

PASTORAL DE LA CULTURA HOY EN AMERICA LATINA

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

Ante todo conviene ubicar la intención de nuestro aporte. No pretendemos presentar una estrategia para la pastoral de la cultura en América Latina, lo que, por otro lado, no nos corresponde. Sólo deseamos plantear algunas perspectivas sistemático-pastorales englobantes y fundamentales que puedan ayudar a la elaboración de dicha estrategia. Hablamos de perspectivas *sistemáticas* porque se fundan en una comprensión filosófico-teológica de la situación histórica mundial y latinoamericana y de la misión de la Iglesia a su respecto; las denominamos *pastorales* porque desean prestar un servicio de orientación para las opciones y acciones pastorales de la Iglesia y de sus miembros.

En primer lugar plantearemos uno de los problemas eclesiológico-pastorales fundamentales que se le presentan hoy a la

* R. P. Dr. Juan Carlos Scannone, S.J. Nació en Buenos Aires, en 1931. Ordenación Sacerdotal en la Compañía de Jesús, en 1962. *Títulos*: Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck (Austria). Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich (Rep. Fed. de Alemania). *Actividades*: Profesor titular de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Area San Miguel). Ex-Decano de la misma Facultad (de 1970 a 1980). Presidente del Consejo de Buenos Aires, del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Miembro del Comité Preparatorio del próximo Congreso Mundial de Filosofía (Brighton, 1988). Fue Profesor invitado en la Hochschule für Philosophie (Munich). Dicta cursos en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador. Dictó cursos en la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires), en el Instituto "Lumen Vitae" (Bruselas), en el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM (Medellín), etc. De 1975 a 1981 dirigió el equipo de investigación filosófica sobre "sabiduría popular, religión y lenguaje", auspiciado por la Fundación Fritz Thyssen (Colonia). Actualmente es Coordinador del grupo de investigación filosófica de jesuitas latinoamericanos. *Principales publicaciones*: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* ("Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel"), Freiburg-München, 1968. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana* (compilador y coautor), Buenos Aires, 1984. Publicó numerosos artículos sobre filosofía y teología latinoamericanas, filosofía de la religión, filosofía y teología de la cultura, etc. en *Stromata* y otras revistas y obras conjuntas tanto argentinas como extranjeras.

Iglesia en general y, particularmente, en América Latina: me refiero al problema de las *mediaciones históricas* (culturales, sociales, científico-sociales, etc.) de la pastoral eclesial. En segundo lugar analizaremos algunas *líneas sistemático-pastorales* de respuesta a ese problema, que se están dando hoy en América Latina. En tercer lugar buscaremos un *camino de respuesta* en diálogo con esas posiciones e inspirándonos en importantes orientaciones de Juan Pablo II. Finalmente insinuaremos algunas *perspectivas pastorales* que parecen derivarse de lo anterior para una pastoral de la cultura hoy en América Latina.

I. El problema de las mediaciones históricas de la acción pastoral de la Iglesia

En un Seminario Interdisciplinar recientemente realizado en Quito el Prof. Peter Hünermann recordaba que en los distintos momentos de la vida de la Iglesia diversos problemas habían centrado su atención: la cuestión trinitaria y, luego, la cristológica en los primeros siglos, la relación gracia-libertad en tiempos de la Reforma, etc. Actualmente uno de los problemas fundamentales que marcan la vida de la Iglesia sería —según su opinión, que compartimos— el de la autodefinición de la Iglesia y de su misión, no tanto en forma teórica solamente, sino ante todo en la misma práctica pastoral, es decir, la autocomprensión de la Iglesia *en su misma misión evangelizadora*. Ahora bien, la práctica pastoral que quiere ser eficaz, dirigirse a los hombres y pueblos concretos para transformarlos por la fuerza del Evangelio, no puede no plantearse el problema de las *mediaciones históricas* de la libertad del hombre y, en relación con ella, de la acción pastoral de la Iglesia. Pensamos ante todo en la mediación fundamental de la vida de hombres y pueblos: *la cultura y las culturas*, tomando ese concepto en su sentido humano integral, que abarca no sólo los valores y símbolos sino también todo el estilo de vida, el trabajo, los sistemas sociales, económicos, políticos, el arte, la ciencia, el derecho, la tecnología, en una palabra, el *cultivo de lo humano por la libertad a través de todas sus mediaciones históricas*. Eso mismo plantea el problema de la evangelización de éstas para una evangelización plena del hombre. Y plantea el problema de la relación concreta de las mismas con el Evangelio, ya que éste no se identifica con ninguna cultura ni ninguna dimensión cultural, pero debe redimirlas y transformarlas a todas.

La dinámica propia del Concilio hizo que no sólo tratara de la autocomprensión de la Iglesia: *Lumen Gentium*, sino que

también proyectara esa autocomprensión a su relación pastoral con el mundo actual: *Gaudium et Spes*. Como lo afirmó luego Pablo VI, no se trató de una *desvío* horizontalista de la Iglesia según la dirección antropocéntrica de la cultura moderna, sino de un *giro* de la caridad pastoral que se dirigió hacia el hombre histórico, pero a la luz de Dios¹. Tal problemática, inaugurada por el Concilio, aplicada luego por Medellín a nuestro Continente, concretizada por la *Evangelii Nuntiandi* en su propuesta de “evangelización de la cultura y las culturas del hombre”, luego plenamente asumida por Puebla, esa problemática parece hoy centrar gran parte de las discusiones teológicas y pastorales en América Latina.

El encuadramiento trinitario del misterio de la Iglesia y de su misión, como lo presentan *Lumen Gentium* y *Ad Gentes*, puede contribuir a iluminar teológicamente el problema que acabamos de enunciar. Pues el Padre envió a su Hijo al mundo, quien se hizo carne asumiendo las mediaciones históricas y culturales propias de su condición humana, pero no reduciendo su misión a ninguna de ellas; y el Espíritu es enviado precisamente para que en la historia se prolongue de alguna manera la encarnación redentora de Cristo a través del pueblo de Dios hecho fermento evangélico en medio de la vida histórica concreta de los pueblos, con la misión de ir anunciando y realizando en fe, esperanza y amor el Reino de Dios en, a través y más allá de las mediaciones históricas.

Aunque tal misión es propia de toda la Iglesia, con todo, en cada espacio socio-cultural compete sobre todo a las Iglesias particulares de ese ámbito, en comunión con la Iglesia universal, la “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (*Slav. Ap.* n. 21). Pensamos que cada cultura y cada momento histórico de la misma presentan un desafío específico a la evangelización, que, bien resuelto, puede ser salvíficamente significativo para toda la Iglesia.

De ahí que en el segundo capítulo de nuestra exposición vayamos a considerar cómo dicha problemática y la intelección de dicho desafío a la pastoral de la cultura se plantean en el post-Puebla en América Latina. Para hacerlo iremos discerniendo las invitaciones de la gracia y las tentaciones que hoy solicitan las

¹ Cf. “El valor religioso del Concilio”, alocución pronunciada por Pablo VI en la sesión de clausura del Concilio (7 de diciembre 1965), en: *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, Madrid, 1966, pág. 829.

opciones pastorales de la Iglesia y de los cristianos en nuestro Continente, referentes al uso de las mediaciones históricas.

II. DISCERNIMIENTO DE GRACIAS Y TENTACIONES PASTORALES QUE SE DAN EN DISTINTAS LINEAS TEOLOGICO-PASTORALES

1) Breve ubicación histórica

Antes de considerar cuáles son las líneas sistemático-pastorales acerca de la evangelización de la cultura que parecen influir hoy más en la Iglesia latinoamericana, vamos a ubicarlas en la historia.

El régimen de Cristiandad —la Nueva Cristiandad de Indias— no sólo prevaleció entre nosotros en tiempos de la colonia, sino que la mentalidad así marcada tuvo fuerte incidencia entre los católicos de América Latina aún hasta las vísperas del Concilio. Según esa mentalidad las mediaciones históricas debían prácticamente coincidir con las de un estado y sociedad confesionalmente cristianos —cuya restauración se deseaba—. De ahí el peligro de que se propugnara, aunque no una identificación teórica, sí una identificación en la práctica entre el cristianismo y la Iglesia, por un lado, y determinadas mediaciones históricas: culturales, filosóficas, sociales, políticas, por el otro².

El Concilio terminó de romper con esa mentalidad que, sin embargo, todavía sigue a veces vigente en algunos círculos católicos latinoamericanos, cuando enfatizó la trascendencia de la fe con respecto a la cultura y sus distintas dimensiones, y la consiguiente autonomía de lo secular. Pero ello provocó que no pocas veces quienes tomaron esa autonomía como bandera no tuvieran suficientemente en cuenta la relación orgánica del Evangelio con la cultura y con las mediaciones históricas que ésta implica. Se tendió por consiguiente a dejarlas solamente al cuidado de la conciencia individual de los cristianos. Como consecuencia se agudizó el peligro —que todavía acecha— de un cierto “espiritualismo”³. Este propone que la Iglesia se limite sólo a la

² Sobre las diversas constelaciones históricas de la relación entre Iglesia y cultura cf. P. Hünermann, “Iglesia y cultura. Reflexiones teológicas sobre su interdependencia”, *Stromata* 33 (1977), 195-233.

³ Ese “espiritualismo” es heredero de la concepción que G. Gutiérrez caracteriza como “la distinción de planos” en *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972², pág. 88 ss.

afirmación de los principios más generales y los valores fundamentales, sin suficiente concreción histórica, sin descender —por tanto— a la formulación de “principios medios operacionalizables”⁴ para sus enseñanzas sociales y sin la suficiente encarnación redentora del Evangelio en las mediaciones culturales.

Por otro lado, con la pretensión de dejar las mediaciones históricas en su mera autonomía secular se corre también el riesgo de *secularismo*⁵, porque las formas propias de la cultura moderna (es decir, la ciencia, la tecnología, los sistemas sociales, económicos, políticos, el régimen de propiedad y de trabajo en sus formas modernas) se están dando ya de hecho en un ambiente cultural y dentro de un horizonte englobante de sentido de la vida en el cual no ha habido incidencia radical del Evangelio: tal fue el resultado del divorcio entre fe y cultura moderna ocurrido en la civilización occidental después del barroco. Dichas formas culturales se muestran hoy como necesitadas de evangelización y redención, pero sin que por ello se recaiga en el régimen de Cristiandad, ya superado.

Como reacción ante esa evolución histórica existen hoy en América Latina sobre todo dos líneas teológico-pastorales que intentan responder a la problemática arriba planteada⁶. No son las únicas, pero son —según nuestra opinión— las que afrontan más claramente el problema de las mediaciones históricas y que presentan propuestas más concretas de respuesta. De suyo no se excluyen mutuamente, a veces se complementan, otras, se entrecruzan o se oponen. Una de ellas es más sensible al primer peligro planteado por la disolución de la mentalidad de Cristiandad: el de espiritualismo; la otra es más sensible al segundo: el de secularismo. La primera pone el énfasis en la *teología y pastoral de*

⁴ La feliz expresión “axiomas medios operacionalizables” la tomo de D. Mieth, quien la usó en su exposición hecha en el “Primer Seminario de diálogo entre economistas latinoamericanos y alemanes” (Tübingen, del 25-II al 9-III 1985). Puso como ejemplo los axiomas elaborados por el Episcopado Norteamericano en: “First Draft of the U. S. Bishops’ Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy”, *Origins. N. C. documentary service* 14 (1984), 337-383.

⁵ Sobre la reciente percepción de la amenaza del “secularismo” en América Latina habla P. Morandé en: *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984, pág. 140 ss.

⁶ Los siguientes trabajos míos tratan de varias concepciones teológico-pastorales latinoamericanas distintas acerca de la evangelización de la cultura (con bibliografía): “Influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina”, *Stromata* 40 (1984), 87-103; “Ethos y sociedad en América Latina. Perspectivas sistemático-pastorales”, *Stromata* 41 (1985), 33-47. Ver también: “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata* 31 (1975), 237-259.

liberación; la segunda, sin desear descuidar ésta, lo pone en la *evangelización de la cultura*. Aquí no nos detendremos en la caracterización de ambas, sino que trataremos de discernir las gracias y tentaciones que ellas pueden constituir para la acción pastoral y para la autocomprensión de la Iglesia en la práctica de su misión evangelizadora de cultura y sociedad.

2) Aportes y tentaciones de las teologías de la liberación

Como decíamos, las teologías de la liberación son muy sensibles al peligro de espiritualismo o de "idealismo", por lo que toman muy en serio —en ocasiones demasiado— el problema de las mediaciones históricas del hombre a quien hay que salvar y liberar, y de la caridad pastoral que intenta ser históricamente eficaz. Ahí se esconden —según creemos— tanto un llamado de la gracia que hay que seguir, como tentaciones que hay que evitar. Por eso estimamos que las teologías de la liberación constituyen un verdadero signo de los tiempos que invita al discernimiento⁷.

Creemos que dichas teologías están dando testimonio de la necesidad de no descuidar las mediaciones históricas en la visión pastoral de la realidad y en la correspondiente acción pastoral. De ahí que insistan en su comprensión de la Iglesia y en su práctica comunitaria eclesial, en la encarnación de las mismas en las realidades históricas y sociales, de hecho conflictivas y asequibles a un análisis socioestructural, aunque no se deba reducir a esas realidades y al resultado de ese análisis el misterio del hombre y el de la Iglesia.

¿Qué nos aporta de positivo esa acentuación? Pienso que nos recuerda que para discernir a la luz de la *fe* los signos de los tiempos es necesaria (aunque no suficiente) la mediación de las ciencias de la historia, la sociedad y la cultura, las que han de ser con todo purificadas en sus presupuestos antropológicos antes de ser usadas como instrumento para conocer la realidad histórica del mundo y de la Iglesia a la luz de la *fe*. Nos sugiere además que la *esperanza* del Reino, para encarnarse en la historia, ha de inspirar utopías históricas que lo prefiguren, como es la de la "civilización del amor", capaces de ser motoras de acción histórica y de articularse en proyectos concretos culturales, sociales, pedagógicos, políticos... , pero sin reducir a ello la esperanza. Por

⁷ Cf. mis trabajos: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976; "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982), 3-40 (con bibliografía); "El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas", que se publicará próximamente en *Stromata*.

último nos recuerda que la *caridad*, la cual por amor a los hombres concretos desea ser eficaz, debe buscar y tratar de hallar las mediaciones prácticas (pastorales, educativas, políticas, económicas, etc.) más conducentes para el fin de liberación integral del hombre en todos los niveles, que ella pretende.

En segundo lugar, el énfasis puesto por las teologías de la liberación en la *opción preferencial por los pobres*⁸, que, por cierto, no les es propia, sino de toda la Iglesia latinoamericana y universal, nos impide olvidar dos cosas en el terreno de las mediaciones históricas: 1) que tomar en serio la historia pide que la Iglesia, sin dejar su preocupación por todos y su punto de vista universal, se encarne de lleno en la *particularidad histórica*, como es, en este caso, la de los pueblos latinoamericanos —en su mayoría pobres y creyentes—, en su cultura, su sabiduría y religiosidad populares, y en la preocupación eficaz por sus legítimos intereses de vida, de trabajo, de justicia, de dignificación humana, de comunión y participación en todos los niveles, desde el económico al religioso. 2) Además también impide olvidar que esa opción preferencial, porque es histórica y particular, aunque no exclusiva ni excluyente, inserta a la Iglesia en el terreno concreto de los *conflictos históricos*, aunque no para ser partidista en ellos, sino para redimir con la cruz el pecado que está en su raíz. Al tomar en serio la historia, la Iglesia no podrá prescindir en su pastoral de los conflictos reales, pero tratará de que sean superados y reparados a través de su ministerio de la reconciliación.

Claro está que una Iglesia que opta preferencialmente por los pobres no solamente lo hará hacia afuera, sino también hacia dentro, dándoles a ellos, a su cultura y su religiosidad un papel relevante en la vida misma de la comunidad eclesial y en la pastoral. Estas se harán así más participativas, comunitarias e inculturadas, como muchas veces se está realizando a través de las comunidades eclesiales de base, si son realmente eclesiales. Así se promueve un nuevo estilo de vivir, organizar y concebir la Iglesia que, sin embargo, debe estar en continuidad con la tradición y en comunión con la Iglesia universal y su Cabeza.

Al ir hablando de los aportes, ya de paso fuimos señalando algunas tentaciones propias de la propuesta teológico-pastoral de liberación. Primero, que el acento puesto en las mediaciones

⁸ Cf. Documento de Puebla n. 1134-1165. Entre los documentos de Juan Pablo II cf. su mensaje "Urbi et orbi" de la Navidad de 1984 (*L'Osservatore Romano* e. sem. esp., n. 835, 30 de diciembre 1984, pág. 865 s.), la Alocución a la Curia Romana del 21 de diciembre 1984 (*Ibidem*, n. 9-10), la homilía del 11 de octubre de 1984 en Santo Domingo, n. 5 (*OR* n. 825, al de octubre 1984, pág. 667), etc.

históricas e históricamente eficaces pueda desplazar la valoración pastoral fáctica, de modo que de hecho se descuide el momento religioso por el político, la conversión personal por la transformación estructural, la gratuidad de la contemplación por la eficiencia de la acción. Una segunda tentación nace de la conflictividad propia de la encarnación histórica, en cuanto se puede privilegiar tanto en el análisis social como en la estrategia pastoral o política la dialéctica de lucha de clases sobre la unidad nacional de un pueblo y su cultura: en ello puede fácilmente caer un uso acrítico del marxismo⁹. Una tercera tentación puede surgir del hecho de que de tal manera se propugnen comunidades eclesiales particulares realmente participativas e inculturadas, que se descuide o su organicidad jerárquica o su inserción en la Iglesia universal. Por supuesto que a ésta no hay que concebirla como una abstracción uniformizante ni como una aglomeración de particulares, sino como un misterio de comunión, cuya cabeza es Pedro.

En relación con las dos primeras tentaciones arriba mencionadas se halla el juicio histórico que *algunos* exponentes (¡no todos!) de esta línea teológica hacen acerca de la realidad cultural latinoamericana¹⁰. Pues su interpretación histórica está influida por su comprensión teórica acerca de la interrelación entre las diferentes mediaciones históricas. Para ellos el *régimen* de trabajo y de poder es la base última de la cultura. De ahí que no reconozcan —como hace Puebla— una *unidad* cultural fundamental latinoamericana, ni siquiera plural y analógica, sino que —según ellos— debido a las tres invasiones culturales que ha sufrido el Continente (a saber, la ibérica, la iluminista europea —sobre todo inglesa y francesa— en el siglo XIX, y la contemporánea, con fuerte hegemonía del capitalismo norteamericano) no se puede hablar de una sino de varias culturas en América Latina, *heterogéneas y opuestas* entre sí como culturas oprimidas y culturas dominantes. Para ellos las raíces de la crisis actual están en la situación de aguda injusticia y opresión estructurales, que también se manifiestan derivadamente en el ámbito de la cultura. Pues en ésta se reflejan las relaciones de poder y de opresión

⁹ La "Instrucción sobre algunos aspectos de la 'teología de la liberación'" alerta sobre la utilización acrítica de elementos marxistas porque "el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce" (n. VII, 6).

¹⁰ Ver, por ejemplo J. Comblin, "Evangelización de la cultura en América Latina", *Puebla* n. 2 (1978), 91-109.

que se dan en el régimen de producción y en el político. De ahí que para tales autores la evangelización de la cultura en América Latina deba pasar primero por la liberación, no sólo cultural, sino ante todo económica y política.

Según esa opinión no le compete a la Iglesia liderar procesos culturales ni puede hoy pretender informar globalmente la conciencia colectiva en el nivel nacional o continental latinoamericano¹¹. No se trataría tanto de influir en el orden de los significados y símbolos culturales como de acompañar al pueblo en su proceso de liberación con el aporte específico de la Iglesia: pedagógico, tribunicio (de defensa de los pobres) y profético, a fin de que la justicia y el amor exigidos por la fe se hagan realidad en las relaciones sociales, tanto en las conductas como en las estructuras e instituciones. Agregan que tales funciones le van a competir a la Iglesia en forma decreciente, mientras el pueblo vaya logrando su madurez secular. Por su lado ella se irá convirtiendo —según la misma opinión— en una red orgánica de comunidades de base en medio de la diáspora del cuerpo social secular¹².

Juzgamos que varias de estas apreciaciones no coinciden ni con el juicio histórico-pastoral acerca de la cultura latinoamericana ni con la concepción de la misión de la Iglesia en América Latina que presenta el Documento de Puebla.

3) Aportes y tentaciones de la teología de la evangelización de la cultura

La teología de la evangelización de la cultura, intentando no descuidar la evangelización de las mediaciones históricas —aun las socioestructurales y sociomateriales— de la acción humana, acentúa con todo la *trascendencia de la persona* con respecto a ellas y, por consiguiente, los momentos teologal, religioso, ético y cultural de la acción sobre los más estructurales (social, político, económico...), aunque procurando integrarlos a todos. De ahí que esté especialmente atenta al carácter de *unidad* más propio de los primeros, aun en el reconocimiento de los conflictos históricos¹³.

¹¹ Cf. Cl. Boff, "Evangelização e Cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979), 421-434.

¹² Cf. Cl. Boff, "A Ilusão de uma Nova Cristandade", *Revista Eclesiástica Brasileira* 38 (1978), 5-17. Es de notar que este artículo y el de J. Comblin arriba citado fueron escritos antes de Puebla.

¹³ Ver algunas referencias bibliográficas en *Stromata* 40 (1984), pág. 95 ss., notas 11, 12, 14, 15, 16. Cf. también otras referencias en los artículos citados en la nota 6 del presente trabajo.

El foco de atención puesto en la cultura comprendida en su sentido integral permite que esta segunda línea —de acuerdo con la antropología cristiana— considere centrales para la vida y la cultura humanas y para la pastoral, tanto la dimensión religiosa (o arreligiosa) que da el último sentido de cada vida y cultura, cuanto la dimensión ética, no considerada en forma abstracta o privada, sino históricamente y también en su carácter público y social.

Además el plano de la cultura y de los valores éticos compartidos —por ejemplo, por una nación— es más fundamental y anterior (*natura prior*) al de las divisiones ideológicas y políticas¹⁴, de suyo conflictivas, aunque ello no impida reconocer sinceramente la opresión y dependencia estructurales que de hecho se dan en nuestro Continente.

Por otro lado, hablar de evangelización de la cultura posibilita que, sin recaer en una nueva Cristiandad, la acción de la Iglesia no se reduzca a evangelizar la conciencia individual y el ámbito de lo privado, sino que llegue a la conciencia colectiva y pública, aun en el nivel nacional o continental, pero no en forma directa —como en el régimen de Cristiandad— sino indirectamente, a través de la comprensión y la valoración de lo humano integral que nace del Evangelio, de la práctica de las virtudes teologales y morales y del espíritu de las bienaventuranzas, pero que —por ser humano— puede ser reconocido y compartido por todos los hombres de buena voluntad¹⁵.

Por último, aunque la inculturación (que es la otra cara de la evangelización de la cultura) pone el énfasis en lo propio y particular de cada una, lo hace sin perder de vista lo humano universal de la cultura y del hombre en cuanto tales, no considerados —claro está— en forma unívoca y ahistórica, sino analógica e histórica, y aunque acentúa la relación orgánica y constitutiva entre fe y cultura, preserva la trascendencia de la primera y la autonomía de la última, según el modelo de la Encarnación.

¹⁴ En su alocución a los Obispos de Lombardía Juan Pablo II habla del *éthos* de un pueblo como fuerza que lo unifica en profundidad, antes y más allá de las diversas orientaciones ideológicas y políticas: cf. *L'Osservatore Romano*, ed. sem. esp., n. 685 (14 de febrero 1982), 110-112, n. 5. Sobre cultura y nación cf. la Alocución ante la UNESCO (OR 598, 15 de junio 1980, 359-361), n. 14-15.

¹⁵ Esa es una de las razones por las cuales el proyecto pastoral de Puebla no es el de una nueva Cristiandad. Algunas críticas hechas al Documento de Consulta preparatorio para Puebla —críticas que no comparto— alertaban sobre ese peligro: cf. N. Zevallos, "El documento de Puebla y la filosofía de la cultura", *Puebla* n. 2 (1978), 109-115; Cl. Boff, op. cit. en la nota 12.

Según nuestra opinión en todo ello se está dando una solicitud de la gracia a la acción pastoral, al mismo tiempo que se insinúan las consiguientes tentaciones. Pasa como con la vida espiritual personal según la consideración de san Ignacio: los llamados del Señor, si al pretender seguirlos se enturbian por alguna afección desordenada, dan pie a tentaciones "bajo especie de bien", que habrá que superar para avanzar; a su vez éstas, si son desenmascaradas y vencidas, muestran una real posibilidad de gracia y avance espiritual. Pues bien, las tentaciones propias de dicha acentuación de la cultura —cuando no se da una suficiente purificación de lo ideológico— serían, según nuestra opinión, la de un cierto "idealismo" culturalista que no tenga *suficientemente* en cuenta las mediaciones materiales y estructurales de la libertad y de la caridad operante; y la de un "ire-nismo" *demasiado rápido e inmediato*, que tienda a no tomar verdaderamente en serio los conflictos reales y la cruz que ellos conllevan¹⁶. Por otro lado, tanto esta línea como la liberadora, por su atención puesta en las mediaciones —ya sea las estrictamente culturales o las socioestructurales— corren el peligro de recaer en nuevas formas de Cristiandad en la comprensión de la misión de la Iglesia con respecto a la cultura y la sociedad.

La opción pastoral de Puebla por la evangelización de la cultura no se opone, sino que se conjuga intrínsecamente con su opción preferencial por los pobres¹⁷, que son quienes en América Latina más han resistido a la alienación cultural y más han preservado la cultura común, fruto del primer mestizaje cultural, la cual de hecho ha sido evangelizada en su núcleo de sentido último y de valores, de modo que en el catolicismo popular se da un fruto precioso de inculturación de la fe. Pues bien, estimamos que dicha opción de Puebla por la cultura es respuesta a una gracia del Señor. Pero también en esa línea se pueden dar tentaciones que superar. Ellas podrían consistir en un tal acento puesto en los aportes de esa posición que se excluyeran, en vez de ser integrados, los aportes válidos de las teologías de la liberación, arriba mencionados. No debe tratarse de una posición contra-

¹⁶ Sobre esos riesgos consultar, respectivamente, P. Trigo, "Evangelización de la cultura", *Puebla* n. 5 (1979), 298-303 (sobre el Documento de Puebla); y G. Gutiérrez, "Evangelizar la cultura: ¿evasión de un compromiso? Análisis del Documento de Consulta", *Servir* 14 (1978), 399-442. Las críticas de esos autores, aunque no se las acepte, hacen caer en la cuenta de tentaciones realmente posibles.

¹⁷ Cf. mi artículo: "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979), 195-212.

dictoria y excluyente totalmente de la otra, sino de una asunción superadora.

Es propio de la misión de la Iglesia dar testimonio en su palabra y acción de que el hombre y su libertad trascienden todas las mediaciones objetivas. Pero ello mismo puede esconder la tentación de que la acción pastoral quiera actuar solamente en forma inmediata con los sujetos individuales, o sólo preocuparse del trasfondo de valores de la sociedad y la cultura, prescindiendo de hecho de otras mediaciones históricas como son las estructuras y las instituciones, las cuales también son parte integrante de la libertad histórica: en cuanto le son anteriores, son como su “pedagogo” que las condiciona¹⁸, y en cuanto le son posteriores, son los medios que ella informa y necesita para hacerse real y eficaz, aunque la libertad no se reduzca a ellas ni pueda ser abarcada por mediaciones empíricas y cuantitativas o por una dialéctica estructural. La Iglesia, con su acción pastoral, debe testimoniar que el misterio del hombre —así como el misterio de Cristo del cual es imagen— trascienden las mediaciones históricas, pero no se dan sin ellas, sino en y a través de las mismas: la cultura particular, la situación social, económica, política concreta, el régimen determinado de familia, de propiedad y de trabajo, las expresiones de la imaginación creadora, las representaciones religiosas, ideológicas, científicas que orientan al hombre en el mundo, las tecnologías que emplea, etc. De ahí que el pueblo de Dios deba hacerse consciente de las mediaciones históricas, insertarse en ellas, impedir la reducción del hombre a ellas y tratar de transformarlas según el espíritu del Evangelio. En cambio, si pretende pasarlas de largo, queda atrapado en ellas sin posibilidad real de criticarlas, discernirlas e inspirarlas.

Algunos autores de esta segunda línea teológico-pastoral ponen las raíces de la crisis actual latinoamericana sobre todo en el ámbito ético-cultural: a saber, el debilitamiento y olvido, especialmente en el nivel de dirigentes, de los valores propios de la identidad cultural latinoamericana que han sido históricamente evangelizados, pero que, debido al impacto, ante todo en las elites de poder, del iluminismo en el siglo pasado y de las ideologías capitalista-liberal y marxista en la actualidad, no logró penetrar las estructuras sociales de convivencia, marcadas por la

¹⁸ Puebla afirma que las estructuras “están llamadas, por su misma naturaleza, a contener el mal que nace del corazón del hombre, que se manifiesta también en forma social, y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior, en el plano de los valores” (DP n. 438). Creemos leer una alusión a san Pablo, cuando éste habla de la ley como “pedagogo”.

injusticia y dependencia. De ahí que propugnen el “resurgimiento”¹⁹ de esos valores constitutivos de nuestra cultura y nacionalidad, la asunción desde ellos de lo válido de la cultura moderna y la acción pastoral de la Iglesia en ese sentido, aglutinando la conciencia nacional latinoamericana en un punto de unificación ético y cultural, anterior a las divisiones ideológicas. Así interpretan algunos el ejemplo actual de “Solidaridad” en Polonia, en donde la clase obrera no intenta asumir un liderazgo clasista sino nacional, y donde la Iglesia estaría jugando el rol de “intelectual orgánico”.

Según nuestro juicio en tal acentuación residen una indudable fuerza, pero también ciertos riesgos. Pues es verdad que el último fundamento de la actual crisis mundial y latinoamericana es ético y, consiguientemente, ético-cultural, pero no debemos dejar de enfatizar que tal crisis ética es constitutivamente ético-histórica e implica por tanto todas las dimensiones humanas, inclusive las relaciones de poder político y económico, en las cuales se condensa más tangiblemente su virulencia. De ahí que el “resurgimiento” ético-cultural no será plenamente real si no llega a hacerse carne en la liberación estructural. En cuanto a la Iglesia, es cierto que a ella le compete una misión ineludible de reconciliación y de fomento de la amistad social tanto nacional como continental e internacional, anterior a las divisiones de intereses, pero no debemos olvidar que toda genuina reconciliación incluye una reparación real. Por último, quizás no sea tan adecuado hablar de la Iglesia como “intelectual orgánico”, pues aunque es su misión inspirar también la conciencia colectiva, aun en los niveles nacional, continental e internacional, no es propio de ella, sino de los pueblos seculares mismos liderar los procesos culturales y sociales. La Iglesia debe respetar tanto su autonomía legítima como el pluralismo de una sociedad como la latinoamericana²⁰: su misión con respecto a la cultura es la de acompañar

¹⁹ De este modo se aplica a América Latina la recuperación de la categoría de “risorgimento”, debida a A. del Noce: cf. A. Methol Ferré, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en *Religión y Cultura. Perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, Bogotá, 1981, 63-124; *Il risorgimento cattolico latinoamericano*, Bologna, 1983; R. Buttiglione, “Il risorgimento ispano-americano”, en: *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica "Laborem Exercens"*, Bologna, 1982, 71-79; Varios, “Si può parlare di risorgimento per l'America Latina?”, *Incontri* n. 8 (1982), 12-40.

²⁰ Por esa misma razón no estaría de acuerdo con la siguiente formulación de R. Buttiglione —hecha en una entrevista periodística— acerca de la Iglesia, no entendida como jerarquía sino como pueblo de Dios, “como alma que continuamente constituye ese sistema de vinculación orgánica que es la nación”, en: *Semana Social 1984. Sindicalismo, democracia y jus-*

desde el Evangelio a los pueblos en dichos procesos —sin suplantarlos—, rindiendo testimonio con su palabra y acción acerca de lo humano integral. Aunque no lo hace desde un humanismo abstracto sino desde su fe en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

III. HACIA UN CAMINO DE RESPUESTA

Luego de haber esbozado los aportes y las tentaciones de dos líneas teológico-pastorales de real influencia en la pastoral de la cultura hoy en América Latina vamos a explicitar un posible camino de respuesta a la problemática arriba diseñada, camino que ya estaba implícito en los desarrollos anteriores y que pretende inspirarse en el magisterio de Juan Pablo II.

Cuando el Papa en la encíclica *Laborem Exercens* trata del trabajo como la clave de la cuestión social actual, hecha cuestión mundial, está afrontando el problema de una de las mediaciones histórico-culturales fundamentales: el trabajo. Precisamente las dos líneas sistemático-pastorales arriba reseñadas dan un puesto relevante al trabajo en su comprensión tanto teórica como práctica de la evangelización de la cultura. Así es como importantes autores de la línea de liberación afirman —como ya lo dijimos— que el sistema de trabajo y el de poder que en él se basa son el fundamento de la cultura, de modo tal que los conflictos históricos de dominación que en aquellos se dan se reflejan en el ámbito —que podríamos por tanto denominar supraestructural— de la cultura. Pero también autores de la segunda línea, inspirándose en afirmaciones del Cardenal Wojtyla acerca de la relación entre praxis y cultura, y leyendo a esa luz la *Laborem Exercens* reconocen al trabajo como base y creador de cultura²¹. Sin embargo ambas posiciones no coinciden sino sólo en esa afirmación, pues mientras que la primera centra su mira sobre todo en el *régimen objetivo* de trabajo, la segunda habla primariamente del *trabajo*

ticia social, Buenos Aires, 1984, pág. 95. Claro está que la respuesta a un periodista difícilmente permite hacer las necesarias distinciones y señalar matices.

²¹ Sobre la encíclica cf. mi artículo: "Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41 (1985), 17-31. Allí aludo, entre otros, a la sustanciosa interpretación de *Laborem Exercens*, de R. Buttiglione, citada más arriba, y al iluminador trabajo de K. Wojtyla, "Il problema del costituirsi della cultura attraverso la 'praxis' umana", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 69 (1977), 513-524.

subjetivo, como acción humana, al mismo tiempo praxis y *póiesis*, acción ética y producción económica, creadora de valores éticos y culturales a la par que de productos, transformadora no sólo de la naturaleza, sino también del hombre mismo y de comunidad (familiar, nacional, humana total...) y, por tanto, creadora de cultura. Es decir que, mientras que los primeros autores se fijan ante todo en el trabajo como mediación *objetiva*, los otros lo consideran primero como mediación histórica *subjetiva*, y recién desde allí, como mediación objetiva de la libertad. Por tanto, en este punto estamos tocando en lo vivo el problema de las mediaciones históricas y de la comprensión de la cultura.

Pues bien, Juan Pablo II, con su distinción entre trabajo subjetivo y objetivo y con la subordinación del segundo al primero, sin yuxtaponerlos ni oponerlos, sino integrándolos en la *unidad de la acción humana una*, no sólo resuelve el problema de la relación entre trabajo y cultura, ética y economía, sino que da una pauta preciosa para responder al problema más general de las mediaciones históricas. En su concepción del trabajo no sólo integra las dimensiones económica, social y cultural con la dimensión ética, sino que hace ver cómo todas ellas pueden ser informadas por la dimensión religiosa y aun contemplativa de una *espiritualidad del trabajo*. Precisamente partiendo de las dimensiones espiritual y ética será posible evangelizar el mundo del trabajo y de la cultura en él fundada, pero con tal de no quedarse a medio camino, sino llegando hasta inspirar las mismas estructuras objetivas de la empresa, de la producción y distribución de riqueza, de conformación del capital, el estilo tecnológico, etc. Además, la revaloración del momento espiritual, contemplativo y gratuito del trabajo permite revalorar también el sentido de la fiesta —tan propio de la cultura latinoamericana— y encontrar en el mismo un principio de humanización y aun de evangelización del trabajo.

Por otro lado, la *Laborem Exercens* nos da también pautas para tomar en serio y tratar de superar reconciliadoramente la conflictividad histórica habiéndola reconocido en su facticidad. Pues según la encíclica la raíz del conflicto entre capital y trabajo es *ética*, pero de reales consecuencias tanto en los planos ideológico y cultural en sentido restringido, como en los planos social, político y económico. Pues dicha raíz consiste en la *inversión economicista y materialista* que pone el trabajo objetivo sobre el subjetivo, el capital sobre el trabajo, los instrumentos de producción y los productos sobre el hombre mismo, en una palabra, las cosas sobre las personas. En tal inversión anti-humana consiste para el Papa la esencia del capitalismo, no sólo del capitalismo

liberal de capital privado sino también del capitalismo comunista de Estado²².

De ahí se deducen tres consecuencias importantes: 1) que el conflicto histórico actual —cuya clave es el trabajo—, porque es un conflicto ético, lo es también cultural y socioestructural; 2) que su superación ha de ser ante todo ética, pero, por ser histórica, debe implicar también todos los otros planos de la acción humana, el trabajo y la cultura: de ese modo tal enfoque permite en América Latina dar razón a ambas líneas arriba mencionadas, pero asumiendo la contribución de la primera en la segunda, sin olvidar lo válido de ambas; 3) que, sin dejar de tomar en serio el conflicto histórico, no se lo resuelve a través de una lucha programada de clases, ni pretendiendo destruir uno de los polos en conflicto, sino reconciliando a ambos; pero *no* a través de un irenismo o concordismo fácil, sino *rompiendo* con la injusta hegemonía del capital —privado o público— y la tecnología sobre el trabajo humano, e integrándolos a aquellos y subordinándolos a la *prioridad humana* del trabajo. Estimamos que el planteo de esta prioridad corresponde —al menos en América Latina— a la opción preferencial (no exclusiva) por los pobres, que son la mayoría de los trabajadores latinoamericanos.

De ese modo podemos sacar de la encíclica criterios para resolver los problemas arriba mencionados: el de las mediaciones históricas subjetivas y objetivas en relación con la libertad, y el de la conflictividad histórica. Ambos se evidencian como decisivos para plantear bien la evangelización de la cultura en América Latina.

En la misma línea de pensamiento se encuentran otros documentos del actual Papa. Entre ellos remitimos a los siguientes:

1) la alocución ante la UNESCO, en la cual afirma que el hecho primero, primordial y fundamental de la cultura es el hombre tomado en el conjunto de su subjetividad espiritual y material, el cual de ninguna manera es la mera resultante de las condiciones concretas de su existencia —en nuestro lenguaje diríamos: de las mediaciones objetivas de la libertad—, como serían, por ejemplo —dice el Papa— las relaciones de producción que prevalecen en una época determinada. Aunque —agrega— este último criterio es una clave preciosa, pero no *la* clave fundamental constitutiva de la cultura, sino que esa clave es el hombre mismo²³.

²² Sobre todo ese tema ver, en especial, la tercera parte de la encíclica: n. 11-15, así como el n. 7.

²³ Cf. la Alocución ante la UNESCO (citada más arriba, en la nota 14), n. 8.

2) Ya anteriormente la *Redemptor Hominis* (n. 15) había afirmado que la máxima amenaza actual para el hombre surge de lo que él produce, del trabajo de sus manos y más aún del trabajo de su entendimiento y de las tendencias de su voluntad. Son las mediaciones objetivas de la libertad y sus productos que se vuelven contra ella: no sólo la alienan en su dignidad sino que ponen en peligro su misma subsistencia física (—por ejemplo, mediante el peligro nuclear, el hambre, la miseria...—). Aquí también aparece cómo un conflicto que es ante todo ético, porque tiene que ver intrínsecamente con la dignidad y subjetividad del hombre, y cultural, porque incide fuertemente en el plano de los valores y del estilo humano de vida, muestra empero tangiblemente toda su virulencia y agudeza sobre todo en el orden más físico e inmediato de la vida material. Aunque, como lo afirmará luego *Dives in Misericordia* (n. 11), junto a la amenaza biológica crece hoy otra más profunda, que tiende a despojar al hombre de lo que es más esencialmente humano: su dignidad de persona y su derecho a verdad y libertad. Como vemos, ambos desafíos de los que hablan las dos líneas pastorales latinoamericanas ya mencionadas no son sino *las dos caras*, como cuerpo y alma, *de la misma amenaza al hombre y su cultura* considerados en su integralidad, amenaza que parte del materialismo economicista de uno y otro signo, el cual subordina las personas a las cosas. 3) Por último, creemos descubrir un enfoque semejante del problema de las mediaciones históricas también en la *Dives in Misericordia*, cuando el Papa afirma la necesidad, pero también la insuficiencia de la justicia y del derecho, “si no se permite *a esa otra forma más profunda que es el amor* plasmar la vida humana en todas sus dimensiones”, aunque —claro está— las exigencias de la misericordia no anulan la mediación de la justicia y del derecho, sino que la llevan a su plenitud: “la estructura fundamental de la justicia penetra siempre —dice la encíclica— en el campo de la misericordia. Esta, sin embargo, tiene la fuerza de conferir a la justicia un contenido nuevo que se expresa de la manera más sencilla y plena en el perdón” (n. 14). Si la justicia “es de sí apta para servir de ‘árbitro’ entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor, en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos ‘misericordia’) es capaz de restituir el hombre a sí mismo”, pues logra “que los hombres se encuentren entre sí” no sólo en el ámbito de los bienes objetivos, sino “en ese valor que es el mismo hombre, con la dignidad que le es propia” (Ibid.).

Por ello Juan Pablo II retoma en ese contexto la propuesta de Pablo VI sobre la “civilización del amor” como fin al que de-

ben tender todos los esfuerzos en el campo social y cultural, lo mismo que económico y político" (Ibid.) y, por consiguiente, la pastoral de la cultura.

Estimamos que, recogiendo todas esas indicaciones parciales del Papa, podemos llegar a afirmar en general que, aunque las mediaciones históricas, aun las objetivas y estructurales, son necesarias para llegar a realizar la "civilización del amor", ellas reciben una significación nueva, la cual sin embargo respeta su autonomía y las sana de eventuales deformaciones, cuando son informadas y transformadas por el amor misericordioso propio del espíritu de las bienaventuranzas. La Iglesia tiene la misión de rendir testimonio de ese amor y de ese espíritu en, a través y más allá de las mediaciones históricas, tanto subjetivas como objetivas, de la libertad humana²⁴.

IV. ALGUNAS PERSPECTIVAS PASTORALES

Hasta ahora nuestras consideraciones se han movido sobre todo en el terreno más teórico de la actual autocomprensión de la Iglesia en su misión de evangelizar la cultura, autocomprensión que se refleja en las siguientes palabras de la *Redemptor Hominis*: "la Iglesia, que está animada por la fe escatológica, considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y el progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella, y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo" (n. 15). En lo que resta de nuestra exposición, en cambio, basándonos en dicha autocomprensión, intentaremos esbozar brevemente

²⁴ Si seguimos la línea de pensamiento esbozada por el Papa y la aplicamos al problema de la ciencia, podríamos decir que la relación entre ella y la sabiduría puede ser replanteada analógicamente como se replantean el trabajo objetivo desde el subjetivo, las mediaciones culturales desde la libertad del hombre o el derecho y la justicia desde el amor misericordioso. Es decir que la comprensión teórica y la práctica concreta de la ciencia pueden ser replanteadas a partir de la sabiduría humana integral. Se trata también aquí del respeto a la autonomía y consistencia propia de cada ciencia, de sus métodos y contenidos objetivos, pero reubicándolos a todos ellos en y desde el hombre y el horizonte cognoscitivo humano global dado por la sabiduría de la vida (y la reflexión filosófica que la explicita sin agotarla), sabiduría donde reside el núcleo de toda cultura y, según lo propugnamos, de toda ciencia en cuanto humana. Sobre esa temática cf. "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", *Stromata* 37 (1981), 155-164.

algunas perspectivas pastorales que puedan orientar la pastoral de la cultura en América Latina.

1) En primer lugar es cometido de la Iglesia latinoamericana y de cada uno de sus miembros en el lugar que ocupe dentro del tejido cultural y social, la tarea de vivir en profundidad el espíritu de las bienaventuranzas, del amor misericordioso, del perdón y la reconciliación, el momento contemplativo, religioso y ético de la acción humana, pero encarnándose en la particularidad histórica y conflictiva latinoamericana actual, aunque según dicho espíritu y para reconciliarla.

Esa encarnación implica hoy en América Latina la *opción preferencial por los pobres* y la correspondiente *opción por la prioridad del trabajo humano sobre el capital*, como opción inspiradora y transformadora *de todos y de cada uno* de los niveles de la pastoral de la cultura y de la acción social (educativa, política, económica, científica, artística, etc.) de los cristianos.

Dicha opción no excluye a nadie ni a ninguna clase social, pero incluye necesariamente la opción por la ruptura de la hegemonía injusta de cosas sobre personas, del capital y la tecnología sobre el trabajo humano, y la de quienes controlan los primeros sobre los trabajadores de todo tipo (desde los manuales a los intelectuales, y desde los que viven de changas hasta los empresarios) en cuanto son trabajadores. Aquí no podemos descender a cada caso particular, pero cada una de las actividades pastorales y sociales debería ser revisada y discernida a partir de aquella opción evangélica tomada como principio hermenéutico. Asimismo en cada región y circunstancia se hace necesario discernir quiénes son los pobres por los que se opta preferencialmente: pensamos, por ejemplo, que en muchas partes de América Latina estarán entre ellos los indígenas, los desocupados, los emigrados y refugiados, etc.

2) De ahí que la pastoral de la cultura en América Latina no pueda descuidar la inculturación del Evangelio ya realizada en la *cultura popular latinoamericana*, su sabiduría de la vida y su religiosidad. Ellas tuvieron hasta ahora la fuerza de resistir básicamente la irreligión y la alienación cultural. Y pueden no sólo orientar su propia reevangelización continua y su asimilación de nuevos valores, conductas y símbolos (por ejemplo, aportados por la civilización urbana-industrial), sino asimismo inspirar —como lugar hermenéutico— la evangelización e inculturación de las *formas de la cultura moderna*, replanteando *desde los valores, actitudes y perspectivas sapienciales*, propias de la cultura popular latinoamericana, la autocomprensión y la práctica de la ciencia

(de cada ciencia), los estilos tecnológicos, la estructuración del trabajo, la empresa, la economía, la política, etc. en sus formas modernas²⁵, para contribuir así con eficacia a la creación de una “civilización del amor”.

Para ello es necesario que los laicos —también los pobres— asuman en cristiano y con responsabilidad adulta sus distintas tareas sociales seculares, y que la Iglesia no sólo les ayude a hacerlo creativamente, sino que les dé en la vida interna eclesial la participación adulta que les corresponde como miembros del pueblo de Dios.

3) Para ir logrando dicha evangelización de la cultura —también la moderna— a partir de la sabiduría humana y cristiana popular latinoamericana pueden contribuir al menos las propuestas siguientes:

a) En primer lugar la Iglesia podrá ayudar a promover las *comunidades intermedias vivas y creativas* con finalidades económicas, sociales o culturales de las que habla la *Laborem Exercens* (n. 14). Ellas deben convertirse —cada una en su nivel específico— en verdaderas escuelas de comunión y participación, creadoras de cultura, así como además, llegado el caso, podrán intervenir en el control del capital, la tecnología, etc., a través de mecanismos adecuados y eficaces de participación²⁶. En esas comunidades vivas el pueblo sencillo mismo ha de experimentarse como sujeto de su historia y creador de cultura.

De ahí que la Iglesia deba fomentar también que las comunidades eclesiales mismas sean creativas, y modelo y escuela efectivos de comunión y participación, actitudes que luego puedan transferirse a los distintos ámbitos de la actividad secular.

²⁵ Dentro del horizonte hermenéutico de comprensión global del mundo abierto por la opción preferencial evangélica por los pobres, es posible proyectar horizontes regionales autónomos, pero análogos con el anterior, aunque discontinuos entre sí y con aquél, cuya objetivación y tematización en categorías fundacionales pueda dar el encuadre teórico a teorías de las ciencias humanas y a modelos técnicos que les correspondan. Por supuesto que será necesaria una verificación empírica de dichas teorías y modelos, pero ellos podrán orientar la investigación. Pensamos que la teoría general del método elaborada por B. Lonergan en *Insight*, London-New York-Toronto, 1958, y en *Method in Theology*, New York, 1972, puede iluminar lo que acabamos de decir. Sobre una eventual y deseable inspiración *indirecta* de teorías y modelos desde la sabiduría popular cf. el artículo citado en la nota anterior, en especial pág. 160 ss.

²⁶ Ver lo que sobre ese control propone J. Holland en: “La crisis económica en los países del Atlántico Norte”, *Concilium* n. 161 (enero 1981), 8-19; del mismo autor, en colaboración con P. Henriot, cf. también: *Social Analysis linking faith and justice*, New York, 1980.

b) En segundo lugar, la evangelización de la cultura moderna desde la sabiduría humana y cristiana de nuestro pueblo exige que la Iglesia ejerza su *ministerio de reconciliación*, no sólo entre clases sociales, adversarios ideológicos, razas distintas, naciones hermanas, sino en América Latina especialmente entre las diferentes elites (de académicos, científicos, técnicos, artistas, militares, empresarios, etc.) por un lado, y, por otro lado, el pueblo sencillo y su cultura sapiencial, a quienes aquellas frecuentemente dieron la espalda o traicionaron.

Dicha reconciliación implica conversión del corazón, pero también conversión cultural de la mente y de la acción profesional específica de cada elite, hecha en el espíritu y al servicio de los pobres dentro de la unidad justa del pueblo-nación. Por consiguiente una tal reconciliación exige también una reparación eficaz de las brechas de todo tipo abiertas entre elites y pueblo.

c) En el nivel específico de la investigación teórica, estimamos que un instrumento eficaz de evangelización de la cultura puede estar dado por la promoción de *equipos interdisciplinarios* de teólogos, filósofos, historiadores, científicos sociales, técnicos, etc., que replanteen desde la comprensión cristiana del hombre y la cultura, las enseñanzas sociales de la Iglesia, la tradición histórico-cultural latinoamericana y nacional y la opción preferencial por los pobres, todos los problemas de la vida y la cultura latinoamericanas, en especial el de un desarrollo económico, político, social, cultural y religioso justo y humano, para que el hombre latinoamericano —en especial el más preterido— no sólo *tenga* más, sino que *sea* más y esté más evangelizado. Los frutos de esa investigación interdisciplinaria deberían luego reorientar la tarea educativa de la Iglesia, en especial en el campo de la educación universitaria y de los medios de comunicación social.

4) Por último deseamos recalcar la importancia que en esas tareas y en otras muchas que podamos emprender, los cristianos sepamos unir una honda *espiritualidad* evangélica con una capacidad de *discernimiento* histórico y de *eficacia* histórica que sepa utilizar las mediaciones históricas, tanto teóricas como prácticas, no quedando atrapados por ellas, sino informándolas y transformándolas desde el espíritu de las bienaventuranzas. En una palabra, se necesitan hoy en América Latina *santos* creadores de cultura en el seno de su pueblo y por ello evangelizadores de la cultura, de la propia cultura y de cada una de las dimensiones culturales. Esa evangelización no se logrará plenamente si en y a través de cada una de ellas no se vive la *contemplación en la acción* —en la acción tanto pastoral como secular (social, política, cien-

tífica, pedagógica, productiva, etc.)—, al mismo tiempo que esa acción humana creadora de cultura se va haciendo cada vez más humana y humanizadora gracias a la gratitud contemplativa de la fe, la esperanza y el amor cristianos.

SINTESIS DEL PLENARIO

1. Aclaraciones

- 1.1. *Momento contemplativo*: El Cardenal Wojtila habla de la praxis como orientada y suscitada por el Ser, la Verdad, la belleza, etc. La acción humana como participación de la actividad creadora de Dios, es creativa, pero su creatividad le viene de su *contacto* con el Ser. Ese es el momento contemplativo, que fundamenta una espiritualidad del trabajo. Ahí hay un momento que aún puede ser teologal, para transformar toda acción humana desde adentro, en cuanto que es acción y producción, es decir, en cuanto que es trabajo subjetivo y trabajo objetivo.
- 1.2. *El concepto de sabiduría*: La contemplación de todas las cosas desde el fin, no solo se da en el sentido común del pueblo sencillo, sino también guía la filosofía y la teología en su reflexión.
- 1.3. *El problema del sujeto de la cultura*: Las comunidades vivas y creativas están consideradas dentro del Pueblo. El sujeto de la cultura es el Pueblo, entendido como Pueblo Nación (entendida desde la cultura), pero en AL los que han condensado más la cultura propia latinoamericana, fruto del mestizaje cultural, y que ha sido evangelizada, son los pobres y sencillos. Por lo tanto se unen el concepto de Pueblo como Nación y el de Pueblo como los sencillos y oprimidos; que de hecho —se podría discutir si de derecho— en AL son los que han conservado mejor la cultura común y sus intereses legítimos están en la línea del bien común.
- 1.4. *Relación Evangelio-cultura*: Desde el Evangelio, no desde un humanismo abstracto, se descubre el hombre, lo plenamente humano, que por serlo es aceptable por todos los hombres de buena voluntad. Por eso es posible una relación que respete la autonomía y el pluralismo de las culturas.
- 1.5. *Teología de la liberación y teología de la evangelización de la cultura ¿se distinguen?*: En sentido integral la teología de la Evangelización de la cultura es teología de la liberación. El problema es del uso de los conceptos y de la aceptación de los autores (no todos los que están en la línea de la Evangelización de la cultura aceptarían ser incluidos en la teología de la liberación).
- 1.6. *Concepto de sabiduría popular*: Puebla lo liga a la religiosidad popular. Es ese momento contemplativo, profundo, de relación última con el sentido último de la vida que está relacionado con la religiosidad popular: en sus ritos, actitudes, culto, etc...
- 1.7. *El tema del trabajo en relación a la Evangelización de la cultura*: El Papa en la 'Laborem Exercens' dice que se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad. Es decir, cuando toda persona, basándose en su tra-

bajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo copropietaria de esa especie de gran taller de trabajo en que se compromete con todos... Toda socialización debe hacer que se conserve la conciencia de estar trabajando en algo propio. La idea fundamental del Papa es la de que el trabajo subjetivo está por sobre el objetivo. Si es así, tiene íntima relación el tema del trabajo con el de la Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio porque el hombre con su trabajo es creador de cultura. Por lo tanto la evangelización del trabajo humano y del mundo de trabajo será una verdadera evangelización de la cultura, a través de esa mediación que es el trabajo. Y será la manera de inculturar el Evangelio en una sociedad determinada.

2. Aportes al tema

- 2.1. *El concepto de hombre que está en juego*: Hay que tener en cuenta que 1) la cultura es una mediación histórica de la vida de los pueblos; 2) que en su acepción totalizadora, integral, envuelve no solamente las relaciones fundamentales, los valores, las expresiones, sino también las estructuras, los sistemas socio-político-económicos. Y en tercer lugar, 3) la legitimidad de la teología de la liberación, como dice el documento de Roma, como un esfuerzo de respuesta a este anhelo de los pueblos de liberarse; como reflexión bíblica sobre la libertad del hombre, sobre la liberación integral del hombre. Así, para objetivar las tentaciones de que se habló en la ponencia, debe tenerse siempre en cuenta la visión cristiana del hombre. Saber de qué hombre estamos hablando. Qué concepto estamos usando, si el del Iluminismo, o el del laicismo (en Brasil se decía que la religión no tiene ninguna trascendencia fuera de la conciencia del hombre); o estamos hablando del hombre como existencia social. La conversión de las estructuras es el síntoma de la conversión del corazón. Y no es verdadera la conversión de la conciencia individual sino hay conversión de las estructuras. Hablamos del Hombre como existencia social y conciencia personal.
- 2.2. *El 'tránsito' de la Evangelización de la cultura a la Evangelización liberadora*: Se planteó el problema de países en su mayoría católicos con estructuras, leyes y sistemas políticos que no lo son. El ejemplo de Brasil y la lucha de los Obispos por lograr que sus estructuras reflejen los valores del pueblo, cristiano en un 96%. La Evangelización de todos los sectores ante la nueva Constitución para lograr que se incorporen los valores fundamentales de los Derechos Humanos, la Justicia, el Trabajo, como la cuestión más importante de la vida social, y la Educación. Así se realiza el paso de la Evangelización de la Cultura a lo que se llama, más que teología de la liberación, Evangelización Liberadora.

3. Aportes varios

- 3.1. *El problema de la relación con el Marxismo*: Se aclaró que hay no uno sino varios Marxismos. Y que en AL el marxismo ha tenido problemas de inculturación también y ha sido corregido por varios pensadores, por ej. en la relación Estado-Nación, desde la experiencia Peruana, o la rígida dialéctica estructura-superestructura.
- 3.2. *La racionalidad de la Teología*: Una teología que toma en cuenta las mediaciones racionales e históricas, tendrá que trabajar con una

por J. M. BERGOGLIO S. J.

racionalidad compleja y plural que no se deja administrar por ninguna ciencia o filosofía particular. Muchas opciones teológicas al menos *científicamente* tendrán que resignarse a ser formuladas con ayuda de una racionalidad ambivalente, condición de posibilidad de una razón teológica no ambigua pero sí plural, que convive con muchas razones. El momento argumentativo deviene así esencial a la hora de fijar posiciones frente a otras teologías.

3.3. *Cuatro consideraciones*: La urgente necesidad de restaurar la pobreza, no como miseria, sino la pobreza como actitud espiritual. Esa pobreza de raíz evangélica es semilla y creadora de cultura, y la cultura se abre así a la trascendencia. Esta actitud es el mejor argumento contra el paneconomismo que nos rodea y nos ha llevado al abismo entre ricos y pobres, a la destrucción ecológica, y a la amenaza atómica. Por último, no se debe renunciar a la marcha histórica que nos lleva a la era postindustrial, sino cambiar dentro del corazón tres criterios: el criterio económico debe ser reemplazado por la primacía espiritual; la utilidad debe dejar paso al servicio; y la rentabilidad debe dar lugar a la generosidad, a la gratitud y a la caridad. Con esto se llegará a la reevangelización de la cultura occidental y mundial.

3.4. *El problema de si se quiso presentar una 'via media' en la ponencia*: Parece que no se quiso exponer una 'via media' entre dos teologías contradictorias, sino indicar cuál sea el camino concreto para responder a las justas exigencias de la teología de la liberación y para que la Iglesia y el pueblo de Dios presentes en AL puedan expresar toda su dignidad cultural.

Una via media sería fatal porque generalmente se vuelven infructíferas. Ambas teologías no se oponen. La teología de la liberación no es un sistema, quiere ser una reflexión que se hace desde el pueblo de Dios, desde la Iglesia, con los obispos. La perspectiva de la liberación asume el problema de la cultura desde la manera más realista en que se puede asumir en AL, que está oprimida. Con esta perspectiva se asume el problema de aquellos que ni siquiera pueden tener cultura, los más abandonados, sin relación con la religiosidad popular. Una verdadera evangelización de la cultura debe llevar sin miedos al movimiento de la liberación. Nos vendría muy bien la sabiduría oriental que mencionara el P. Fang, de no condenar apenas se ve un peligro, mientras que no nos asustamos por otras realidades que ya de hecho son reduccionistas (espiritualismos desencarnados).

El intento fue ver que en la realidad hay acentos distintos que si no se polarizan son compatibles. Por eso se trató de ver en las dos líneas más vigentes los aportes y riesgos, para señalar un camino pastoral que tuviera en cuenta estas realidades. El tema de la cultura abarca, si se toma en sentido integral, aceptando la realidad de la opresión, toda la realidad, también la de la teología de la liberación. El mostrar los riesgos ayuda a superar las polarizaciones.

3.5. *El problema de la metodología* en la cuestión de la Evangelización e Inculturación: Se recordó el avance hacia la aceptación de la religiosidad popular como modo de evangelizar que se ha dado en la Argentina en los últimos años. Se marcó el valor del Bautismo, tan arraigado en la Fe de nuestro Pueblo. También la angustia frente a la pregunta de los más pobres sobre la injusticia de que son objetos los mismos que bautizamos. Y por fin la necesidad de que en la reflexión teológica vayan juntos Pueblo, cultura, fe y liberación.

Eminentísimo Señor Cardenal, Excelentísimos Señores Obispos, Ilustrísimo Señor Vicario General, Ilustrísimo Señor Rector de la Universidad del Salvador, Señoras, Señores:

Estoy ocupando, en este Acto de clausura, el lugar del R. P. Ismael Quiles, S. J., quien, desde dos días antes del comienzo de este Congreso, está enfermo, y con sus 80 años encima. Me envió unas líneas donde dice: "les estoy fallando, pero ofrezco todo". Estuvo espiritualmente con nosotros.

Cuando recientemente el P. Scannone, hacia el fin de su exposición, decía que ...había que unir, en esa pauta pastoral, una honda espiritualidad con capacidad de discernimiento y eficacia histórica, concluía con esta frase: "Hoy día, en América Latina, hay necesidad de santos, creadores de cultura en el seno de su pueblo, y por ello, evangelizadores de la cultura". Sin pretender caer en una plática piadosa quiero recalcar la palabra "*santo*". Y en estas tierras, al hablar de Santidad, pienso en el Beato Roque González de Santa Cruz. Recuerdo un párrafo de su carta al Provincial: "...pues, con haber hecho todo lo que pude, y haber arriesgado mi vida por dos veces, por no desamparar aquellas pobres almas, todo cuanto yo trazaba se deshacía, y se armó todo el infierno contra mí..."¹. El coraje apostólico de este hombre y de quienes abrieron brecha no temió al conflicto. La santidad supone no tener miedo al conflicto; supone *parresía* al decir de San Pablo. Encarar al conflicto, no para enredarse en él, sino para superarlo sin eludirlo. Y en América Latina este coraje tiene un enemigo muy grande: el miedo. Miedo que, ante los extremismos de un signo u otro, puede llevarnos al peor extremismo que se puede llegar: el extremismo de centro, depotenciador de todo mensaje. La parresía es creativa y, por ello, no queda enredada en ningún extremismo. Por tanto, *parresía apostólica* es una de las características de la santidad que ha de actuar hoy en el campo de la cultura.

También el Beato Roque González de Santa Cruz decía en otra carta a su Provincial, el P. Diego de Torres: "Puesto que

¹ Carta anua de 1626-27, fechada en Córdoba el 12 de noviembre de 1628 por el P. Nicolás Mastrilli Durán.