia tenida en la *University of Notre Dame* (Indiana, U. S. A.), en el marco de la "Pontifical Council for Culture Conference - *Gaudium et Spes* and Culture", 21-23 de noviembre 1983, publicada con algunos retoques. Este trabajo se sitúa en la línea de aportes anteriores del autor, hechos con óptica y lenguaje recibidos de la filosofía, pero en un explícito horizonte de fe, el cual los transforma "como agua en vino" y los pone al servicio de la reflexión teológica y de la evangelización.

I—INFLUJO DE GAUDIUM ET SPES EN LA PROBLEMÁTICA DE LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA EN AMÉRICA LATINA

Como este punto ya ha sido desarrollado por Monseñor Marcos Mc Grath a la luz de Medellín y Puebla, sólo trataré brevemente de aquello que me va a servir para la exposición posterior.

El principal aporte de *Gaudium et Spes* a nuestra problemática fue sin duda la nueva actitud pastoral de la Iglesia latinoamericana: su giro decidido hacia el hombre, la sociedad y las culturas de América Latina. A ese giro acompaña, además, un nuevo modo de reflexión teológica que parte, a la luz de la fe, de la situación histórica. Ambos elementos no sólo fueron centrales en Medellín y Puebla, sino que coayudaron fuertemente al surgimiento de la pastoral y teología de la liberación.

Un segundo aporte importante fue la revalorización por *Gaudium et Spes* tanto de la actividad y responsabilidad históricas del hombre en el mundo como de la autonomía de lo temporal y la cultura, comprendidas sin embargo históricamente, es decir, en el marco de la vocación integral del hombre, en la cual se unen estrechamente salvación en Jesucristo y promoción humana. Ello terminó de poner en crisis la mentalidad de Cristiandad, que todavía estaba vigente en numerosos círculos católicos latinoamericanos, y dejó planteada una mayor especificación teológica de dicha "estrecha relación" y de la misión de la Iglesia con respecto a la sociedad y la cultura. La teología latinoamericana retomó luego esa cuestión.

No quiero dejar de mencionar, por último, el aporte de *Gaudium et Spes* a la reflexión y pastoral latinoamericanas gracias a su concepto antropocéntrico, histórico e integral de cultura —que no es ni objetivista ni "culturalista"—: de hecho la Constitución influyó notablemente en el surgimiento de planteos latinoamericanos sobre la pastoral de la cultura que, luego, a través del Sínodo de 1974, prestaron su contribución a la *Evangelii Nuntiandi*.

Sin embargo creo que el principal influjo de *Gaudium et Spes* no fue el de su mera "aplicación" a América Latina, sino el dinamismo de recompreensión situada, de prolongación y aun de complementación crítica que esa aplicación provocó. Aún más, la Iglesia latinoamericana cobró así mayor conciencia de su propia particularidad y de la historia de la evangelización de la cultura en el Subcontinente.

Así fue como, en primer lugar, el giro pastoral y teológico

hacia la realidad sociocultural latinoamericana, en proceso de ebullición y marcada por la injusticia y la violencia, hizo corregir cierto optimismo ingenuo con el cual algunos grupos latinoamericanos habían recibido a *Gaudium et Spes* y su apertura al mundo moderno. Sin cuestionar esa apertura y con un dinamismo de esperanza, la confrontación con la situación y sus causas, analizadas con ayuda de las ciencias sociales —otro fruto de la reconciliación de la Iglesia con los valores modernos—, hizo tomar conciencia de la injusticia y dependencia estructurales en que vive un Continente que se dice y es mayoritariamente cristiano, de los conflictos agudos que ello provoca y de la misión de la Iglesia con respecto a la liberación humana. Punto que se fue mostrando cada vez más esencial para la problemática de la evangelización de la cultura de América Latina.

Tal mayor conciencia hizo que algunos teólogos latinoamericanos, aún reconociendo todo lo que deben a *Gaudium et Spes*, le hayan criticado lo que llaman su "irenismo"¹. Pues según ellos *Gaudium et Spes* habría limado aristas y evitado los aspectos más conflictivos de los enfrentamientos entre clases y naciones, porque habría hablado del desarrollo sobre todo a partir de la óptica de los países desarrollados, y no tanto a partir de los pobres mismos, como lo iba a hacer, por ejemplo, Medellín, que trata exclusivamente de América Latina.

Con respecto al método de reflexión teológico-pastoral de *Gaudium et Spes*, bajo su influjo y por razones de la situación de América Latina, se suscitó en ésta un "nuevo modo de hacer teología" cuyo punto de partida es la interpelación de los pobres y oprimidos y la praxis agápica de liberación que ella provoca. Para interpretarlas, juzgarlas y evaluarlas a la luz de la fe, esa teología usa también la mediación de las ciencias del hombre, la sociedad y la historia; y desde allí plantea una nueva comprensión de la relación entre salvación escatológica y liberación histórica que, inspirándose críticamente en *Gaudium et Spes*, pretende dar nuevos pasos en la especificación de esa relación. Para ello afirma la unidad entre la historia salvífica del pecado y la salvación en Jesucristo por un lado, y la historia secular de las opresiones y liberaciones humanas por el otro, distinguiendo empero distintas dimensiones reales no reductibles entre sí². Salta a la vista la importancia de ello no sólo para la intelección

¹ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, págs. 64 y 66.

² Ver lo que digo sobre el particular en: "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982), pp. 16 ss., y en: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, pp. 55 ss.

teórica de la evangelización de la cultura, sino también para su praxis.

Una tercera prolongación crítica del influjo de *Gaudium et Spes* en América Latina fue la revalorización pastoral de la religiosidad popular latinoamericana y, por tanto, de la cultura popular; temas que *Gaudium et Spes* no había abordado. Pues el giro hacia la sociedad, historia y cultura latinoamericanas hizo que la Iglesia no sólo descubriera reflexiva y globalmente sus males y conflictos, sino también la riqueza humana y cristiana, aunque ambigua, de la religiosidad popular y de la sabiduría que ella entraña, fruto, en gran parte, de la evangelización. Por otro lado, tal revalorización fue también una reacción al modo secularizador y a veces iconoclasta con que algunos grupos postconciliares latinoamericanos habían entendido la autonomía de lo secular³. Todo ello hizo que luego en América Latina se planteara una comprensión propia y situada tanto del proceso de modernización y secularización, como de la relación entre religión y secularidad de la cultura y también entre evangelización, liberación y cultura popular.

La consigna no fue entonces ya “Cristiandad” o “Nueva Cristiandad”, ni siquiera solamente “autonomía de lo temporal” o “liberación”, sino “evangelización de la cultura”, entendida tanto como opción pastoral fundamental y englobante cuanto como fórmula teórica para comprender la relación entre Iglesia (evangelización) y mundo (cultura) en la línea de *Gaudium et Spes*. Aún más, ese enfoque ayudó a que en América Latina se recomprendieran desde la sabiduría de los pobres los desafíos de la sociedad y cultura modernas a la evangelización y a la teología.

II - DIFERENTES LINEAS TEOLOGICO-PASTORALES DE PROLONGACION DE GAUDIUM ET SPES EN AMERICA LATINA

Los así llamados “católicos post-conciliares” latinoamericanos se fueron diferenciando en torno a Medellín y en el post-Medellín en distintas corrientes. Aquí no trataré de describir matizadamente las posiciones particulares, sino de indicar tres *líneas-fuerza* principales de prolongación de *Gaudium et Spes*, caracterizándolas con sus rasgos más salientes, aunque así asumo el riesgo de cierta simplificación. Las diferencias entre ellas se dan

³ Cf. A. Methol Ferré, “Marco histórico de la religiosidad popular”, en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, 1977, p. 47.

sobre todo en los acentos, y son debidas frecuentemente a las mediaciones (filosóficas, científico-sociales, histórico-hermenéuticas) que usan para su comprensión de la realidad y de la fe. Esbozaré primeramente cada una de ellas y luego dire cómo —según mi opinión—, desde la tercera pueden asumirse los aportes de las otras dos⁴.

1) La distinción de planos

En primer lugar mencionaré la línea pastoral y teológica que de alguna manera prolonga la que Gustavo Gutiérrez en 1971 llamaba de “la distinción de planos”, es decir, de la distinción entre el plano de las realidades salvíficas y el de las temporales, dentro de la unidad del plan de Dios⁵.

El centro de su atención está puesto en la neta afirmación y respeto de la autonomía y consistencia propia de lo temporal, por un lado, y por otro, del carácter eminentemente religioso de la misión de la Iglesia. Para ello recurre al esquematismo espacial de los planos. Este esquematismo fácilmente lleva a una interpretación algo dualista de la relación entre fe y cultura, entre sobrenatural y natural, interior y exterior, individual y social, privado y público.

De ahí que esta línea pueda caer en un cierto espiritualismo e intimismo al juzgar la misión de la Iglesia con respecto a la sociedad y la cultura. Pues tiende a retraer a lo meramente espiritual la acción institucional de la Iglesia —de enorme peso moral y social en América Latina—, propiciando que ella no se pronuncie institucionalmente sobre cuestiones temporales, generalmente conflictivas, sino que actúe a través de la conciencia rectamente formada de los laicos cristianos. Así es como esta corriente insiste en la diferencia entre el plano religioso y el técnico, o entre el plano de los principios y valores y el de las realizaciones concretas, y subraya el pluralismo de opciones temporales de los cristianos. Aunque se opuso claramente a la instrumentación de la Iglesia por los regímenes de seguridad nacional, con todo el esquematismo de los planos favoreció a veces el silencio acerca de políticas económicas o sociales fuertemente

⁴ Sobre las distintas líneas post-conciliares cf. el libro citado en la nota 2, págs. 63-80. Acerca de las distintas corrientes dentro de la teología de la liberación cf. el artículo citado en la misma nota, págs. 18-29.

⁵ Cf. op. cit., págs. 88 ss. Gutiérrez dice en las págs. 91-2: “es la teología que, con uno que otro matiz, está mayoritariamente representada en los textos del Vaticano II. Hay, sin embargo, enfoques e intuiciones que apuntan más lejos, por ejemplo, en *Gaudium et Spes*”.

deshumanizadoras, o la denuncia solamente en abstracto, de flagrantes violaciones de los derechos humanos.

Para esta línea la pastoral de la cultura consiste sobre todo en la educación y formación de las conciencias individuales, sobre todo de los agentes culturales y sociales, no prestando atención suficiente ni a la conciencia colectiva de los pueblos ni a las estructuras y sistemas de convivencia. A veces su comprensión del concepto de cultura tiende a ser individualista o idealista, con resabios del humanismo renacentista o iluminista.

En ciertos casos la comprensión del respeto a la autonomía de lo secular —sobre todo de la ciencia, la técnica y la política— según el esquema de los planos hace que el influjo de la fe en la cultura llegue demasiado tarde, sin alcanzar a especificar intrínsecamente la acción de personas o de pueblos. De ahí el peligro de que el sentido de la vida implicado por la fe no incida en ellas sino extrínsecamente o como un mero correctivo ulterior de una comprensión global del mundo, el hombre y la sociedad ya tomada sin influjo de la fe. Pues el horizonte englobante de sentido incide de hecho siempre en la perspectiva básica orientadora de la autocomprensión vivida y de la praxis concreta de cada una de las dimensiones de la cultura, aun de la economía, la política, la ciencia y la técnica, en cuanto ellas son acciones humanas. Pues bien, si dicho horizonte permanece distorsionado por la actitud de pecado, sin haber sido “sanado” de su distorsión de perspectiva, ello tendrá un efecto distorsionante también en las perspectivas regionales que enmarcan las acciones humanas arriba mencionadas, y en la elaboración concreta de las dimensiones culturales objetivas que son el resultado histórico de las mismas. Ese horizonte de sentido incidirá entonces de hecho en la comprensión y la praxis concretas de la economía, la ciencia, la técnica o la política, pero sin que en él haya incidido la fe⁶.

Con respecto a la situación de América Latina la tendencia que reseñamos no deja de juzgarla como injusta y violenta, propiciando su transformación; pero generalmente confía en que ésta se logrará por el proceso de modernización capitalista en que ya estamos embarcados, si se cambia la moral personal de sus agentes. En general juzga como proceso ineludible y positivo el de la modernización que se está dando, aunque haya de ser corregido de desvíos. Por consiguiente se preocupa sobre todo por la evangelización de la cultura moderna en América Latina, pues piensa que las culturas tradicionales han de ir adaptándose a ella o

⁶ Desarrollo algo más esas reflexiones en mi artículo: “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata* 31 (1975), pp. 237-259.

perecer. Para lograrlo pone el acento en la formación cristiana de elites dirigentes.

2) Liberación sociohistórica y evangelización de la cultura

Existe una segunda línea-fuerza representada por importantes sectores de la teología de la liberación y de la pastoral por ellos inspirada. Su planteo acerca de la evangelización de la cultura y su correspondiente reinterpretación de *Gaudium et Spes* depende de su comprensión del régimen de trabajo como base de la cultura. A veces tienen una comprensión integral de ésta, otras veces la restringen al nivel de la conciencia y la superestructura⁷, pero siempre centran su atención en el fuerte condicionamiento de los valores, significados y expresiones culturales por el régimen de trabajo y por los sistemas de poder que de él dimanar. Cuando —como en América Latina— la base económica y el sistema político están marcados por la dominación opresiva, ésta se refleja en la contradicción superestructural entre una cultura dominante y otra dominada. De ahí que para esta línea el análisis de clase —más o menos críticamente tomado de la tradición marxista— sea un presupuesto importante para que la evangelización de la cultura sea eficaz.

Esa misma comprensión de la cultura supone una clara afirmación de su secularidad y de su autonomía con respecto a la religión y la fe. Por consiguiente algunos representantes de esta línea —como algunos de los de la anterior— afirman que en la sociedad actual no le corresponde a la Iglesia liderar procesos culturales, ni a la religión, pretender totalizar el espacio cultural o informar globalmente la conciencia colectiva en el nivel nacional o continental⁸.

La evangelización de la cultura, tarea sin embargo ineludible, consistirá para esta corriente ante todo en llevar a la práctica el evangelio no tanto en el nivel de las ideas, las intenciones o los significados, por ejemplo, de carácter religioso, sino en el de las relaciones sociales, las instituciones, las conductas y las estructuras. Pues la realidad salvífica se da en la praxis informada de hecho —a veces anónimamente— por la caridad, praxis

⁷ Comparar, por ejemplo, la concepción de “cultura” de J. Comblin, tomada de *Gaudium et Spes*, en “Evangelización de la cultura en América Latina”, *Puebla* n. 2 (1978), 91-109, y la de Cl. Boff en “Evangelização e Cultura”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979), pp. 421-434.

⁸ Cf. Cl. Boff, art. cit., p. 424. Ver también, del mismo autor: “A Ilusão de uma Nova Cristandade”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 38 (1978), pp. 5-17. Sobre el tema de la “Nueva Cristiandad” en referencia al Documento de Consulta para Puebla cf. también: N. Zevallos, “El documento de Puebla y la filosofía de la cultura”, *Puebla* n. 2 (1978), pp. 109-115.

esencialmente ético-histórica, y no se da sólo ni necesariamente en el nivel de los conocimientos explícitos de fe y en el de los signos religiosos. Por tanto la evangelización de la cultura deberá pasar por la liberación de las culturas oprimidas, la cual a su vez está condicionada por la transformación liberadora del régimen de trabajo y de poder social. Esta transformación es concebida en una línea socialista.

Con respecto a América Latina, es un presupuesto de esta línea su negación de la unidad y la homogeneidad de una cultura latinoamericana, dado el hecho histórico de tres colonizaciones violentas del Continente. Estas desintegraron la cultura a través de su dominación económica y política, provocando cada vez una nueva contradicción entre la cultura dominada de las razas o clases oprimidas y la cultura de las razas o clases hegemónicas (alienada a su vez por su dependencia de la colonización cultural de turno)⁹.

Esas tres invasiones culturales fueron: a) la de la cultura ibérica católica, en tiempos de la colonia española o portuguesa; b) la de la cultura iluminista europea (ante todo francesa e inglesa), que acompañó al neocolonialismo del siglo XIX después de la emancipación; c) la de la cultura contemporánea en este siglo (con una fuerte hegemonía de los EE. UU.): colonización cultural que se acrecentó en las dos últimas décadas al aumentarse la neo-dependencia con respecto a las multinacionales y los centros de poder mundial.

Los representantes de esta segunda línea reconocen muchas veces los esfuerzos de "mestizaje cultural" realizados sobre todo durante la primera colonización y, más tarde, después de la "gran inmigración" de la segunda mitad del siglo pasado, sobre todo en el Cono Sur, pero para algunos de ellos esos intentos y la cultura tradicional mestiza, propia principalmente de los campesinos, han sido ya vencidos, mientras que las culturas indígenas o afroamericanas no son sino "culturas en conserva". Otros representantes de esta segunda línea, en cambio, reconocen en la cultura popular —tanto mestiza o criolla como indígena—, a pesar de la opresión económica y política, una fuerza eficaz de *resistencia* cultural y una capacidad de liberación humana integral, manifestada sobre todo en muchos aspectos centrales de la religiosidad popular¹⁰.

Estos últimos representantes de la segunda línea, que van tomando cada vez más relevancia dentro de ella, aunque privi-

⁹ Cf. J. Comblin, art. cit. más arriba en nota 7, c. 107 ss.

¹⁰ Cf. J. L. González, "Teología de la liberación y religiosidad popular", *Páginas* 7 (1982), pp. 4-13.

legian el análisis de los conflictos de clase, con todo reconocen una resistencia cultural, fundada y expresada en la religión, como fruto —aunque no exclusivamente— de varios siglos de evangelización. Ello pone en cuestión el uso más o menos ortodoxo del análisis marxista para apreciar la cultura. Y los acerca a la tercera línea-fuerza, que enseguida reseñaremos.

Pues, según sea la comprensión que se tenga de la cultura y religiosidad populares se enfocará en forma distinta la evangelización de la cultura y su relación con la liberación socio-histórica. En un caso se insistirá, como se hacía en la primera línea-fuerza, en la necesidad de evangelizar la cultura moderna, sin dar importancia a las culturas propiamente latinoamericanas. En cambio quienes revaloran la religiosidad popular, sin negar dicha necesidad, afirman que la liberación y la evangelización de la cultura moderna han de hacerse desde la cultura popular, la de los pobres y oprimidos, que es una cultura de hecho religiosa, pues ella, lejos de estar intrínsecamente alienada o en vías de extinción, puede ser —a pesar de sus ambigüedades y alienaciones, y de sus riesgos— un factor importante y aun decisivo de evangelización y de liberación. Ejemplo de ello son en muchas partes las comunidades eclesiales de base y otras organizaciones libres del pueblo. Para quienes así piensan esas comunidades no sólo son una nueva forma de darse la Iglesia, sino también un factor esencial para la tarea de evangelizar la cultura de América Latina, aun para asumir, desde la cultura popular, lo válido del proceso de modernización, en una síntesis que a su vez lo libere al mismo desde los pobres, ayudando a liberarlos.

3) Ethos cultural latinoamericano y evangelización de la cultura

Una tercera línea-fuerza nació —al menos en la Argentina— gracias al influjo directo de los párrafos de *Gaudium et Spes* acerca de la cultura¹¹. Pero como ellos fueron leídos con ojos latinoamericanos, se los interpretó dando mayor relevancia al sentido de la cultura que *Gaudium et Spes* llama "etnológico" (desplazamiento que también se nota en el Documento de Puebla)¹². A algunos representantes de esta línea los caracteriza

¹¹ Esa fue una de las fuentes principales de las reflexiones grupales recogidas por F. Boasso en: *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1974. Uno de los principales miembros de ese grupo de reflexión teológico-pastoral fue Lucio Gera.

¹² En el Documento de Puebla se añade a la cita de *Gaudium et Spes* n. 53-b la precisión: "en un pueblo" (cf. Documento de Puebla n. 386). Sobre nuestro tema en Puebla cf. G. Remolina: "Evangelización y cultura. ¿Qué hay de nuevo en Puebla?", en: *Análisis de Puebla*, Bogotá, 1979, 125-

Gustavo Gutiérrez como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”¹³. Hay también autores que coinciden con algunos elementos importantes de ella sin poder ser adscritos a la teología de la liberación.

Esta tercera línea privilegia la unidad sobre el conflicto, pero sin desconocerlo, y el análisis histórico-cultural sobre el análisis de clase, sin dejar de tenerlo en cuenta. Ello incide tanto en su conceptualidad como en su interpretación de la historia, la situación y el actual desafío histórico latinoamericanos.

Pues para ella existe una cultura latinoamericana, aunque no uniforme ni homogénea ni exenta de fuertes contradicciones, pero con suficiente unidad histórica y líneas nucleares comunes¹⁴, como para que se le pueda asignar una unidad plural o analógica.

Tal cultura es resultado de una historia común cuyo hecho fundante fue el mestizaje cultural entre las culturas ibéricas y las indígenas. Se trató de un fruto nuevo, producto de la conquista y la violencia, pero también del encuentro y la síntesis vital logrados a pesar de aquéllas. La cultura nacida de dicho mestizaje cultural tiene su propia idiosincrasia, distinta de sus componentes. Más aún, las mismas culturas indígenas subsistentes y las afroamericanas entraron en un proceso de mestización cultural, que debe sin embargo respetar y rescatar sus valores aborígenes.

Pues bien, la evangelización influyó decisivamente en el nacimiento de la cultura mestizada y en algunos de los momentos importantes de su historia, de modo que incidió *intrínsecamente* en la formación del “*éthos* cultural” latinoamericano y de su núcleo ético-sapiencial, que se expresa frecuentemente en las formas del catolicismo popular. El Documento de Puebla afirma: “Esa cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios. Se traduce

143; y “La cultura en el Documento de Puebla”, en: *Religión y cultura. Perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, Bogotá, 1981, 11-35; allí mismo ver también el resumen de las discusiones del Equipo de Reflexión del CELAM, compuesto por J. C. Terán: “En torno a la tarea de evangelizar nuestra cultura”, 327-367.

¹³ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980², p. 377; ver también su artículo: “Evangelizar la cultura: ¿evasión de un compromiso?”, *Servir* 14 (1978), p. 408, nota 8.

¹⁴ Cf. L. Gera, “Fe y cultura en el Documento de Puebla”, *Criterio* 52 (1979), pp. 749-754; e “Iglesia, cultura y realidad temporal en América Latina”, *Sedoi-Documentación* n. 34 (1978), pp. 3-23. Ver también: C. Giacinta, “Cultura latinoamericana y evangelización. Apuntes, reflexiones y digresiones en torno a Puebla”, *Criterio* 53 (1980), pp. 239-252.

en una sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres; en un sentido del trabajo y de las fiestas, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla” (n. 413). Esos valores la cultura popular latinoamericana los recibió de la evangelización que históricamente acompañó su momento originario.

Con todo, la dominación externa e interna —económica, política y social— impidió que ese núcleo llegara a expresarse suficientemente en estructuras de convivencia y en instituciones que lo articularan socialmente; pero tal núcleo dio a los pueblos latinoamericanos suficiente fuerza de resistencia ante la alienación cultural, y les ofrece el motor y la inspiración orientadora de una liberación sociohistórica influida intrínsecamente por el evangelio.

Los conceptos de “pueblo” y “popular” (cultura, religiosidad, sabiduría *populares*) que usa esta corriente no están principalmente basados en las oposiciones de clase, sino en la unidad de una experiencia histórica, un estilo de vida y un proyecto histórico fundamentalmente comunes¹⁵. Empero quienes reniegan de su pueblo, oprimiendo a los otros, ellos mismos se autoexcluyen del mismo. De ahí que la línea divisoria entre pueblo y anti-pueblo pase por el corazón de personas y de grupos, según realicen la justicia, medida no sólo por criterios abstractamente éticos, sino históricos.

En América Latina son los pobres y oprimidos quienes más sabiamente resistieron a las agresiones culturales, mejor preservan y condensan la cultura popular latinoamericana, y cuyas aspiraciones legítimas mejor se orientan a la justicia y el bien común. Por ello forman la médula del proceso de liberación social y cultural.

Sin negar el concepto antropocéntrico de cultura propio de *Gaudium et Spes* y su afirmación de la autonomía de la misma, esta tercera línea tiene una comprensión más religiosa de la cultura —como también la tiene Puebla—, probablemente debido a su óptica latinoamericana. Pues para ella es el sentido último de la vida y de la muerte el *fundamento* de la índole de una determinada cultura, aun en sus dimensiones seculares y socio-estructurales, cuando no lo impide la intervención de una cultura dominante. De ahí que, según su juicio, es clave para una cultura su actitud básica religiosa o arreligiosa, y de ahí que propugne que

¹⁵ Sobre pueblo, religión y cultura cf. L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, ya citado en la nota 3.

la evangelización de la cultura, partiendo desde la dimensión religiosa, por mediación de la ética, alcance todas las otras dimensiones de la vida y convivencia humanas. Pero, para lograrlo, no recurre a la relación Iglesia-Estado —como el régimen de Cristiandad—, sino al influjo de la fe del pueblo de Dios en la conciencia colectiva de los pueblos, que en América Latina ya ha sido evangelizada. Por ello tal enfoque respeta la autonomía secular de los pueblos y sus culturas, pero no se contenta con evangelizar sólo a los individuos que los componen. Da, sí, importancia a las estructuras, pero da mayor importancia al *éthos* cultural de los pueblos, es decir, al conjunto de principios vividos y valores realmente vigentes que lo animan y que deben llegar a articularse en instituciones y estructuras¹⁶.

De hecho en América Latina muchas veces la piedad popular implica una profunda sabiduría cristiana que muestra el influjo del espíritu evangélico de las bienaventuranzas en sus actitudes valorativas fundamentales. De esa sabiduría dice el Documento de Puebla: “La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia... Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura” (n. 448).

Para esta tercera corriente teológico-pastoral la cultura surgida del primer mestizaje cultural fue amenazada en sus bases, primero, por el iluminismo racionalista del siglo XIX, y ahora lo es por el secularismo de las ideologías capitalista-liberal y marxista, práctica o teóricamente ateas, las cuales acompañan las neo-dependencias estructurales y sus consecuentes invasiones culturales.

El actual desafío histórico para los pueblos latinoamericanos consiste, entonces, para esta tercera línea, en lograr una nueva síntesis vital entre su herencia cultural —humana y cristiana—

¹⁶ Juan Pablo II habla del “conjunto de principios y valores que constituyen el *éthos* de un pueblo”, en relación con la “cultura viva” y la “cultura popular”, respectivamente, en la Carta al Cardenal Casaroli sobre la creación del Pontificio Consejo para la cultura (cf. *Osservatore Romano*, ed. cast., n. 701, 6 de junio 1982, p. 391) y en su alocución a los Obispos de Lombardía (cf. *Osservatore Romano*, ed. cast., n. 685, 14 de febrero 1982, págs. 110-112). Sobre la noción de “*éthos* cultural” cf. “Cultura y Evangelio”, en: G. Farrell, J. Gentico, L. Gera y otros, *Comentario a la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi de S.S. Pablo VI*, Buenos Aires, 1978, pp. 259-276. Como es sabido, la *Evangelii Nuntiandi* es clave para la comprensión de la evangelización de la cultura.

y lo válido del progreso, la sociedad y la cultura moderna, en orden a su liberación. Esa síntesis ha de ser creativa, no pudiendo consistir en la copia de modelos externos que no responden a la propia idiosincrasia cultural y al sentido cristiano de la vida que la orienta.

Para la mayoría de los representantes de esta línea, no es tarea de la Iglesia como tal, sino de los pueblos latinoamericanos, la de ir realizando ese proyecto cultural creativo y liberador; pero es propio de una adecuada pastoral de la cultura, seguir acompañándolos con la luz y la fuerza del Evangelio en ese proceso de respuesta al desafío histórico, en tiempos de un cambio socio-cultural tan decisivo. Aún más, la misma evangelización de la cultura ha de partir de la inculturación del evangelio ya realizada en la cultura popular.

4) Enriquecimiento de la tercera línea a partir de las otras dos

Pensamos que cada una de esas líneas de prolongación de *Gaudium et Spes* en América Latina puede hacer valiosos aportes a la evangelización de nuestra cultura. Pero, según nuestra opinión, la orientación general de la tercera línea es la más aceptable tanto por su comprensión teórica de la cultura y su relación con la evangelización cuanto por su apreciación de la situación y las posibilidades históricas de América Latina. Ha de asumir, con todo, la contribución de las otras dos.

En mi exposición fui señalando de qué modo ella asume verdades significativas de la primera corriente, como son el respeto de la autonomía de la cultura y el legítimo pluralismo. Pues para ella no se trata de deducir los sistemas culturales del sistema religioso, sino de influir en ellos *indirectamente* influyendo desde el Evangelio en el núcleo ético-sapiencial de los pueblos y su horizonte de sentido último del hombre y de la vida. Eso mismo permite una pluralidad de opciones distintas (religiosas, ideológicas, políticas, etc.) en el seno del *éthos* de un mismo pueblo.

Tal influjo indirecto se da a través de la conversión del corazón a Cristo y la incidencia sanante de la gracia en las personas del pueblo que contribuyen a plasmar en el conjunto del mismo actitudes valorativas auténticamente humanas y formas culturales y estructuras sociales que les correspondan. Pero no se trata sólo de valores y actitudes valorativas puramente “naturales”, sino también de otras que sólo las virtudes teologales pueden originar en la vida e, indirectamente, en la cultura, pero que, por ser profundamente humanas, pueden ser también reconocidas y compartidas por los no cristianos.

En mi exposición anterior no señalé todavía suficientemente cómo la tercera línea debe también asumir importantes aportes de la segunda para evitar ciertos riesgos que la amenazan. Algunas críticas que se le han hecho alertan sobre ellos, en especial 1) sobre el riesgo de un cierto "populismo" o "romanticismo" que encubra los conflictos y contradicciones mediante un concepto idealizado u organicista de "pueblo"; y 2) el de "idealismo" o "culturalismo" que se preocupe casi exclusivamente de la idealidad de los contenidos de conciencia y de sus expresiones simbólicas, descuidando en cambio la realidad de materia social que les da cuerpo¹⁷.

Para evitar el primer riesgo es importante que la pastoral de la cultura en América Latina reconozca y tenga suficientemente en cuenta la dominación y dependencia estructurales, internas y externas, producto de las tres colonizaciones arriba mencionadas. En cada caso será, por consiguiente, necesario analizar la situación cultural concreta, usando una metodología histórico-cultural de análisis y hermenéutica, que haya asumido y transformado críticamente el importante aporte del análisis socioestructural de intereses y conflictos de clase¹⁸. Pero eso no basta: es necesario que dicha hermenéutica esté a su vez asumida y criticada por una comprensión globalmente humana de la situación histórica hecha a la luz de la fe. Así es como una reflexión teológico-pastoral que sirva eficazmente para la evangelización de la cultura ha de pasar por las mediaciones socioanalítica e histórico-hermenéutica, pero sus últimos criterios de discernimiento han de ser teológicos sin dejar de ser históricos.

Entre las tareas *concretas* de evangelización de la cultura en América Latina que dicha reflexión ha de iluminar no se deben descuidar al menos las siguientes: 1) la de prestar especial atención a las culturas indígenas y afroamericanas oprimidas, a veces no suficientemente evangelizadas por la primera evangelización; 2) la de purificar de eventuales alienaciones la cultura y religiosidad populares, a pesar de que se les reconozca su capacidad básica de resistencia, y, a la última, que muchas veces es verdadero catolicismo popular; 3) la de criticar desde el Evangelio los ídolos de la cultura dominante (v. gr. el consumismo, la

absolutización del lucro, el sexo, el poder, la seguridad nacional, etc.) y las ideologías que los encumbren y sustentan; 4) la de acompañar pastoralmente al pueblo en la actualización de las potencialidades ético-históricas implicadas en dicha resistencia¹⁹, potencialidades tanto de autoafirmación de la propia dignidad y cultura como también de lucha eficaz y organizada por la justicia y contra la injusticia y opresión estructurales; 5) la de proyectar *toda* la pastoral de la cultura, aun la de la cultura académica, desde la opción preferencial —no clasista— por los pobres y por su liberación como sujetos de su propia historia y cultura; 6) la de seguir promoviendo la pastoral popular y las comunidades eclesiales de base, pues es precisamente en el pueblo mismo donde muchas veces ya se está dando y ha de ir dándose cada vez más el tránsito de la cultura campesina o barrial a la cultura urbana y moderna, sin perder por ello los propios valores y símbolos humanos y cristianos, aunque transformándolos²⁰. Es una tarea pastoral y educativa ineludible apoyar y acompañar al pueblo en ese proceso, así como también estudiar los modelos que de ello ya se están dando, para tenerlos en cuenta en la estrategia pastoral, educativa y político-cultural.

Estimo que el hecho de que la tercera línea considere que el analogado principal de la unidad cultural latinoamericana y el eje de la historia común son los sectores pobres, y que para ella la evangelización de la cultura, en la que insiste, deba estar enfocada desde la perspectiva de la opción preferencial por los pobres, le impide olvidar el momento conflictivo de la historia y situación latinoamericanas, sin hacerlo empero la última clave de la interpretación de éstas ni de su estrategia pastoral liberadora. Para ella tanto la liberación socio-histórica como la evangelización de la cultura moderna han de hacerse en América Latina desde y por su inculturación en la cultura popular, que a su vez ha de seguir siendo evangelizada.

En esa cultura popular se discernirá y promoverá desde el Evangelio el influjo transformador y vivificante del espíritu de las bienaventuranzas, el cual frecuentemente se encuentra en la sabiduría cristiana de los pueblos latinoamericanos, cuando lo son también de corazón.

¹⁷ También con respecto a algunos textos del documento de Puebla se ha hablado de "idealismo y populismo": cf. P. Trigo, "Evangelización de la cultura", *Puebla* n. 5 (1979), c. 298 y 299.

¹⁸ Trato de la interrelación entre los criterios socioanalítico, histórico-hermenéutico y ético-histórico para determinar —en el nivel del discurso filosófico— la auténtica noción de "popular" en mi trabajo: "Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika", que aparecerá en la *Theologische Quartalschrift* de 1984. Pienso que también tiene relevancia para la reflexión teológico-pastoral.

¹⁹ Intento explicitar filosóficamente una dialéctica de liberación distinta de la marxista, partiendo de la experiencia de la resistencia cultural, en mi trabajo: "La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericanas", *Stromata* 39 (1983), pp. 117-139.

²⁰ Cf. P. Trigo, "Espiritualidade e Cultura. Diante do Impacto da Modernização", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979), pp. 632-643. Pensamos que, por ejemplo, en el ámbito obrero del Gran Buenos Aires se

El segundo riesgo citado es el de un eventual "idealismo" culturalista. Ya lo dicho acerca de la opción preferencial por los pobres lo previene en parte, pues lleva a fijar más fácilmente la atención en las dimensiones y dinanismos materiales de la historia y la cultura, para así reconocer su papel condicionante —aunque no determinante— de la conciencia personal y colectiva. Es cierto que la tercera línea pone su acento en la mediación *ético-histórica* propia de las *actitudes*, las *inclinaciones valorativas* realmente vigentes y las *acciones* colectivas de los pueblos, incluyendo por supuesto las de las personas que los componen. Por tanto centra su comprensión de la cultura y de la evangelización de la misma en la eticidad y la libertad. Pero si su comprensión de éstas no es abstracta o individualista, sino también social e histórica, no descuidará ni el condicionamiento de las mismas por las estructuras sociomateriales ni tampoco su encarnación en ellas y en la dinámica y energética sociomaterial que les es propia, informándolas con todo de eticidad. De ese modo la liberación que desde allí se promueva, será una liberación humana integral, y la evangelización de la cultura —respetando la autonomía secular— influirá sin embargo intrínsecamente en la misma liberación socio-histórica.

III - A MODO DE CONCLUSION

De todo lo dicho aparece claro que —según mi opinión— el principal desafío actual a la evangelización de la cultura en América Latina consiste en el escándalo que señala Puebla: que pueblos cuyo núcleo cultural ha sido evangelizado vivan en situación de aguda injusticia y violencia estructurales²¹. Precisamente criticando dichas "estructuras de pecado" desde el Evangelio y el sentido cristiano del hombre y de la vida propio de ese núcleo cultural, y promoviendo formas culturales y estructuras sociales acordes con el mismo, ese escándalo podrá ser removido.

Acerca de la respuesta a dicho desafío histórico-cultural ya dijimos que no parece deba buscarse copiando modelos extraños de desarrollo y liberación, los cuales ni se mostraron auténticamente humanizadores ni respetaron la idiosincrasia cultural latinoamericana.

notan ya indicios de esa nueva síntesis, que han de ser tenidos en cuenta por la pastoral popular.

²¹ Sobre ese desafío como aparece en el Documento de Puebla cf. mi artículo: "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979), p. 210.

Dicha respuesta parece consistir en el intento de una nueva síntesis sociocultural cuyo agente histórico sea el mismo pueblo latinoamericano, vertebrado por los pobres y sencillos. Esa síntesis histórica ha de seguir realizándose por la vía del mestizaje cultural entre la herencia cultural latinoamericana, signada por el Cristianismo, y los aportes válidos de los sistemas modernos de pensamiento, tecnología, participación y convivencia. Para ello es necesario que las elites científicas, técnicas, políticas, educativas, artísticas, etc., se conviertan al pueblo, su cultura y sabiduría populares y su lucha por la justicia, formando parte orgánica del mismo. De ese modo dicha sabiduría humana, cristiana y latinoamericana podrá inspirar *indirectamente* teorías sociales o modelos técnicos que respondan mejor a la propia realidad histórico-cultural y a los fines éticos de justicia, mediante una transferencia analógica de actitudes humanas y la correspondiente transferencia analógica de perspectivas englobantes de la acción específica de las elites en sus respectivos campos, dentro de la comunidad del pueblo²². Quizás de este modo pueda llegar a darse a la cultura moderna el arraigo y la orientación ética que no tiene entre nosotros²³, transformándola desde la cultura popular a la vez que ella ayuda a transformarla hacia una nueva síntesis cultural liberadora.

No es misión de la Iglesia en cuanto tal plasmar dicho proyecto cultural, pero sí acompañar desde el Evangelio a los pueblos latinoamericanos en ese intento, en un momento tan decisivo de transformación sociocultural. Tal tarea evangelizadora debe partir de la inculturación del evangelio ya realizada en América Latina y orientarse según la opción preferencial por los pobres. Uno de sus objetivos ha de ser la mediación reconciliadora de las elites (religiosas, científicas, políticas, técnicas, artísticas, etc.) con el pueblo pobre y sencillo y su promoción desde el mismo pueblo. Y ha de estar caracterizada por un atento discernimiento histórico-salvífico que no sólo reconozca y denuncie el pecado histórico sino también sepa reconocer y promover en la historia concreta de América Latina la presencia salvadora del Señor de la historia.

²² Desarrollo lo expuesto brevemente en este párrafo, en mi trabajo: "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", *Stromata* 37 (1981), en especial en las págs. 158-164.

²³ Según J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Unesco, 1977, el peligro de desarraigo cultural y de pérdida de los fines son provocados en la cultura actual por la ciencia y la tecnología mediante un proceso indirecto de transferencia. Sobre la consecuente amenaza a los núcleos ético-míticos de las culturas cf. P. Ricoeur, "Civilisation universelle et cultures nationales", en *Histoire et Vérité*, 3. ed., Paris, 1955, pp. 286-300.