

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME  
DE  
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL  
PARA AMERICA LATINA

Santafé de Bogotá - Colombia  
Marzo - 1992

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353  
Edición No. 69 - 2000 ejemplares  
ISSN 0121-4977  
Santafé de Bogotá, marzo de 1992  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## PRESENTACION

*Cuando se acerca la fecha de la realización de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y a medida que se prepara con más intensidad este acontecimiento, nuestra revista quiere, como ya lo ha venido haciendo, ofrecer sus artículos como un modesto aporte para la mayor reflexión de los temas que de alguna manera tienen que ver con la temática central designada por el papa Juan Pablo II para esta conferencia.*

*El P. Angel Salvatierra se acerca a la problemática de una de las situaciones que más requieren de la nueva evangelización como es la de los ambientes secularizados. Para ello parte de un análisis de los valores y aspectos negativos de la cultura moderna y las limitaciones de la pastoral actual, luego, se centra en el mundo intelectual-profesional y sus condicionamientos, pasa después a presentar la propuesta evangelizadora del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos y por último esboza las exigencias y perspectivas pastorales en orden a la nueva evangelización en ambientes secularizados.*

*Leyendo el Concilio Vaticano II no sólo como texto escrito sino como acontecimiento eclesial y un espíritu de cara al mundo y a la cultura, el P. Alvaro Cadavid señala cómo ese espíritu es el que ha posibilitado las conferencias de Medellín y Puebla y ahora hace posible Santo Domingo. Pero no sólo se trata de la asamblea episcopal como tal, sino que los temas mismos, nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana son temas que se enraizan en el mejor espíritu que animó al Vaticano II.*

*Ricardo Antoncich S.J., se ocupa de un tema importante de la encíclica Centesimus Annus: la empresa y el mercado. Estas realidades son miradas desde una óptica humanística ya que tanto la empresa como el mercado son según el autor lugares de encuentro de personas en el campo económico, por tanto, deben ser lugares de crecimiento y dignificación del hombre.*

*Los aportes latinoamericanos al magisterio social de la Iglesia más que a ideas abstractas han estado vinculados a proposiciones concretas y actitudes de vida. Percival Cowley, S.S.CC. se ocupa en su artículo de señalar dichos aportes: Medellín, Puebla, CEBs, la teología de la liberación, la opción por los pobres, la cultura de los pobres y la denuncia de la ideología de la seguridad nacional.*

*Tony Mifsud S.J., en su artículo Ethos, cultura y evangelio partiendo de las etimologías de ethos y cultura y haciendo un análisis de sus relaciones llega a la conclusión, que si la cultura es la significación compartida de la realidad social y el ethos dice relación a los valores que inspiran esta significación, la evangelización proporciona el horizonte de significado primario que da coherencia al ethos cultural, erigiéndose a la vez como una estancia crítica hacia la validez de este ethos en cuanto se configura como una meta humanizante de mayores cotas de auténtica realización humana.*

*Diego Irarrázabal, C.S.C. refiriéndose al importante tema de la misión, propone un modelo propio de misión desde los pobres. Es el modelo de liberación inculturada cuyos puntales teológicos son el Reino y el Espíritu. Dicho modelo, propio de América Latina, es el que marca nuestro kairós misionero tanto dentro como hacia afuera del continente.*

*Finalmente, el P. Joaquín Alliende pensando en la conferencia de Santo Domingo propone veintiuna notas sobre María y la evangelización de la cultura; notas que ayudan a reflexionar la figura y el papel de María en la misión evangelizadora en nuestro continente.*

*Con esta primera entrega del presente año esperamos facilitar a nuestros lectores un mejor acercamiento a los temas y al espíritu que deben animar la preparación del acontecimiento eclesial a celebrarse este año en Santo Domingo.*

*L.A.C.D.  
Marzo 15 de 1992*

## LA NUEVA EVANGELIZACION EN AMBIENTES SECULARIZADOS

Angel Salvatierra, Pbro.\*

### INTRODUCCION

En la actualidad se habla por doquier de la necesidad de la Nueva Evangelización, que, según el Papa, ha de serlo "en el ardor, en los métodos y en la expresión" (XIX Asamblea Plenaria del CELAM, Haití 1983). Una de las situaciones que más requieren de la Nueva Evangelización es sin duda la de los ambientes secularizados. Se ha hecho lugar común hablar de la *adveniente cultura*, término que se refiere a la modernidad y postmodernidad. En cierto sentido pareciera que la evangelización de la adveniente cultura es el prototipo o paradigma de la Nueva Evangelización. Con todo, yo diría que se alude mucho a este tema, pero a la vez se lo elude. Como que se siente que es muy difícil hincarle el diente, tal vez por falta de experiencias orientadoras.

Reconociendo la dificultad del tema, pero también su importancia, quiero acercarme a esta problemática. Mi única credencial es haber acompañado a un movimiento de intelectuales y profesionales cristianos durante una década. Desde inicios del 81 hasta septiembre del 87 acompañé como Asesor Latinoamericano al MIIC-PAX ROMANA (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos). He mantenido el contacto con este Movimiento hasta el presente. Mi experiencia no me da derecho para sentirme experto en evangelización de los ambientes secularizados, mas sí para poder plantear este tema con un mínimo de realismo.

Hay un prejuicio práctico de que es imposible evangelizar a los sectores más influidos por la cultura moderna. Por un lado, se considera que la modernidad está unida al secularismo y al ateísmo. Por otro, los no-creyentes

---

\*. Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de magisterio de la Iglesia y encargado del Departamento de Catequesis de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Español.

han pasado de una situación de minoría a ser aceptados por una buena parte de los habitantes de los países desarrollados. En ciertos países de larga tradición cristiana se llega a hablar de que, al ritmo actual, los cristianos serán minoría y se encontrarán en situación de diáspora.

La coherencia del discurso de muchos no-creyentes es un reto a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Pero hay un cierto complejo de inferioridad y hasta pesimismo en bastantes agentes de pastoral para enfrentar el reto de la modernidad, en general, y de la no-creencia, en particular, a pesar de que el Concilio Vaticano II es una puerta abierta al mundo moderno.

Ciertamente no es igual la situación que se vive en cada uno de los demás países de América Latina. De ahí, pues, las reflexiones siguientes no pretenden dar orientaciones para países donde la no-creencia tiene una presencia significativa y acaso mayoritaria. Con todo, algunas intuiciones y sugerencias tal vez puedan ser tomadas en cuenta.

Ha habido dos artículos que me han motivado y ayudado especialmente a hacer esta reflexión: "Modernidade e Evangelização, uma reflexão a partir da America Latina" de Marcello Azevedo<sup>1</sup> y "Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia" de Juan Martín Velasco<sup>2</sup>. El primero de los artículos sale al paso de posiciones puramente negativas sustentadas en la supuesta vinculación necesaria entre modernidad e increencia; además, reconoce la insuficiencia de una evangelización contracultural y sustenta la necesidad de inculcar el evangelio en la cultura moderna. El segundo de los artículos nos presenta los tipos de espiritualidad que se dan en ambientes donde predomina la increencia; denuncia las actitudes puramente negativas y apuesta por actitudes positivas ante el reto de la increencia.

Pienso que debemos afrontar este tema con actitud positiva y esperanzadora. Los sectores obrero, universitario y profesional, especialmente penetrados por la cultura adveniente, sienten verdadera simpatía por la Iglesia que opta por los pobres. Recuerdo el entusiasmo que despertaba Mons. Leonidas Proaño al hablar a los estudiantes secundarios y universitarios. Por otra parte, muchas universidades han expresado su admiración por la actual teología latinoamericana, condecorando con la distinción de "Doctor Honoris Causa" a algunos de sus representantes más genuinos.

Este trabajo comienza con la presentación de la cultura adveniente, reconociendo sus valores y limitaciones. En un segundo momento, paso a

---

1. Cf. *Sintese*, (setembro/dezembro 1989) 67-78.

2. Cf. *Revista de Espiritualidad*, 48 (1989) 433-451.

hablar de los profesionales para situar la experiencia evangelizadora del MIIC. Por fin, trato de ofrecer algunas exigencias y perspectivas para la evangelización de los sectores secularizados<sup>3</sup>.

## 1. LA CULTURA MODERNA: VALORES Y ASPECTOS NEGATIVOS

### La modernidad, realidad cultural

La *modernidad* es el ambiente en que nace la *cultura tecnológica actual*, también llamada *cultura moderna o adveniente cultura*. Se suele admitir que la esencia de la modernidad consiste en considerar al hombre como totalmente independiente o autónomo; se trata del hombre que habría logrado la *mayoría de edad*. Hay dos nombres ilustres que expresan perspectivas fundamentales de la modernidad: Kant y Marx.

Kant representa el interés del hombre por la racionalidad, e.d. por los derechos de la razón humana, sometida a su entender por la opresión de un conocimiento teológico impuesto dogmáticamente. Marx, suponiendo el reto anterior, busca superarlo transformando la realidad frente a una práctica social y religiosa que impide la liberación humana.

La modernidad desencadena una serie de procesos dinámicos y duraderos, de orden cultural, con fuerte impacto social: por ej. la aplicación de la ciencia y la técnica al dominio de la naturaleza y al desarrollo económico. Así resulta un proceso irreprimible; no tiene, por tanto, futuro el pretender un retroceso sociológico-histórico hacia estructuras no modernas, que fueran válidas en otros tiempos. No nos referimos al caso de las culturas autóctonas.

Lo que se denomina "post-modernidad", como reacción crítica a determinados aspectos de la modernidad (contracultura), es tributario de la modernidad (del método científico, por ejemplo).

Existe una tendencia a identificar la modernidad con la tradición burguesa-liberal-capitalista, dando por supuesto que la opción por el socialismo no sería "moderna". Viendo la modernidad como realidad *cultural*, no se confunde con el sistema capitalista ni con ningún sistema particular, pero está tanto en el sistema capitalista como en el socialista.

---

3. Acaba de publicarse el *Aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo*. Tiene elementos muy valiosos sobre la adveniente cultura, el reto de la secularización y las características de la Nueva Evangelización, entre otros. Los tomaré en cuenta para el desarrollo de este trabajo.

No se puede confundir la modernidad en su aspecto cultural con las ideologías en cuanto sistemas teóricos, como no se puede identificar a la Iglesia con las teologías que se divulgan en ella. Antes de ser elaborados por pensadores, los presupuestos modernos estaban siendo vividos en la vida cotidiana de la gente: ansia de libertad, afirmación de los derechos de la persona, sentido crítico frente al engaño y la dominación, etc.

### Características de la cultura moderna

Según el Concilio Vaticano II (cf. GS 53), cultura es el *estilo de vida común* que caracteriza a los pueblos. Implica el conjunto de relaciones con la naturaleza, con los semejantes y con Dios. Teniendo en cuenta esta noción de cultura, presentaremos la cultura moderna considerando la triple relación señalada: con la naturaleza, con los seres humanos y con Dios.

*En relación con la naturaleza*, un aspecto fundamental de la cultura moderna es el avance de la ciencia y la técnica, que ayuda al hombre a dominar la naturaleza y ponerla a su servicio. Este avance adquiere dimensiones insospechadas en el dominio del espacio y aun de la vida (biogenética), en el desarrollo de la computación y en la aplicación creciente de la misma al ancho campo de la ciencia. Lamentablemente, al poner como valor supremo la rentabilidad del capital y al fomentar un consumismo desenfadado, se ha producido una gran explotación de la mano de obra y se han propiciado prácticas antiecológicas, que han acarreado destrucción de la naturaleza. Este atentado contra la naturaleza adquiere caracteres espeluznantes en la utilización de las armas modernas.

*En relación con los seres humanos*, la cultura moderna reconoce la primacía y centralidad del individuo, como sujeto de derechos y decisiones, sobre el grupo, propugna la separación entre la vida pública y la privada (con primado de la subjetividad), promueve la responsabilidad del hombre en la transformación del mundo como gestor de la historia dentro de una concepción teleológica, e impulsa la burocratización de la sociedad y la reorganización política de la misma. Une, pues, la tendencia a la personalización con la tendencia a la socialización. En el plano político, lleva a la participación democrática y a la libertad de los ciudadanos, con la exigencia de control social y transparencia en la gestión pública. Combina, paradójicamente, el anhelo por una práctica democrática -hasta con formas consumistas y permisivas- con la sumisión a versiones socio-políticas de cuño autoritario.

La comunicación social es uno de los mayores adelantos de la cultura moderna, que mediante sus medios (prensa, radio, cine, televisión, redes de la informática, etc.), amplía las relaciones humanas, transmite modos de vida y sus expresiones, intercomunica grupos y pueblos, estrechando los vínculos con una red que ha dado en llamarse "fenómeno de la planetización".

Como aspectos negativos destacamos que la cultura moderna, junto a una riqueza creciente y concentrada, conlleva la pobreza de gran parte de la población tanto en los pueblos no desarrollados como incluso en los desarrollados. Los pobres son las *principales víctimas* de la cultura moderna. Esta consecuencia tiene como causa principal el que la nueva cultura desvincula la economía de su relación ética con el hombre. Por su lado, en manos del poder político, económico e ideológico, la información que permiten los medios de comunicación social puede ser manipulada, sus mensajes de vida pueden impregnarse de materialismo y utilitarismo, y la publicidad lleva a crear necesidades ficticias y a infundir falsas expectativas, provocando una nueva forma de alienación.

*En el aspecto religioso*, la cultura moderna promueve la secularización: parte del conocimiento de las leyes de la naturaleza y del reconocimiento de la autonomía del hombre y de las instituciones de la sociedad. Permite una mejor comprensión del mundo creado, al llegar a conocer las leyes que lo gobiernan, y una práctica social más conforme con la dignidad humana, al reconocer la responsabilidad del hombre.

Conlleva, no obstante, aspectos negativos preocupantes. Genera en muchas personas un *materialismo práctico*, que lleva al *indiferentismo* y puede llevar incluso al *ateísmo*. El mayor peligro, con todo, no está en el ateísmo sino en los *ídolos* que sustentan dicha cultura: *el poder, las riquezas y el placer*<sup>4</sup>. Con todo, no vale satanizar la cultura moderna por las graves desviaciones que favorece en el plano religioso. Cabe incluso el peligro de sobredimensionar estas consecuencias pasando por alto el que la secularización puede ayudar a purificar la religiosidad popular.

En ambientes eclesiales de signo conservador existe un presupuesto falso: considerar como necesaria la relación entre no-creencia (secularismo) y modernidad. Curiosamente los grandes fundadores del mundo moderno - Kepler, Newton, Descartes- se confesaban verdaderos creyentes.

La secularización no lleva necesariamente a la desaparición de la religión, pero sí hacia una nueva forma de presencia del factor religioso en el conjunto de la sociedad, en base al reconocimiento de la autonomía de esta y de las realidades temporales.

### Impacto de la modernidad

Este conjunto de elementos modernos supone un fuerte impacto sobre la población en general, no solo en las grandes ciudades sino también en los lugares más apartados del campo, uniendo con frecuencia formas de vida premoderna con elementos modernos (acceso a la radio y la televisión).

4. Cf. Carta Apostólica de Su Santidad Juan Pablo II a los Religiosos y Religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo, 17.

La cultura moderna influye de modo especial en el mundo urbano y, dentro de él, en los intelectuales y profesionales, los estudiantes y los obreros. Su área de influencia, empero, es mucho más vasta. En la práctica, no tiene límites. De ahí su pretensión de ser cultura universal, que trata de eliminar o absorber las demás culturas. Por la búsqueda y la explotación de los recursos naturales, por las relaciones comerciales y el turismo y, sobre todo, por los medios de comunicación social se hace omnipresente. Conviene tenerlo presente para no pretender formas cerradas de etnocentrismo, condenadas de antemano al fracaso. Habrá que ensayar, siquiera por un mínimo de realismo, vías de encuentro y de articulación entre las culturas.

En el plano religioso, gran parte de nuestro pueblo sigue viviendo dentro de una cultura sacralizada; de ahí que su religiosidad es poco consciente de su contenido y exigencias, y por ello es presa fácil de otros sentidos y valores, que le llegan por ej. a través de los medios de comunicación social o de las sectas. En una cultura sacralizada, las realidades temporales se consideran en relación tan íntima con la divinidad y la religión que los acontecimientos de la vida profana y los fenómenos naturales se miran como efectos de la voluntad de Dios. Un caso similar al del etnocentrismo cerrado es el de dejar intocada e incluso fomentar la actual religiosidad popular sin responder al desafío de la cultura moderna y, especialmente, de la secularización. No hemos de olvidar que la Biblia, desde sus orígenes, realizó ya una sana secularización de las culturas paganas. El sol y la luna, que eran divinidades para los paganos, quedan reducidos a meras creaturas de Dios (cfr. Gn 1,16).

*Lamentablemente, la autonomía de lo temporal es entendida y practicada por algunas personas, preferentemente en medios intelectuales, como prescindencia total de Dios y de la dimensión religiosa. La realidad creada es asumida como independiente de Dios y hasta usada sin o contra la referencia a su Creador. De este modo, la secularización se convierte en secularismo, el cual toma varias formas: indiferentismo religioso, humanismo cerrado y aun ateísmo. El secularismo va entrando en nuestro ambiente no tanto en forma teórica como práctica. Si bien, en nuestro contexto, el secularismo, circunscrito a élites y pequeños grupos de intelectuales y de estudiantes, es un factor de segundo orden al lado de las urgencias de liberación integral, hay que tener en cuenta la gran influencia de este sector minoritario sobre la economía, la política y la cultura<sup>5</sup>.*

Por nuestro parte agregamos que este secularismo práctico avanza, sobre todo, a través de los ídolos del poder, del tener y del placer. La explotación y la opresión de los pobres y los marginados y la falta de solidaridad con ellos es

---

5. Aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia General de Santo Domingo, pág. 129-130.

camino hacia el secularismo. El P. Julio César Terán Dutari, Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, lo afirma con gran coherencia:

*El impulso que lleva desde una legítima secularización... hacia cualquier secularismo condenable, viene de aquella ambigua máxima de la modernidad: "etsi Deus nos daretur" (= como si no existiera Dios). Hoy día se conoce en el mundo una nueva versión, que está produciendo un secularismo peor aún: "como si no existiera el pobre". Esta afirmación, lejos de la pretensión blasfema de colocar al pobre en el lugar divino, intenta más bien tomar en serio el Evangelio: si no reconocemos en el rostro del pobre a Jesucristo, Hijo de Dios que nos interpela, estamos viviendo como si Dios no existiera y estamos entregando nuestro mundo a la condenación<sup>6</sup>.*

## 2. LIMITACIONES DE LA PASTORAL ACTUAL

Frente al reto de la cultura moderna, la propuesta pastoral de la Iglesia es sumamente limitada. Hay desorientación e incomodidad no sólo entre sectores que siguen promoviendo una pastoral tradicional sino también entre quienes impulsan una pastoral liberadora. Vamos a comenzar exponiendo las actitudes que se dan entre los fieles católicos, que son reflejo de líneas pastorales. Después anotaremos las limitaciones de la acción pastoral de la Iglesia.

### Actitudes ante la cultura moderna

Encontramos cuatro actitudes fundamentales, según que se considere la cultura moderna como un peligro grave, como el principal enemigo, como tentación o como un desafío a la vivencia de la fe<sup>7</sup>.

#### *Peligro*

Se piensa que la cultura moderna amenaza con arrasar con lo poco que queda de vida cristiana. Es una visión radicalmente pesimista de la situación actual desde el punto de vista religioso; lleva a posturas de fuga y desprecio del mundo y a una vida cristiana de la que están ausentes la solidaridad con todos los hombres, el amor al mundo, la conciencia de misión y la necesidad de la encarnación en él.

---

6. Idem, 149.

7. Tomo esta clasificación y bastantes de los elementos del artículo de J. MARTIN VELASCO, "Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia", *Revista de espiritualidad*, 48 (1989), 433-451.

### *Enemigo*

Es una variante de la posición anterior en forma de lucha encarnizada contra el mal con connotaciones de maniqueísmo. Se considera la cultura moderna como la encarnación actual del enemigo, contra el que tiene que luchar el cristiano, alentando cruzadas de evangelización y promoviendo formas de total uniformidad y rígida jerarquización en la Iglesia. Casi hasta nuestros días, el comunismo ha sido la encarnación de las fuerzas del mal para quienes se ubican en esta actitud. Al perder vigencia el peligro marxista, se empuñan las armas con especial virulencia contra la cultura moderna.

### *Tentación*

La secularización, con peligro de secularismo, se mira como tentación para una fe poco personalizada y demasiado apoyada en los condicionamientos socio-culturales de épocas de cristiandad. Puede llevar a una actitud personal que se mueve en la duda y la vacilación o a una actitud que pone solo en Dios el fundamento de nuestra confianza.

### *Desafío*

Según esta actitud se deben reconocer las preguntas que la cultura moderna plantea a la fe y también sus valores positivos. Tal actitud llama a entrar en diálogo con los ambientes más influidos por la secularización. Es la posición que asumió el Concilio Vaticano II. Supone ver esta cultura como un *signo de los tiempos*, que conduce a personalizar la fe (conversión personal), a distinguir entre nuestras representaciones de Dios y Dios mismo (a quien no podemos poseer), a relativizar las ideas, representaciones y acciones con las que expresamos nuestra relación con Él, a reconocer el silencio como forma de revelación de Dios y a privilegiar el testimonio como medio de evangelización.

### **Limitaciones de la acción pastoral**

Vamos a presentar sucintamente las limitaciones de la pastoral en los ambientes secularizados. Comenzamos con la pastoral urbana; después decimos una palabra sobre el trabajo pastoral con sectores específicos.

La ciudad en sí es uno de los más impresionantes logros de la civilización. La Biblia lo presenta como efecto positivo de la tendencia de los hombres hacia una convivencia de modo más asociado y humano, aunque también allí mismo se critica la dimensión inhumana y de pecado que se origina en ella (cf. P 429). Las características de la vida urbana “constituyen rasgos del llamado *proceso de secularización*, ligado evidentemente a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente” (P 431).

La *pastoral urbana* es uno de los grandes caballos de batalla de la acción pastoral de la Iglesia. Por doquier se escucha que está en crisis o en pañales. La ciudad es el lugar de refugio de quienes mantienen una pastoral tradicional, al margen de las reformas exigidas por el Concilio. Está permitiendo la coexistencia de pastorales paralelas, que desmienten en la práctica los planes pastorales. Hay falta de creatividad pastoral en los centros urbanos. La mayoría de los ensayos de renovación proceden de los sectores campesinos e indígenas. En el mejor de los casos se intenta transplantar a la ciudad las experiencias que han tenido éxito en el campo. Parece que se repiten aquí errores del pasado. El campo ha sido tradicionalmente lugar de refugio para el trabajo eclesial. Lo fue, en el pasado, para mantener posiciones conservadoras. Hoy llevaría el signo de la renovación. Pero no deja de tener gran ambigüedad una renovación que no toma en cuenta los lugares de mayor dinamismo y cambio social. La ciudad es el espacio donde mayor influencia ejerce la cultura moderna: por la presencia de la industria, el comercio y las finanzas; por la concentración educativa y por los medios de comunicación social. En la ciudad están los centros principales de decisión social y de poder político. La creatividad científica y técnica, de hecho, está vinculada a la cultura urbana. No se puede tolerar que la pastoral urbana sufra de un desgaste crónico, que desplazaría a la Iglesia de los centros de influencia.

La presencia evangelizadora de la Iglesia entre los sectores más característicos de la cultura moderna es realmente limitada. Tomamos como referencia el mundo obrero, el mundo profesional e intelectual y el mundo universitario.

En el caso de Europa se ha llegado a afirmar que la Iglesia perdió a la clase obrera. Hay quien opina, empero, que la clase obrera nació al margen de la Iglesia, por haberse refugiado esta en el sector rural. No es la misma la situación de América Latina, pues la Iglesia estuvo algunas veces presente desde sus inicios en la organización sindical de los trabajadores. Con todo, para concientizar a la clase trabajadora, se puso énfasis en sus derechos, pero no en las obligaciones correspondientes. Se ha ido perdiendo la mística del trabajo como autorrealización del hombre y como servicio a la sociedad. Hoy, que hay un desgaste de las organizaciones clasistas, la Iglesia tiene poca presencia en el mundo obrero, como para contribuir eficazmente a buscar alternativas válidas, si bien algunas personas hacen esfuerzos notables en este campo.

Todavía es más limitada la presencia evangelizadora de la Iglesia en el *mundo profesional e intelectual*. Hay la sensación de que la Iglesia no ha conseguido el objetivo, propuesto en Puebla, de evangelizar a los constructores de la nueva sociedad. Existen en América Latina varios movimientos eclesiales que tratan de llegar al mundo profesional e intelectual, pero tales movimientos alcanzan a un reducido número de miembros y grupos; de ahí que su presencia se haga apenas sentir en nuestros países. Por otro lado, la mayoría de los agentes de pastoral se sienten incompetentes para llegar al medio

intelectual-profesional o miran con recelo el trabajar ahí. Aquí tenemos un gran reto. El evangelizar la cultura adveniente implica alcanzar la ciencia y la técnica en su núcleo axiológico. Si no se logra, se habrá dado un gran fracaso de acercamiento al hombre moderno, que ha alcanzado su mayoría de edad. Nos hallamos, pues, ante uno de los retos y factores más específicos de la Nueva Evangelización, que no puede pasar por alto alcanzar a la cultura tecnológica actual.

¿Qué decir del *mundo universitario* y del mundo estudiantil en su conjunto? Ciertamente, la Iglesia tiene una gran presencia en dicho mundo a través de los planteles católicos. Pero no podemos menos de tener en cuenta dos aspectos: 1) el mensaje del Evangelio no ha calado a nivel de compromiso social, a pesar de haber salido de planteles católicos muchos de los dirigentes del país; 2) falta presencia evangelizadora en las universidades y planteles públicos. Sobre este segundo aspecto se dirá que el laicismo ha impedido la presencia de la Iglesia en la educación pública. Así es; pero el problema es que no se trata solo de una presencia en los programas oficiales. Hay que buscar otros medios de evangelización. Hay en verdad algún movimiento que llega al ámbito estudiantil, concretamente la JEC (Juventud Estudiantil Católica). Pero también aquí anotamos las mismas limitaciones de escaso número de militantes y de poca influencia ambiental y social.

Debemos anotar que esta falta de presencia e influencia se acusa asimismo entre los sectores más dinámicos de la Iglesia que promueven una pastoral liberadora desde y con los pobres. Hay agentes de pastoral que rehúyen el trabajar con los sectores más secularizados. Han priorizado de tal modo el acompañamiento de las comunidades eclesiales de base que consideran como escapismo el trabajar con otros sectores sociales.

Al hacer la opción por los pobres, la Iglesia latinoamericana impulsa una evangelización liberadora de cuño contracultural, pretendiendo evangelizar a los pobres en primer lugar y, desde ellos, llegar a los demás sectores sociales. Esta es una esperanza y una meta en que nos movemos, pero hay que reconocer que aún no se ha encontrado el camino para llegar a los sectores secularizados con una propuesta pastoral coherente.

### 3. EL MUNDO INTELECTUAL-PROFESIONAL Y SUS CONDICIONAMIENTOS

Como indicaba en la introducción de este trabajo, para tener una base de realismo tomo en cuenta mi experiencia de acompañamiento al MIIC, que agrupa a intelectuales y profesionales católicos. A esta altura de la reflexión voy a exponer la situación social del mundo intelectual-profesional con sus condicionamientos y contradicciones. Sin esta base de realidad no se puede

entender la propuesta evangelizadora del MHC ni cabría ofrecer perspectivas fundadas de Nueva Evangelización para este medio.

### **Función y contradicciones del profesional**

Nuestra sociedad está dividida en clases sociales. Dentro de ella predomina el modo de producción capitalista; pero coexisten otros modos de producción precapitalistas refuncionalizados al servicio del sistema imperante.

Los medios de producción material (tierras, fábricas, máquinas, etc.) al igual que los medios de producción espiritual (medios de comunicación social, escuelas, etc.) están controlados por la minoría propietaria, que constituye la clase capitalista. La clase trabajadora, que ofrece la mano de obra a los propietarios del capital, se ve privada de los medios de producción material e intelectual.

Las mayorías trabajadoras se ven obligadas a consumir pasivamente las ideas y decisiones producidas por individuos que están más cerca de la influencia de la minoría propietaria. Estos individuos son los intelectuales, profesionales y técnicos, que normalmente viven alejados de los ambientes y condiciones de vida de los obreros y los campesinos. En América Latina, a este grupo de personas se las denomina comúnmente profesionales, término que trata de abarcar en forma de aproximación a todas ellas.

El profesional recibe su capacitación en universidades y otros centros académicos que acreditan con un diploma el nivel de conocimientos y adiestramientos adquiridos. Se reconoce la capacitación profesional por medio del salario, que ha de ser claramente superior al del trabajador manual.

Los profesionales constituyen el sector donde se concentra y se monopoliza un conjunto de capacidades que pertenecen a todos los seres humanos: la capacidad de pensar y decidir la propia existencia. Y para que este sector desempeñe esta función, queda alejado de las condiciones de vida de los demás trabajadores, siendo beneficiario de múltiples privilegios.

La mayoría de los profesionales tienen tendencia a cumplir la función de legitimar el orden social imperante. No obstante, su situación es ambigua. Ello hace que a menudo surjan conflictos entre una parte del sector profesional y los propietarios del capital. Esto se ve más claramente en las épocas de crisis económica, en las que ciertos estratos del sector profesional sufren un proceso de proletarianización que los empuja a solidarizarse con obreros y campesinos en las luchas populares. Con todo, el sector profesional en su conjunto trata de distinguirse de los sectores populares tanto por su situación de privilegio como por su grado de formación, y con frecuencia toma aires de superioridad y de desprecio frente a ellos.

La tendencia normal de la mayoría de los profesionales dentro de nuestro sistema es pensar y actuar, aun sin saberlo y mejor que sea así, al servicio de la explotación del pueblo, incluso pretendiendo ayudarlo.

### **El profesional y su entorno social y cultural**

Los intelectuales y los profesionales han tenido un papel protagónico en la gestación de la cultura moderna. Con todo, no vale sobredimensionar dicho papel cual si no hubieran tenido parte los sectores populares. Los artesanos, primero, y los obreros industriales, después, concentrados en los núcleos urbanos, han contribuido eficazmente a crear dicha cultura. De todos modos, los profesionales son gestores de primer orden y a la vez resultado de la nueva cultura. Esto explica el impacto especial que tienen en sus vidas los cambios y transformaciones de todo género que trae la modernidad.

El análisis de clase no agota la identidad del profesional. Esta supone otros elementos que, estando vinculados a la perspectiva de clase y a los cambios operados en nuestro sistema, tienen densidad propia. Tócan el entorno social y cultural y llegan a las dimensiones más íntimas de la persona humana y de la familia.

El impacto producido por la modernización, la industrialización y la urbanización han causado transformaciones muy profundas en las condiciones de vida, que afectan no solo a los profesionales, pero ciertamente inciden en ellos de manera significativa.

La experiencia del tiempo ha cambiado notablemente. El tiempo era experimentado antes como algo propio, continuo, lento y conocido. Hoy el tiempo se siente como algo ajeno, que se impone o se arrebató. El tiempo se encuentra actualmente fragmentado, dividido en tiempos diferentes e inconexos: tiempo de trabajo, de estudio, de transporte o de familia. De un tiempo relativamente estable hemos pasado a un tiempo rápido, en que se deben tomar muchas y pequeñas decisiones. Este conjunto de manifestaciones se dan particularmente en el profesional, víctima del pluriempleo y de un consumismo que crea necesidades falsas por encima de la capacidad adquisitiva del salario ordinario.

La experiencia del espacio ha sufrido transformaciones semejantes. El espacio está sometido a constantes cambios de zona, continuas movilizaciones, cambios en la estructura urbana, etc. El espacio aparece también fragmentado: espacio de trabajo, de familia, de diversión, de militancia. Tales espacios con frecuencia se experimentan como contradictorios entre sí: por ej. el espacio de trabajo y el de militancia.

En la experiencia del tiempo y el espacio fragmentados se fragmenta asimismo la experiencia del yo. En unos sitios, la persona es tratada con gran formalidad, en otros con familiaridad, en otros es uno más, etc. Esto es especialmente relevante en el caso del profesional que tiene varias funciones y ocupa varios cargos y, sobre todo, cuando por su nivel de conciencia quiere poner su profesión al servicio de los sectores populares.

Este conjunto de manifestaciones lleva frecuentemente a la experiencia de soledad, por no conocer bien a los demás y por no sentirse conocido ni comprendido por los demás. Con la soledad se presenta una sensación de miedo o angustia.

El profesional ordinariamente crea su propia familia. Por tanto, la vida familiar forma parte de su identidad. La familia se experimenta simultáneamente como reto de vida comunitaria y de instancia educativa, que contribuye al cambio social, y como obstáculo para ser coherente con el compromiso social.

Por su nivel de formación, el profesional mira con aire de suficiencia y con desprecio la cultura popular, especialmente en lo que toca a la esfera religiosa. Toma una posición muy crítica y aun negativa frente a las manifestaciones de la religiosidad popular, que considera como fruto de la ignorancia, la superstición y el fanatismo. Sigue pesando fuertemente en él el eslogan extendido en ambientes secularizados de que "la religión es el opio del pueblo". De ahí el peligro de secularismo teórico o práctico, en la forma de indiferentismo religioso, que se da entre los profesionales e intelectuales. La práctica religiosa es muy limitada y deficiente, y la vinculación a la Iglesia es meramente formal, más por compromiso social que por convicción personal.

Los aspectos presentados ayudan a comprender la situación del profesional y también el impacto que la adveniente cultura ejerce sobre él y sobre las demás personas. Si bien se impulsa la personalización y aun la liberación humana, de hecho se da una distorsión de la persona. Hay signos claros y alarmantes de deshumanización. La persona está tan controlada, como consecuencia de la informatización, que tiene peligro de convertirse en robot. La esfera ética y la religiosa resultan particularmente afectadas y distorsionadas.

#### **4. PROPUESTA EVANGELIZADORA DEL MIIC**

Voy a exponer la experiencia evangelizadora del MIIC como expresión concreta de trabajo eclesial en medios intelectuales y profesionales (secularizados). Lejos de mí el pensar que no haya otras experiencias valiosas o que esta pueda considerarse modelo aplicable en cualquier situación. Esta presentación me sirve únicamente para sugerir pistas de trabajo pastoral en ambientes secularizados.

Parto de una selección de textos representativos, tomados de documentos del propio Movimiento. Recojo luego los elementos que considero más importantes para la Nueva Evangelización de los sectores secularizados. Anoto finalmente las dificultades que se hallan para la evangelización del ambiente profesional.

### Selección de textos representativos

Los textos van en orden cronológico. En cada caso aparece el documento de referencia, del que están sacadas las citas.

Encuentro de Río de Janeiro, Fichas Informativas del Secretariado Latinoamericano, Enero 81

*En América Latina hay una serie de intelectuales que están trabajando seriamente junto con el "pobre" en la lucha por una liberación integral, sin dualismos ni reduccionismos, dispuestos a cualquier sufrimiento, teniendo ante sus ojos el ejemplo, el mensaje y la realidad de Jesucristo con toda la profundidad de su misterio y la presencia de su Espíritu en este esfuerzo (p. 33).*

*Esta paciencia la necesitamos también para trabajar con los "sabios" y con los "poderosos"; lo fundamental es creer también en la posibilidad de su conversión; a partir de esta convicción será necesario descubrir cuál puede y debe ser el aporte de cada uno a la tarea común de la liberación y de la construcción del Reino... El MIIC tiene una responsabilidad muy específica en el campo de la pastoral de los medios intelectuales (p. 32).*

Informe de actividades del Secretariado Latinoamericano, 13 Septiembre 1981

*La situación de pobreza y marginación tan intensa en nuestros países de América Latina desafía profundamente a profesionales cristianos que, desde una opción por los pobres, expresada en diversas formas de compromiso, descubren nuevas dimensiones de su fe, nuevas formas de dar testimonio del amor del Padre, de ese amor que anuncia justicia y liberación (p. 6).*

*En este camino asumimos la práctica fundamental de Jesús en referencia a los pobres, haciendo una opción por ellos (p. 11).*

*En esta perspectiva de formar un espacio eclesial de convocación a los profesionales que intentan vivir su profesión como una vocación de servicio al pueblo, asumimos una función de servicio (p. 12).*

## Fichas informativas del Secretariado Latinoamericano, Mayo 83

*Hoy se redescubre la necesidad de comprender e incidir en la realidad profesional. Pero evidentemente no por ella misma, sino en vinculación con el pueblo. Se plantea claramente una propuesta de ser eficaces como profesionales al servicio de los pobres y desde ahí convocar a otros profesionales (p. 3).*

## Documento de Orientación de la Asamblea Mundial de Londres, Septiembre 1983

*Es claro que un compromiso lúcido por la justicia y la libertad en la perspectiva de los pobres se juega hoy también, de manera importante, en las áreas de la alta especialización científica y tecnológica (8.3.1).*

*Queremos ver en nuestro propio campo medio de comunicación que vincule el mundo de la cultura con el de la Iglesia y ambos con el mundo del pobre y de quienes sirven su causa (ib. 8.7).*

## Angel Salvatierra, "El MIIC en América Latina: identidad y perspectivas", Ecuador, Agosto 1984

*En cuanto movimiento eclesial de laicos, el objetivo último es la evangelización como anuncio del Reino de Dios, sobre todo en las realidades temporales, en orden a la liberación integral del hombre. Este objetivo general se especifica de la siguiente manera:*

- 1) *promover la transformación social en unión con los sectores populares para ir creando una sociedad justa y fraterna, que sea actualización y anticipo del Reino de Dios;*
- 2) *evangelizar el medio profesional, haciendo que la luz del Evangelio penetre en los ámbitos de la ciencia, la técnica y la cultura;*
- 3) *crear comunidad eclesial, aportando como profesionales a la construcción de una Iglesia viva, que sea fermento de liberación, a través del anuncio de la Palabra de Dios y del testimonio de sus miembros (p. 18-19).*

*Respecto al objetivo 2) vamos descubriendo aspectos a trabajar. Por un lado, vamos tomando conciencia de los condicionamientos de la ciencia, la técnica y la cultura. Están promovidas y manejadas por el sistema social imperante. Tiene, pues, condicionamientos intrínsecos que hacen de ellas un instrumento de poder en beneficio de las clases dominantes. Ahí hay dos tareas: denunciar dichos condicionamientos y a la vez rescatar sus virtualidades*

*para que se pongan al servicio de la transformación de la sociedad. Por otro lado, en contacto con los sectores populares, vamos descubriendo una sabiduría que debemos rescatar y devolver a ellos mismos. Conocedores de la ciencia y de la técnica, debemos hacer nuevas síntesis enriquecedoras que ayuden en el proceso de liberación (p. 18).*

*El testimonio cristiano lo entendemos como compromiso de acción. Tratamos de evangelizar no tanto con discursos y teorías cuanto con una práctica de servicio. Es muy frecuente querer llegar al medio profesional con discursos y diálogos intelectuales. No renunciamos a ello, pero ponemos el acento en una práctica diferente desde la opción por los pobres. Queremos cuestionar y evangelizar el medio profesional, ante todo, con un estilo diferente de vida y con nuestro compromiso de servicio a los sectores populares (p. 19).*

Buenaventura Pelegrí, "Intelectuales en el mundo de hoy", Febrero 1986

*Los objetivos que se proponía el MIIC en el momento de su nacimiento, quedaron señalados en el art. 3º de los Estatutos aprobados por la Asamblea fundacional de Roma: "El Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos se propone: buscar a la luz de los principios cristianos la solución de los problemas que plantea el mundo moderno y difundirla; ofrecer sus recursos intelectuales y morales al servicio de la comunidad internacional para el establecimiento y la conservación de una paz fundada sobre la justicia y el Amor de Cristo; profundizar, de acuerdo con las exigencias de la fe y de la moral católicas, los problemas, de una manera especial los humanos y sociales, propios a las distintas profesiones, artísticas, literarias y científicas; facilitar a los intelectuales católicos y a sus organizaciones los contactos, la cooperación y la ayuda mutuos" (p. 192).*

*A medida que avanza el tiempo se afirma más y más, en el seno del MIIC, la necesidad del compromiso: personal, como individuo, cuando se trata de un compromiso partidario; colectivo, cuando se trata de anunciar los valores irrenunciables del cristianismo o denunciar la injusticia y esto a pesar de las dificultades que pueda entrañar (p. 219-220).*

*El compromiso en favor del cambio de estructuras tiene que ir acompañado de la reflexión teórica capaz de producir síntesis iluminadoras de la problemática actual, hechas desde el ángulo de visión del creyente e intelectual cristiano (p. 239).*

IV Encuentro Latinoamericano, Fichas informativas del Secretariado Latinoamericano, Agosto 1988

*La opción personal por Jesucristo abarca todas las dimensiones de la persona y requiere de una verdadera convicción. Esta es nuestra experiencia como creyentes, que la vamos madurando dentro de nuestras comunidades del Movimiento. En muchos de nosotros, esta opción por seguir a Jesucristo ha implicado un cambio en el estilo de vida. Es por ello que reconocemos como un desafío fundamental la fidelidad constante al Señor en todos los ámbitos de la vida (p. 2).*

*La opción por Jesucristo nos ha conducido a asumir su propia opción por los pobres. Desde el lugar que ocupa cada uno de nosotros es posible contribuir a respetar y reforzar la dignidad del pobre y apoyar los esfuerzos de organización que desarrolla. Con todo, la opción por los pobres nos lleva a cuestionarnos sobre el lugar más adecuado para poder servirlos. Nos sentimos llamados a insertarnos en esta realidad para superarla juntos, sin perder cada uno su propia identidad (p. 2).*

*La práctica de la opción por los pobres supone una nueva experiencia de Dios, descubierto en ellos. Nuestra fe se alimenta y se fortalece al ayudar al pobre, en quien encontramos a Cristo vivo. Tenemos la experiencia de ser evangelizados por los pobres: por su dura realidad que clama al cielo y por el testimonio de su vida... Tenemos experiencia de haber llegado a una fe verdadera y hasta de haber recuperado la fe dormida gracias al contacto con los pobres (p. 2).*

*Quiénes integramos el MIIC participamos en una variada gama de actividades en que la profesión es vivida al servicio de los sectores populares. Se están dando nuevas formas de ejercicio profesional, que surgen de la articulación con los nuevos movimientos sociales, como son: educación popular, asesoría legal, promoción de la salud, grupos de mujeres, etc. Unos, a través de la enseñanza, desde el nivel pre-primario hasta el universitario, pasando por la educación informal; otros, en el ejercicio de la medicina, en la vida sindical, en la acción política de los partidos, en la promoción de los sectores populares campesinos y suburbanos, en la tarea de la catequesis, en la comunicación con las comunidades eclesiales de base, como economistas y contadores, como ingenieros, abogados, científicos, profesores universitarios, etc. (p. 7).*

*Necesitamos estar cerca del pobre para aprender de él, de su sabiduría y cultura organizativa, que le ha hecho posible subsistir en situaciones infrahumanas. La capacidad intelectual no es propiedad exclusiva de los diplomados. A la vez nos cuestionamos sobre el rol que tienen la mayoría de los intelectuales ante el pueblo, pues, generalmente, buscan el poder con su saber y con el mero paternalismo y, así, ocultan la realidad de la vida, usando un metalenguaje que nada dice a nuestro pueblo (p. 7).*

*Se propone debate intelectual, teórico, para ver la ligazón entre libertad, justicia y democracia. Trabajar la cuestión de la relación entre los medios y los fines. Revalorización de la profesión como aporte a una liberación en que el pueblo sea sujeto (p. 8).*

*El centro de nuestra identidad cristiana es la encarnación de Jesucristo. Esto entraña partir de la cultura de nuestro pueblo para responder a la crisis cultural y para crear una teología que le sirva adecuadamente (p. 8).*

*Nuestra tarea como laicos es la transformación del mundo. Antes que buscar, exclusivamente, tareas eclesiales, tenemos que vivir nuestra identidad cristiana en la sociedad, dando nuestro aporte específico como profesionales laicos en la construcción de la sociedad civil y en la identidad de la Iglesia como servidora del Reino de Dios en el mundo (p. 11).*

### **Los elementos más importantes**

Recojo de la experiencia evangelizadora del MIIC los elementos que juzgo más importantes para la Nueva Evangelización, tomando como referencia las características de la Nueva Evangelización del Aporte del Ecuador (o.c. pág. 121-127).

#### *Anuncio de Jesucristo*

Referencia central a Jesucristo, al misterio de su encarnación: optando personalmente por Jesucristo y asumiendo su práctica fundamental por los pobres, que lleva a la opción por ellos y a partir de la cultura del pueblo.

#### *Opción por los pobres*

Estar abiertos a ser evangelizados por los pobres, por su dura realidad y por su testimonio de vida, lo cual conduce a una nueva experiencia de Dios, descubriendo en ellos, y a estar cerca del pobre para aprender de él, de su sabiduría.

Incidir en la realidad profesional, convocando a los profesionales a ser eficaces al servicio de los pobres.

#### *Evangelización liberadora*

Promover como laicos la evangelización de las realidades temporales en orden a la liberación integral del hombre y a la transformación del mundo, de acuerdo al Evangelio.

Evangelizar por el testimonio: con un estilo diferente de vida, que parte del compromiso de servicio a los sectores populares.

*Evangelización de la cultura* crear en la posibilidad de conversión de los intelectuales y profesionales y tener paciencia para trabajar con ellos.

Llevar la luz del Evangelio a los ámbitos de la ciencia, la técnica y la cultura: denunciando sus condicionamientos en cuanto instrumentos de poder en beneficio de las clases dominantes y rescatando sus virtualidades en pro de una sociedad justa y fraterna.

Reconocer que un compromiso lúcido por la justicia y la libertad en la perspectiva de los pobres se juega hoy también en las áreas de la alta especialización científica y tecnológica.

Buscar nuevas formas de ejercicio profesional, que surgen de la articulación con los sectores populares y a su servicio.

Rescatar la sabiduría popular, para hacer nuevas síntesis enriquecedoras que ayuden en el proceso de liberación.

Promover el debate intelectual, teórico, para ver la ligazón entre libertad, justicia y democracia.

#### *Creación de comunidades cristianas*

Crear comunidad eclesial, aportando como profesionales a la construcción de una Iglesia viva, que sea fermento de liberación.

Crear un espacio eclesial de convocación a los profesionales.

#### *Participación de los laicos*

La tarea específica del laico es la construcción de la sociedad civil, promoviendo la evangelización de las realidades temporales en orden a la liberación integral, de acuerdo al Evangelio.

El laico contribuye, por su parte, a construir la Iglesia formando comunidades cristianas y participando en tareas eclesiales.

#### **Dificultades para evangelizar el medio profesional**

La presentación anterior podría sugerir que el medio profesional es muy permeable a la evangelización. Nada más alejado de la realidad. Por ello voy

a recoger las dificultades principales que ofrece la práctica pastoral en ambientes profesionales, tanto de parte de estos como de la misma institución eclesial.

- El sistema vigente está dinamizado por la búsqueda del dinero, del poder y del placer como valores absolutos, que arrastran a la mayoría de los profesionales. El deseo de bienestar económico y de status social conducen por el camino del arribismo a la mayoría de los profesionales, que buscan instalarse.
- Debido a la pretensión de objetividad pura de la ciencia y a su condición de intocable, los profesionales e intelectuales se inhiben de las repercusiones sociales y éticas de su aplicación. De ahí viene su resistencia especial al compromiso social que procede de la fe.
- El profesional toma aires de autosuficiencia ante al pueblo, despreciando su cultura y su religiosidad. En general tiene una actitud muy crítica y negativa frente a la religión y, más aún, frente a la Iglesia. Son síntomas de penetración del secularismo.
- El profesional está acostumbrado a tener protagonismo en todas las actividades que emprende y a asumir actitudes "heroicas", cuando trata de servir al pueblo. Esto explica su dificultad para asumir la opción por los pobres con todo lo que conlleva.
- Cuando el profesional desea asumir el compromiso cristiano, se encuentra con dificultades en el ámbito de la familia y de las amistades, que llevan a la incomprensión y la marginación por parte de padres, esposos e hijos, pues estos le exigen, ante todo, una "superación económica". Asimismo hay una gran dificultad para educar a los hijos en los valores asumidos por los militantes cristianos por el ambiente general que se respira.
- Por la experiencia del paternalismo, los pobres esperan que les den las cosas hechas, impidiendo un trabajo liberador.
- Por la dispersión del trabajo de los profesionales resulta difícil llegar al ámbito profesional con una propuesta pastoral eficiente. Por este mismo motivo es particularmente difícil convocar a profesionales a formar comunidades cristianas, que se reúnan con cierta periodicidad.
- Faltan agentes de pastoral que reconozcan la importancia y necesidad del trabajo entre los profesionales y que estén dispuestos a ello.
- Se acusa bastante inercia en las estructuras de la Iglesia para adaptarse a las exigencias actuales. Pongamos como ejemplo la participación de los laicos en la Iglesia. Hasta el Vaticano II, la Iglesia estuvo de espaldas al

mundo moderno. Actualmente la aplicación de sus principios encuentra serias dificultades y resistencias.

- Se suman, finalmente, otras dificultades de orden personal por parte de los profesionales, expresión del pecado: afán consumista, actitudes de inconstancia y apatía, de conformismo y adaptación al medio, de orgullo y autosuficiencia, etc.

## 5. EXIGENCIAS Y PERSPECTIVAS PASTORALES

Llegamos al final del trabajo. Con las premisas anteriores deseo esbozar las exigencias y las perspectivas pastorales que se ofrecen para un trabajo en línea de Nueva Evangelización en ambientes secularizados. Esto nos exige exponer en qué consiste o qué implica la Nueva Evangelización. Me apoyaré para ello en el "Aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia General".

### Características de la Nueva Evangelización

*La evangelización, en respuesta al Evangelio y a los desafíos históricos, se denomina actualmente Nueva Evangelización (NE). Implica la actualización de las raíces cristianas, el reconocimiento de las luces y sombras de la evangelización y la atención a los desafíos históricos. Supone también una vida eclesial en marcha, que reconoce el testimonio y el fruto de los mártires de estos últimos veinte años*<sup>8</sup>

Seguidamente se expresan las características de la NE en seis apartados: 1) anuncio de Jesucristo, 2) opción por los pobres, 3) evangelización liberadora, 4) evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio, 5) comunidades eclesiales de base y 6) participación de los laicos. Como lo anotamos antes, se observa claramente que los elementos más importantes de la propuesta evangelizadora del MIIC corresponden a estos seis anotados. Esto viene a significar que dicha propuesta evangelizadora camina en línea de NE. Más aún, tenemos que añadir que pertenece a esa *vida eclesial en marcha* que la fundamenta.

Considerando los ambientes secularizados, destaco algunos aspectos del Aporte del Ecuador<sup>9</sup> en cuanto a las características de la NE.

En referencia al anuncio de Jesucristo: evangelizar es, ante todo, anunciar

8. Aporte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la IV Conferencia General, pag. 121.

9. Idem, 121-127

a Jesucristo (su vida, muerte y resurrección); Jesús es el liberador integral del hombre en todas sus dimensiones; la referencia a Jesucristo supone vivir el sentido de Iglesia.

En referencia a la opción por los pobres: son pobres, según el Evangelio, todos aquellos que están despreciados o considerados como inferiores bajo cualquier aspecto; de este modo se sale al paso de una lectura ideologizada del pobre, que lo reduce a la perspectiva socio-económica propia del sistema capitalista. Es fundamental, además, considerar al pobre como sujeto activo de la evangelización y protagonista del cambio de la sociedad.

En cuanto a la evangelización de la cultura: la evangelización supone reconocer las semillas de Verbo presentes en toda cultura, pero no se detiene ahí, sino que ayuda a desarrollar y purificar sus valores por encima de sus posibilidades a la luz del misterio pascual.

En referencia a la evangelización liberadora: la liberación que Dios quiere no es meramente temporal, sino integral, que supone, en primer lugar, la liberación del pecado y de todas las esclavitudes que de él se derivan.

En cuanto a las comunidades eclesiales de base: la propuesta de la comunidad cristiana se ofrece, en primer lugar, a los pobres, pero está abierta a cuantos quieren de verdad seguir a Jesús. Para la NE es de singular importancia llegar a las élites, que por sus conocimientos y adiestramientos están capacitadas para promover el desarrollo y alcanzar los cambios sociales requeridos.

En cuanto a la participación de los laicos: el papel propio del laico es la transformación del mundo a través de su trabajo, profesión, testimonio y palabra; la Iglesia acepta también su participación en la construcción de la comunidad eclesial, a través de los ministerios laicales, pero sin dejar su papel específico.

### **Dios se revela en la debilidad humana**

Después de esta breve presentación de las características de la Nueva Evangelización quisiera hacerme eco de una reflexión crítica de Marcello Azevedo sobre la evangelización de la cultura moderna (doc.c. pág. 77-78).

Azevedo sostiene que la presencia evangelizadora y liberadora junto a los pobres y con ellos no ha logrado inspirar y animar una evangelización de la cultura moderna que alcance a los cristianos que no son pobres (medio universitario, político y profesional) y, en general, a los medios más secularizados e indiferentes. Piensa que no hay otro camino para evangelizar la cultura moderno-contemporánea que la inculturación del Evangelio a partir de una

lectura crítica y un discernimiento serio y liberador de sus presupuestos.

*Pretender que solamente se puede evangelizar esa cultura a través de la alternativa contracultural es hacer de ella una lectura reductora, que no se puede sustentar a largo plazo. El desafío es inmenso, sin duda. Amenaza incluso con poner en peligro nuestro compromiso evangelizador junto a los pobres ante el primer signo de movilidad social*<sup>10</sup>.

Esta reflexión de Azevedo toca dos aspectos centrales de la Nueva Evangelización: la opción por los pobres y la inculturación del Evangelio. ¿Se puede sostener que la evangelización desde la óptica del pobre es necesariamente contracultural? ¿En qué sentido y en qué situaciones o condiciones? Esto me lleva a plantear una distinción entre lo que es *contracultural* y *transcultural*.

La universalidad del Evangelio supone que sus aspectos característicos y fundamentales son transculturales: e.d. aunque el Evangelio nos llega necesariamente inculturado, sus elementos básicos trascienden todas las culturas y están llamados a fecundarlas.

Los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés trascienden las culturas. A la luz de tales misterios y teniendo en cuenta el objetivo global del Reino de Dios (vivir la comunión plena con el Padre y con todos los hombres) en un mundo de pecado, donde los pobres son las principales víctimas y a la vez los preferidos de Dios, son características transculturales de la evangelización: la referencia primera y central a Jesucristo (con lo que representa de gracia e iniciativa de Dios), el escándalo de la cruz, la opción por los pobres en seguimiento de Jesús, la creación de la comunidad eclesial como presencia visible del Señor, la dignidad y la defensa de toda persona humana, la exigencia de la conversión, la práctica del amor fraterno, el compromiso por la liberación integral, la apertura a todas las personas, pueblos y culturas... Podríamos extender las características transculturales, pero las expuestas me parecen suficientemente básicas y centrales para fundamentar esta reflexión.

Creo que hay dos aspectos transculturales que aparecen especialmente conflictivos para el mundo moderno: el escándalo de la cruz y la opción por los pobres. Ambos elementos nos muestran que *Dios se revela en la debilidad humana*. Para el hombre adulto del mundo de hoy (o el superhombre de Nietzsche) resulta especialmente ridículo el aceptar tal principio evangelizador. Pablo tuvo también esta misma experiencia al anunciar el Evangelio.

*Sépanlo: no me envió Cristo para bautizar, sino para proclamar el Evangelio. ¡Y nada de discursos bonitos! El lenguaje de la cruz no deja de ser locura para los que se pierden. En cambio, para los que somos*

---

10. Idem, 78 (traducción personal).

*salvados, es poder de Dios, como dice la Escritura: Haré fallar la sabiduría de los sabios y echaré abajo las razones de los entendidos. Sabios, filósofos, teóricos: ¡cómo quedan! ¿Y la sabiduría de este mundo? Dios la dejó como loca. En un primer tiempo habló Dios el lenguaje de la sabiduría, y el mundo no reconoció a Dios con su sabiduría. A Dios, entonces, le pareció bien salvar a los creyentes mediante la locura que predicamos. Los judíos piden milagros y los griegos buscan un saber superior. Mientras tanto, nosotros proclamamos un Mesías crucificado. Para los judíos, ¡qué escándalo más grande! Y para los griegos, ¡qué locura! El, sin embargo, es Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios para aquellos que Dios ha llamado, sea de entre los judíos o de entre los griegos. En efecto, la 'locura' de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres; y la 'debilidad' de Dios es mucho más fuerte que la fuerza de los hombres. Hermanos, fíjense a quiénes llamó Dios. Son pocos los de ustedes que pasan por cultos, y son pocas las personas pudientes o que vienen de familias famosas. Pero Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio, con el fin de avergonzar a los sabios; y ha escogido lo que el mundo tiene por débil, para avergonzar a los fuertes. Dios ha elegido a la gente común y despreciada; ha elegido lo que no es nada para rebajar a lo que es. Y así ningún mortal ya podrá alabarse a sí mismo delante de Dios (1 Co 1,17-29).*

Esta cita pone en vinculación estrecha el escándalo de la cruz con la preferencia por los pobres y los débiles. Con todo, queda pendiente el problema de la inculturación del Evangelio al interior de la cultura moderna. ¿En qué relación está con el anuncio del Evangelio desde y con los pobres? Hay tener en cuenta que los valores de la cultura moderna son también conquista de los sectores populares y pertenecen a sus anhelos de liberación. Se debe reconocer asimismo que el mundo de los pobres, junto a valores innegables, conlleva serias limitaciones, que son obstáculo a la evangelización: por ej. tendencia a la superstición, al fatalismo y a la magia, falta de sentido crítico para ver la realidad... Por ello hay que evangelizar la cultura moderna desde sus propios valores, manteniendo a la vez relación con el mundo de los pobres, mas sin pretender transplantar las limitaciones culturales de que estos adolecen. Los valores auténticos de la cultura moderna son también valores para los sectores populares.

Presumo que no hay incompatibilidad entre la evangelización liberadora desde y con los pobres y la evangelización de los sectores secularizados. Entre estos hay mucha gente inquieta socialmente, que está comprometida en la lucha contra la pobreza y en la búsqueda de una sociedad justa y fraterna: personas que pueden llegar a asumir de buen grado la opción por los pobres y aun con mucha radicalidad.

Hay incompatibilidad, sin duda, en promover una evangelización del

hombre moderno haciendo caso omiso de los valores de la adveniente cultura. Hoy día parece abrirse camino una tendencia neoconservadora que propugna una lucha frontal contra la cultura moderna por vincularla al secularismo y a la increencia (actitud de *enemigo*). El rechazo de dicha cultura se une a la absolutización de un modelo de cristiandad que estuvo vigente en otros tiempos y que parecía superado con el Concilio Vaticano II. Quienes se colocan en esta tendencia se oponen también a la inculturación del Evangelio en las culturas autóctonas. Quienes, por el contrario, intentan una pastoral liberadora desde la opción preferencial por los pobres deben mostrarse abiertos a la adveniente cultura, cuyos valores más significativos son fruto de muchos siglos de esfuerzo de la humanidad.

Hay formas de evangelización desde la opción por los pobres de signo contracultural. Una sería lo que se puede denominar "populismo basista", que afirma machaconamente que "todo sale de las bases". Los agentes de pastoral apenas tienen nada propio que ofrecer; su tarea primera es simplemente escuchar a las bases. Desconfía "a priori" del aporte de los profesionales, siendo así que para el plano estructural son quienes mejor conocen y manejan sus mecanismos. Se da en esta tendencia una cierta contradicción entre la exigencia, reconocida y repetida hasta la saciedad, del cambio de estructuras y la pretensión de hacerlo al margen de los profesionales e intelectuales.

Otra forma contracultural es exigir la inserción en los sectores populares y hasta la asimilación de vida con ellos para vivir coherentemente la opción por los pobres. La clave para ser buen cristiano es el seguimiento de Jesús y no la imitación voluntarista de la forma de vida de los pobres. Estos reclaman a quienes optan por ellos, servicio a sus necesidades y solidaridad con sus justos reclamos; mas son muy realistas y comprensivos con las exigencias personales de vida de quienes los sirven.

Las deficiencias en la evangelización de los sectores secularizados a que alude Azevedo, pienso que se refieren básicamente al hecho de pasar por alto en la evangelización los presupuestos de la adveniente cultura, que únicamente podrán atenderlos personas educadas en ellos y que han hecho propios sus valores; pero no supone el hacer para los ambientes secularizados un feudo aparte de la corriente eclesial que opta por los pobres.

### **Exigencias y perspectivas pastorales en ambientes secularizados**

Las exigencias están ya contempladas en las características de la Nueva Evangelización. Aparezcan, por su lado, asumidas en la propuesta evangelizadora del MIIC. Por tanto, no hace falta repetir las. Para situar el alcance de las exigencias para una Nueva Evangelización, me parece sugerente una cita de Buenaventura Pelegrí.

*Aunque creemos que sigue siendo válida la idea de que los apóstoles de los*

*'intelectuales' tendrán que ser los 'intelectuales', tendremos que tener en cuenta que aun para su evangelización son necesarios los pobres... No se trata, de ningún modo, pues, de 'rebajar' las exigencias del mensaje. La salvación conquistada por Jesucristo tiene sus exigencias y para acogerla hace falta aceptarlas. La gran exigencia es, precisamente, esta locura de la cruz de que habla San Pablo. Siempre ha sido y siempre será difícil aceptar el mensaje de Jesús. Para los pobres resulta más fácil porque están más cerca de él. Para los ricos, todo tipo de ricos, se hace muy difícil, incluso imposible -al decir de Jesús (cf. Mt 19,16-26)-, aunque para la gracia de Dios 'todo es posible' como también dice El... El mensaje de Jesús es también para los intelectuales; también para ellos es la salvación, la liberación de todo tipo de esclavitud, empezando por la del propio 'egoísmo'. Pero a condición de que acepten el mensaje tal como es*<sup>11</sup>.

Seguidamente haré algunas puntualizaciones que estimo oportunas para una pastoral en ambientes secularizados.

En el anuncio de Jesucristo se deben considerar varios aspectos: es preciso explicitar la identidad cristiana. Es saludable reconocer lo que se ha dado en llamar "cristianismo anónimo"; pero como propuesta evangelizadora hay que explicitar la referencia a Jesucristo, Dios y Hombre. Otros aspectos básicos que se han de tener presentes, son la dimensión de Hombre perfecto y la de liberador integral de todo el hombre y de todos los hombres; y ello como manifestación de su condición divina, sin la cual Jesús no podría llenar las aspiraciones humanas.

Si no se tienen en cuenta los aspectos anotados, se pueden dar graves reduccionismos en cuanto al sentido auténtico de la liberación, en cuanto a la opción por los pobres o la relación entre fe y vida, o se podría estar haciendo el juego a la privatización de la esfera religiosa, que promueve la adveniente cultura, y hasta comprometer la dimensión de transcendencia que implica la salvación en Cristo. El Papa Juan Pablo II hace observaciones atinadas sobre este particular en su reciente encíclica "Redemptoris missio" (Cfr. capítulos I y II y, de forma particular, en los núm 17, 18 y 19).

En cuanto a la opción preferencial por los pobres hay que recalcar que se ubica en el marco de la universalidad del Evangelio; en modo alguno es excluyente; pero sí es exigente. Es el mismo Jesús quien convoca a todos a vivir como hijos de Dios desde la preferencia por los pobres, los despreciados y marginados. Conviene recordar aquí lo que hemos anotado poco antes: "la clave para ser buen cristiano es el seguimiento de Jesús y no la imitación voluntarista de la forma de vida de los pobres". Puede haber carismas

---

11. B. PELEGRI, *Intelectuales cristianos en el mundo de hoy*, 176.

personales o institucionales que radicalizan la inserción entre los pobres. No es esta, sin embargo, la única forma de seguimiento de Jesús. Se requiere, empero, a todos la preferencia real por los pobres y la solidaridad con ellos.

La Nueva Evangelización exige tener en cuenta los desafíos históricos, que vienen a ser los *signos de los tiempos*. En la adveniente cultura encontramos grandes valores humanistas, que deben ser tomados especialmente en cuenta: reconocimiento de la dignidad humana como conciencia personal y crítica ante el mundo y la sociedad, conciencia de la igualdad humana, capacidad creativa del hombre por la ciencia y la técnica, exigencia del diálogo y de la participación democrática, que pide el control social y la transparencia en el ejercicio del poder, sentido de la libertad, responsabilidad ante la historia y secularización de la vida como aceptación del valor y autonomía de las realidades temporales.

El aceptar estas exigencias implica para la Iglesia la *exigencia de "reconversión"*: junto a la conversión personal, la cultura moderna exige la "reconversión" ("Ecclesia semper reformanda") de las instituciones religiosas y de su forma de presencia en el mundo, buscando transparencia de las mediaciones y reconociendo los valores que ha puesto de relieve la época moderna, a veces, al margen de los creyentes, pero en extraña convergencia con el espíritu cristiano. Esto urge a que la Iglesia sea en realidad hogar de libertad para todos sus miembros y agente de liberación en el mundo, desde la solidaridad con los pobres y ejerciendo la autoridad como servicio<sup>12</sup>.

El anuncio de la Iglesia como presencia visible del Resucitado conlleva la exigencia de reconocer los "signos de los tiempos" y de asumirlos en su labor pastoral y en sus estructuras. Si la Iglesia se mantiene aferrada a moldes sociales y culturales pretéritos, dejará de ser signo creíble para el hombre de hoy. Por otra parte, dicho anuncio ha de convocar a formar parte de la Iglesia como conjunto del Pueblo de Dios. No vale consentir que los sectores secularizados hagan un gueto aparte del resto de los creyentes. Se les debe motivar a que celebren su fe con los demás miembros de la Iglesia e incluso a que reconozcan la validez de la religiosidad popular, como una forma de sabiduría popular, de que adolecen los diplomados.

Hay que renovar profundamente la pastoral urbana y emprender un trabajo específico en los ambientes secularizados. Este trabajo eclesial requiere de la presencia de evangelizadores en el mundo obrero, en las organizaciones populares y sociales, en el ámbito de la política, la comunicación social, la universidad, la investigación científica y, en general, en todas las instancias de la vida familiar y social, del trabajo, la ciencia, la técnica y la cultura. ¿Cómo será esto posible? Fundamentalmente se requiere promover militantes cristianos

---

12. Cf. J.M. VELASCO, en *Selecciones de Teología*, n° 117, pág. 42-43.

que pertenezcan a estos ambientes. Para ello es indispensable crear movimientos apostólicos y acompañar su acción pastoral. Sin duda, el medio privilegiado es la conformación de comunidades cristianas, que den testimonio de seguimiento auténtico de Jesús.

El hombre moderno es particularmente sensible a su responsabilidad ante la historia, esto es, a su compromiso en el ámbito de las realidades temporales. Este es un campo fecundo para llegar a él. Se ofrecen tareas especialmente urgentes: la defensa de los derechos humanos y de la ecología; la producción de los bienes materiales necesarios para la subsistencia de todas las personas; la participación en organizaciones populares y sociales que promuevan un mundo justo y fraterno, alentando nuevas formas de organización ante la crisis de las organizaciones tradicionales; la creación de un nuevo orden económico internacional, que responda a las expectativas populares; el apoyo a formas de encuentro entre pueblos y culturas diferentes, respetando idenidades; la reducción y hasta la eliminación de armamentos.

La tarea profética, con todos los riesgos que supone, ha de ocupar un puesto de primer orden: como tarea de anuncio de la presencia del Reino de Dios en los esfuerzos humanos por generar vida y en los valores que entraña la cultura moderna y como tarea de denuncia del pecado y de sus consecuencias para la humanidad. Todo ello a la luz del misterio pascual, que supone muerte y vida, trayendo superación de todo lo humano por encima de sus posibilidades.

La Iglesia debe reconocer el aporte que los expertos en ciencias humanas pueden ofrecer para la tarea evangelizadora. Como conjunto y, particularmente, en sus pastores y en sus documentos oficiales, necesita tener un conocimiento crítico de la realidad, para el que será precisa la contribución, entre otros, de los intelectuales. Además, debe reconocer e impulsar la participación de los seglares en la elaboración de la teología de las realidades temporales e históricas. Estos son, entre otros, algunos lugares donde la colaboración de los laicos es requerida. De este modo, la Iglesia va haciendo propios los valores positivos de la adveniente cultura.

Un aspecto de singular importancia a tener presente es que el *testimonio* es la carta magna de la evangelización: testimonio personal de los militantes y colectivo de toda la Iglesia. Para la evangelización del hombre de hoy es imprescindible el testimonio personal de los creyentes y la reforma permanente de las estructuras de la Iglesia, máxime atendiendo a los valores más lúcidos de la adveniente cultura.

Concluimos la reflexión reconociendo que la modernidad es, sin duda, una tentación, pero también es un reto (signo de los tiempos) hacia una práctica pastoral y hacia una espiritualidad más concorde con el cristianismo, capaz de

transparentar la venida del Reino de Dios. El seguimiento de Cristo, fuente de toda auténtica espiritualidad, es la clave definitiva de la Nueva Evangelización: seguimiento que une el amor a todos los hombres con la preferencia por los pobres y marginados.

## ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL CONCILIO VATICANO II Hacia Santo Domingo

Alvaro Cadavid, Pbro.\*

### 1. ACTUALIDAD Y VIGENCIA. ALGUNOS PRESUPUESTOS

Se ha afirmado, tanto dentro como fuera de la Iglesia, que el Concilio Vaticano II es, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. Es tal la magnitud de su significación que se reconoce, sin más, la existencia de una Iglesia "pre-conciliar" y otra "post-conciliar" con características bien diversas una de otra. De cara a la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano nos hacemos hoy una pregunta: ¿Tiene el Vaticano II alguna actualidad y vigencia? Para responder este interrogante, me parece importante aclarar antes dos cuestiones que nos ayudarán a establecer los presupuestos que guiarán nuestra reflexión.

**La pregunta por la actualidad y vigencia del Concilio no es nueva.**

K. Rahner, en una conferencia realizada en 1979, se ponía la cuestión<sup>1</sup>. Pero ahora no estamos interesados por la pregunta a nivel de la Iglesia universal. A este nivel y aún con aplicaciones a la Iglesia latinoamericana, ya se han hecho importantes balances, elaborados por prestigiosos teólogos y

---

\*. Vicerrector del Instituto Teológico Pastoral -ITEPAL- y Director de la revista *Medellín*. Colombiano.

1. Cfr. K. RAHNER "El significado permanente del Vaticano II" en *Il Regno* 3 (1980) 73-77. Preocupación similar aparece en Y. CONGAR, "La recepción como realidad eclesiológica", en *Concilium* 77 (1972) 57-86. A. ACERBI, "La recepción del Vaticano II en un contexto" en *Concilium* 166 (1981) 435-446.
2. Cfr. C. FLORISTAN y J.J. TAMAYO. "El Vaticano II 20 años después", Madrid, 1985. C. FLORISTAN, "Vaticano II, un 'concilio pastoral'", Salamanca, 1990. R. LATOURELLE (ed.) Vaticano II. Balance y perspectivas, Salamanca, 1989. También, el Sínodo del año 1985 fue convocado por el Papa Juan Pablo II precisamente con ocasión de los 20 años del Concilio.

pastoralistas<sup>2</sup>. Más bien nos interesa en este momento hacer una precisión: ¿Qué entendemos por "Concilio Vaticano II"? Cuando hablamos de Vaticano II no estamos hablando únicamente de la asamblea conciliar, ni de los textos escritos, fruto de esa asamblea. Al hablar de Vaticano II nos queremos referir más bien a un acontecimiento. Un acontecimiento que no es fruto del azar, sino el resultado de una Iglesia que supo prestar oído al Espíritu Santo en un momento decisivo, a nivel religioso y cultural, de la sociedad europea y del mundo. El Vaticano II siguió un arduo y largo camino en su preparación, convocación y realización, y como acontecimiento y texto escrito, se está haciendo, desde hace ya 25 años, tanto en la Iglesia universal como en las iglesias particulares, un esfuerzo por acogerlo y hacerlo realidad.

Más allá del texto escrito, creemos también que Vaticano II es ante todo un espíritu: el espíritu con el que se escucharon los problemas del hombre y del mundo a los cuales la Iglesia había sido sorda por tres siglos; el espíritu con el que se enfrentó la crisis que le planteaba la modernidad; el espíritu con el que supo asumir "lo mejor" de la reforma protestante que Trento había desconocido; el espíritu con el que supo colocar al hombre y sus problemas como centro de su quehacer pastoral; el espíritu con el que supo captar los signos de los tiempos que la invitaban a renovarse desde dentro para dar una respuesta actual a las necesidades y preocupaciones del hombre de ese momento; el espíritu con el que supo oír a los pastores llegados de latitudes distantes y muy diversas de Europa, ámbito en el que siempre se había movido la Iglesia; el espíritu con el que se abrió a la Palabra de Dios y con el que quería oír a los bautizados y devolverles su protagonismo ministerial; el espíritu ecuménico con el que quería acercarse a los creyentes de otras religiones, en fin, el espíritu renovador que supo impregnar a sus textos, poniendo así fin a la cristiandad y a todo intento de restaurarla.

En este sentido, el Vaticano II considerado como un acontecimiento y un espíritu se va comprendiendo mejor, en sus alcances, a través del tiempo. Pienso que es a través de lo que el mismo Concilio ha posibilitado en estos 25 años como se le puede comprender más hondamente. Quién puede negar que el Concilio se lee más claramente, en sus verdaderos y reales alcances, cuando se mira a la luz de cada nuevo documento producido por el magisterio pontificio. Quién puede negar que el espíritu del Concilio y sus textos son hoy mejor comprendidos en su significación cuando se leen a la luz de Medellín y Puebla, acontecimientos que sin el Concilio muy posiblemente no hubieran sido. Cómo no entender mejor el Vaticano II a la luz de tantos y tantos acontecimientos y realidades eclesiales vividas en estos últimos años, producidas gracias al mismo espíritu del Concilio.

Quizás el Vaticano II nunca imaginó toda la novedad vivida durante todo este tiempo de postconcilio. Quizás nunca vislumbró las, en otro tiempo, impensadas respuestas pastorales que la Iglesia ha tenido que dar a problemas

tan nuevos y complejos como los que han surgido en los últimos tiempos; respuestas que ha dado precisamente gracias al espíritu abierto por el Concilio. Es pues el espíritu del Vaticano II el que ha estado presente en estos 25 últimos años de Iglesia y por eso, con razón, se ha afirmado que el Vaticano II es más el punto de partida de la reforma de la Iglesia en diálogo con el mundo, que el punto de llegada.

### **La pregunta por la actualidad y vigencia del Concilio nos la hacemos desde el contexto eclesial de América Latina.**

No es lo mismo hacer la pregunta desde la Iglesia universal que hacerla desde una Iglesia particular. Fue el mismo Vaticano II quien reconoció que el ámbito cultural no es único para todo el mundo y que la Iglesia se hace realidad sólo en ámbitos culturales concretos con todo lo que estos tengan de contingente y transitorio. Con esto el Concilio manifestó ser consciente que el universalismo sólo es posible en la particularización y concretización de la Iglesia en cada cultura (Cfr. SC 41; AG 22). En este sentido la pregunta por la vigencia y actualidad no se reduce a descubrir qué aspectos de lo dicho por el Concilio pueden seguir teniendo validez, sino más bien, si la orientación de fondo del Concilio es una realidad en cada Iglesia particular, y en nuestro caso, en la Iglesia de América Latina<sup>3</sup>.

A pesar de que el interlocutor directo del Concilio no fue el hombre pobre y oprimido de América Latina, como tantas veces se ha recalcado, sino más bien el hombre ilustrado de Europa, hay que reconocer que han sido las iglesias del tercer mundo las que han puesto en práctica, con más decisión y coherencia, el espíritu renovador del Concilio y más aún, lo han enriquecido, como se puede verificar en la forma como Medellín primero y luego Puebla lo aplican y traducen en sintonía con los problemas propios de América Latina. De esta manera nuestros obispos, hicieron realidad el espíritu del Concilio de querer encarnarse y crear condiciones de posibilidad de la implantación del cristianismo en todas aquellas realidades humanas que parecían ser extrañas a la fe.

Con estas dos premisas, la consideración del Concilio como un acontecimiento y un espíritu, y la comprensión de Medellín y Puebla como respuestas audaces y nuevas dadas desde el espíritu del Concilio al hombre latinoamericano de ayer, manteniendo así nuestra Iglesia la orientación de fondo del Concilio, volvamos ahora al interrogante inicial.

---

3 Esta misma era la perspectiva adoptada por Rahner en su conferencia de 1979, a casi 15 años del Concilio: "Se podría recordar ya hoy una que otra tarea que el Concilio haya proclamado y preguntarse hasta qué punto se han realizado... pero lo más importante es mirar la orientación de fondo del Concilio pues es claro que con el Concilio se ha dado efectivamente un mandato todavía no cumplido, mandato para la salvación o la condenación, pero que en cualquier caso constituye el inmenso significado del Concilio" Cfr. K. RAHNER, "El significado permanente del Vat. II", p.73.

La pregunta que nos hacemos tiene una perspectiva muy precisa: De cara a la IV Conferencia, es decir, de cara a los problemas que en el hoy de América Latina preocupan a nuestros pastores, ¿podrá el espíritu del Concilio iluminar, ahora de nuevo, a la Iglesia latinoamericana para que pueda entablar un diálogo actual y eficaz con el hombre latinoamericano como respuesta a las angustias, preocupaciones e ilusiones que tiene hoy este hombre? ¿Podrá el espíritu renovador del Vaticano II, en su diálogo con el mundo, aportar a nuestros pastores la audacia para enfrentar la nueva evangelización, la promoción humana y la posibilidad de una cultura cristiana con la sensibilidad y agudeza que requieren estos temas, de tal manera que no sean precisamente sólo temas, sino respuesta a las complejas realidades que vive el hombre de América Latina? Aquí me parece que está la clave de nuestra pregunta por la actualidad y vigencia del Concilio<sup>4</sup>.

## 2.HACIA SANTO DOMINGO: NUEVA EVANGELIZACION, PROMOCION HUMANA, CULTURA CRISTIANA

Vamos ahora a hacer una breve consideración en torno a cada uno de los temas propuestos para la Conferencia de Santo Domingo, para ver cómo el espíritu del Vaticano II es la fuente que los inspira y posibilita, a la vez que, constataremos, a través de esta temática, cómo la orientación de fondo del Concilio puede seguir presente en nuestra Iglesia latinoamericana. El hecho de que aquí desglosemos cada uno de los temas, no significa que los separemos. Creemos más bien que están estrechamente ligados y autoimplicados y que su enumeración no es la simple yuxtaposición de los elementos que el Papa considera importantes para tratar en Santo Domingo, sino que es la determinación concreta de lo que debe ser la nueva evangelización en América Latina: Hacer que desde el Evangelio se promueva la dignidad humana en un continente donde las marcadas injusticias sociales la han lesionado gravemente, a la vez que se quiere que los valores evangélicos se comuniquen desde el interior mismo de nuestras culturas para transformarlas.

### Nueva evangelización

Desde que el Papa Juan Pablo II el 9 de marzo de 1983 en Haití lanzó el proyecto y la proclama de una "nueva evangelización" es mucho lo que se ha escrito sobre el tema, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como en

4 La perspectiva aquí adoptada no es la única para abordar la cuestión de la actualidad y vigencia del Concilio de cara a la IV Conferencia. Bien valdría la pena mirar la actualidad y vigencia que en la Iglesia latinoamericana pueden seguir teniendo los grandes temas del Concilio, v.gr. la lectura histórica de la Revelación, el papel de la cristología histórica, las consecuencias del giro antropológico, el reconocimiento de la Iglesia como misterio, comunión, sacramento y pueblo de Dios, la valoración del sacerdocio común, la renovación ministerial, el ímpetu misionero y ecuménico de la Iglesia, etc. Sería éste un trabajo de investigación y profundización que aportaría mucho a la Iglesia latinoamericana, con miras a Santo Domingo.

América Latina. Varias preguntas han guiado las reflexiones: ¿Por qué una nueva evangelización? ¿Se trata de algo meramente coyuntural, el segundo milenio del cristianismo y el V centenario de la primera evangelización, o existe una base teológica para ello? ¿Qué significa el adjetivo "nueva"? ¿Es nueva porque ya terminó la anterior? ¿Se trata de rectificarla? ¿Qué alcances tiene un proyecto de tal magnitud? ¿Qué implicaciones concretas tiene para América Latina?

Podemos afirmar, sin peligro a equívocos, que detrás del proyecto de *aggiornamento* del Vaticano II se encontraba el esfuerzo de encaminar la Iglesia hacia una nueva evangelización que hiciera frente a los desafíos que desde hacía siglos estaban lanzando la modernidad europea y la reforma protestante. El proyecto de una Iglesia que se quería renovar a sí misma y adecuar su misión y su tarea al mundo de hoy, no significaba otra cosa que el proyecto de una Iglesia que, sin decirlo expresamente, quería tener nuevos métodos, nuevo ardor y nuevas expresiones en su misión evangelizadora. Métodos, ardor y expresiones que necesariamente resultaban de la sincera revisión de sí misma en confrontación, sobre todo, con los desafíos de la cultura de la modernidad.

Tres siglos llevaba ya el proceso comenzado por la modernidad -proceso que se desarrollaba al margen de la Iglesia- cuando aparece el Vaticano II derrribando los muros de incomunicación con ese mundo. Asume el Concilio lo "bueno" de la cultura liberal: la libertad de conciencia, los derechos del hombre, la participación y la democracia; reconoce la autonomía del orden temporal a la vez que rompe toda alianza entre el trono y el altar, recuperando así la autonomía de la Iglesia para poder reubicarse ante el mundo desde aquello que le es propio: Jesucristo. A la vez que ayudaba a los cristianos a ubicarse como luz del mundo y sal de la tierra.

El diálogo con el mundo, así establecido, no es otra cosa que el diálogo entre fe y cultura. Podríamos decir que esta relación es el hilo conductor del Vaticano II, aunque el tema sólo aparezca tratado explícitamente en un apartado de la *Gaudium et Spes*. No fué este un tema del Concilio, sino el tema central que fue aglutinando todas sus reflexiones -lo que no quita que al interior de los documentos haya otros temas-. Se puede decir que para el Vaticano II estas relaciones son el núcleo y la esencia misma de la Iglesia y su misión, a tal punto que cualquier reflexión teológica que quiera comprender a profundidad la naturaleza de la Iglesia y del mensaje cristiano, debe tener como tema central la relación fe -cultura. Es este, me parece, el fundamento último del proyecto y programa de la nueva evangelización.

El hecho de que la fe entre en diálogo abierto con el mundo, con la cultura y con las culturas, supone como consecuencia lógica la renovación de la Iglesia y el programa de una nueva evangelización. Tanto es así que a partir del

Vaticano II podemos hablar de una nueva eclesiología, de una nueva comprensión de la revelación, de una nueva comprensión del hombre, de una nueva manera de celebrar la fe, de una nueva manera de concebir el ministerio de los bautizados, el sacramento del orden y la vida religiosa, de una nueva manera de realizar la actividad misionera y relacionarse con las otras iglesias y religiones, de una nueva manera de educar en la fe, sobre todo a los jóvenes, de un nuevo uso y actitud frente a los medios de comunicación social. Por supuesto, el Concilio no es la panacea, pero sí una puerta que se abrió y que todos estamos llamados a atravesar si queremos captar su novedad.

Me parece, por lo tanto, que cuando Juan Pablo II lanzaba la proclama de la "nueva evangelización" no estaba haciendo otra cosa que explicitar y hacer fructificar, en un momento coyuntural para la Iglesia universal y latinoamericana, lo que ya aparecía implícito en el Vaticano II y que *Evangelii Nuntiandi*, Medellín, Puebla y otros documentos del magisterio universal latinoamericano habían certificado como proceso ya comenzado. La nueva evangelización es quizás, para la Iglesia de hoy, el mayor fruto producido por el espíritu que animó al Concilio Vaticano II.

En América Latina, este proyecto de la nueva evangelización adquiere matices propios, distintos a los del viejo mundo. Desde Medellín y Puebla han sucedido bastantes cosas en América Latina que es necesario saber interpretar y discernir, con ese mismo espíritu con que el Vaticano II se enfrentó a los signos de los tiempos de su momento, para renovar nuestra Iglesia latinoamericana y su misión pastoral. Surge una cultura nueva y desde ella, en ella y para ella, debe surgir una nueva evangelización. Desde lo perenne del Evangelio hay que saber responder a la nueva cultura y a las culturas. El tema de la nueva evangelización remite, entonces, inmediatamente al tema de la evangelización de la cultura, cuestión esta de la que nos ocuparemos más adelante.

En estos momentos en que preparamos la IV Conferencia, la Iglesia de América Latina está necesitada de profetas; profetas que hagan una lectura iluminada por el espíritu de Dios, de la primera evangelización y que a la vez sepan discernir los nuevos signos de los tiempos para que haciendo un análisis serio y profundo de la cultura y sociedad latinoamericanas de hoy y de la interacción entre el evangelio y dicha cultura, puedan encontrar las formas para que esa interacción comience a ser nueva. Es en este punto donde radicará la *novedad* de la nueva evangelización pedida por el Papa. Con el Evangelio de siempre se hará una nueva evangelización. Sólo así se podrán perfilar los principios teológicos, opciones pastorales, retos y espiritualidad de la nueva evangelización en América Latina y por consiguiente la nueva imagen de Iglesia que se tiene que construir como respuesta pastoral a las urgencias del hoy latinoamericano. Tocará a nuestros pastores reunidos en Santo Domingo, manteniendo el espíritu del Concilio, encontrar las características que esta nueva evangelización deberá tener de cara al hombre latinoamericano del

tercer milenio. Es cierto que ya se ha aportado bastante en este sentido, pero todavía faltan muchos elementos por clarificar.

### Promoción humana

A este tema le dedica la *Gaudium et Spes* un esfuerzo de búsqueda notable; es, de alguna manera, telón de fondo de la Conferencia de Medellín; la *Evangelii Nuntiandi* se ocupa de él con bastante propiedad; con algunas precisiones aparece claramente en Puebla; es también un elemento central de la teología de la liberación y uno de los objetos de reflexión de las dos últimas Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe; también la Comisión Teológica Internacional le dedica una de sus declaraciones. Ahora el Papa Juan Pablo II lo ha designado como uno de los temas para la Conferencia de Santo Domingo. Si revisamos las encíclicas y demás documentos emanados del magisterio del Papa, descubrimos que la promoción humana es un tema muy querido para él y ciertamente que no por capricho personal, sino porque sabe muy bien que la promoción humana es parte esencial de la evangelización.

Construir al hombre, hacer al hombre, buscar que el hombre sea más hombre, promover al hombre, humanizar el mundo, son expresiones que designan una misma realidad y que tocan un elemento esencial de la revelación de Dios. Ya lo decía San Ireneo: "la gloria de Dios es que el hombre viva". Es esta una expresión sinónima de los términos que acabamos de enunciar y su propósito es designar aquello "divino" que hay en "lo humano". Lo mismo quiere decir el Concilio en el N. 22 de la *Gaudium et Spes*, manifestando la sublimidad de la vocación humana descubierta por Cristo:

*Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (...). En él, la naturaleza humana asumida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual.*

Esto significa que construir, desde Jesucristo, la imagen y la dignidad del hombre no es una tarea más entre otras que la Iglesia tiene, sino más bien su tarea central... La Iglesia no sólo está llamada a contribuir a la humanización del mundo, ya que ésta no es un simple medio para evangelizar, sino que es una tarea que tiene una consistencia propia y hace parte esencial de la misión evangelizadora. Hacer al hombre es, por tanto, una gestión que nos habla de Dios. Es tarea esencial de la Iglesia<sup>5</sup>. He aquí el fundamento último de la tarea

5 El magisterio de Juan Pablo II ha sido muy rico en este punto. Cfr. RH 15, CHL 37, CA 5, CA 53. A este respecto ver también G. BAENA, "Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana" en *Glosas y comentarios al tema de la IV Conferencia*, Bogotá, 1991, págs. 43-52 y en esta misma publicación el comentario del P. Jean Yves Calvez, ilumina bastante esta cuestión. También, Julio Jaramillo, teólogo colombiano, a partir de un riguroso análisis de los

evangelizadora de promover al hombre.

En la construcción del hombre y en la tarea de su promoción, se han empeñado diversos sistemas a lo largo de la historia, pues el fin más noble de toda cultura es precisamente la dignificación del hombre. Pero no siempre las culturas humanas y los diversos sistemas ideológicos aplicados, a nivel político, económico y social, han logrado promover al hombre; por el contrario, muchas veces, lo han disminuído. Es este el caso del sistema comunista y del liberalismo económico, cuya reciente caída del uno y fracaso del otro nos llevan a preguntarnos muy seriamente sobre la fuente que tendrá que inspirar el complejo entramado de las relaciones humanas en todos sus niveles. Es aquí donde la nueva evangelización tiene algo fundamental que aportar, recurriendo a la doctrina social de la Iglesia como inspiradora de un orden que realmente promueva al hombre. Ella, la doctrina social, debe ser el alma de una verdadera promoción humana.

En América Latina la dignidad humana está gravemente lesionada. Medellín y Puebla nos denunciaban, de una manera desgarradora, el estado de la lesión. Muchos cristianos y hombres de buena voluntad han querido comprometerse en la reconstrucción de la dignidad de tantos hombres maltratados. La situación no es mejor que hace 23 o 12 años cuando se reunieron nuestros pastores en Medellín y Puebla respectivamente. La realidad de inhumana miseria, de pobreza e injusticia sigue presente. Los rostros deformes de nuestros hermanos siguen siendo una cruda realidad que clama al cielo. Tal situación hace que cuando en América Latina se hable de la promoción humana, no se hable sin más de la relación general entre salvación cristiana y progreso temporal, pues en nuestro continente la necesidad del progreso exige radicalmente la premisa de la liberación de las condiciones socio-económicas, políticas y culturales que obstaculizan el progreso y engendran degradación de lo humano del hombre latinoamericano.

Es en este punto, en el que nuestros pastores, guiados por el espíritu que iluminó al Vaticano II para dialogar con la modernidad reconociendo sus bondades, a la vez que señalando sus limitaciones, deben dialogar con la realidad humanamente desfigurada de tantas víctimas de la injusticia, teniendo la audacia de reconocer y señalar aciertos y limitaciones de los "caminos de liberación" propuestos por la racionalidad ilustrada y proponiendo con un nuevo ímpetu la doctrina social de la Iglesia como mensaje dado no solamente

---

documentos preparatorios, de los diversos aportes de las distintas conferencias episcopales de América Latina y del documento mismo de Puebla, muestra "cómo en el pensamiento de los pastores latinoamericanos, la fundamentación escriturística sobre el hombre como hombre es a tal punto vigorosa, que permite trazar como pauta del quehacer cristiano el desarrollo histórico de la vocación humana". Cfr. J. JARAMILLO, "Hacer al hombre. Quehacer teológico". Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1987.

a los creyentes, sino a todos aquellos hombres de buena voluntad que quieran comprometerse en la tarea de la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana en su perspectiva terrena y trascendente. Si Medellín fue la aplicación creativa del Vaticano II a la realidad de América Latina de los años 70; si Puebla quiso ser el eco de la *Evangelii Nuntiandi* en la América Latina de los 80, creemos que *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* y la nueva encíclica *Centesimus Annus*, recientemente publicada con motivo de los cien años de la *Rerum Novarum*, serán los documentos que marquen la reflexión de nuestros pastores en Santo Domingo sobre este tema de la promoción humana en nuestro continente, de cara al tercer milenio.

Ahora bien, si la promoción humana es una tarea teológica y si la doctrina social de la Iglesia quiere, precisamente, en cuanto parte integrante de la concepción cristiana de la vida, estimular la promoción integral del hombre y mostrar desde la fe el grave obstáculo que la injusticia social constituye para la liberación personal y colectiva de la humanidad, entonces ella reviste también un carácter eminentemente teológico (Cfr. SRS 41; CA 55). Es en este contexto en donde adquiere plena vigencia, hoy más que nunca, la opción preferencial por los pobres. Esta opción tiene también un carácter teológico, nos habla de Dios, nos hace connaturales a El, nos revela lo divino que hay en lo humano. Por lo tanto, la promoción humana en América Latina, desde la doctrina social de la Iglesia, como intérprete del Evangelio, a la vez que iluminada por él adquiere el nombre concreto de opción por los pobres (Cfr. CA 57-58).

Qué camino tan árduo el que ha hecho, en América Latina, esta opción. Hoy, menos que nunca, conscientes de su profunda raigambre bíblica, cristológica y eclesial, y desprovista de toda ideologización a la cual, muchas veces, se la ligó, debemos abandonarla. El recordar y actualizar esta opción es quizás el más grande aporte que nuestra Iglesia y nuestra joven teología latinoamericana ha hecho a la Iglesia universal, desde la recepción cristiana del Vaticano II como acontecimiento y espíritu. Es esta opción la que dará, en el contexto de la Iglesia latinoamericana, el toque genuino y original al programa de la nueva evangelización y de la evangelización de la cultura. Una y otra deben caminar en íntima unión con la doctrina social de la Iglesia, y con la opción por los pobres a la que ella invita, si quieren ser respuesta a uno de los retos fundamentales que el hoy latinoamericano le presenta a la Iglesia de nuestro continente<sup>6</sup>, pues una nueva evangelización que al pretender evangelizar la cultura no promueva la humanización de ésta, buscando liberarla de todos aquellos elementos culturales, socio-económicos y políticos que alteren la dignidad del hombre no se puede llamar evangelización.

6 Bien lo dice el documento de consulta para la IV Conferencia, en el n. 424: "Ninguna oportunidad mejor que esta de Santo Domingo, para que reafirmemos nuestra opción por los pobres y por la promoción humana en general, como paso fundamental de la nueva evangelización, a la luz de la doctrina social de la Iglesia".

## Cultura cristiana

De entrada, aclaremos algo fundamental. No creemos que cuando el Papa habla de "cultura cristiana" esté pensando en la creación de una cultura alternativa en una actitud de repliegue frente a la invitación y desafíos de las culturas: otra política, otra sociedad y otra cultura cristiana. De ninguna manera se pretende revivir el régimen de cristiandad superado por el Vaticano II, pues desear el regreso de un "régimen de cristiandad", donde se unen y confunden lo político con lo religioso, es un anacronismo y un peligro para la fe.

Me parece que lo que está en la mente de Juan Pablo II es el deseo de profundizar y sacar las consecuencias de todo aquello que el Vaticano II afirmó sobre las relaciones entre fe y cultura y que a nuestros pastores les dará luces para enfrentar los retos que la cuestión cultural latinoamericana presenta a la misión evangelizadora de la Iglesia.

La revelación histórica de Dios fue un hecho cultural y la encarnación del Hijo también lo fue. La Iglesia apostólica, en su tarea de anunciar la buena noticia, se encarnó también en cada nueva cultura que quería evangelizar. El olvido de estas verdades en los siglos de cristiandad provocó que la Iglesia se constituyera en el principio de interpretación del todo social, quitándole autonomía a las culturas. Fue esto también lo que llevó, en el siglo XVIII, al rompimiento de la cultura moderna con la Iglesia. Fe y mundo se divorciaron. La Iglesia condenó al mundo y se separó de él. El mundo vió la fe como algo que no le aportaba nada, y cuando más, la redujo a la esfera de lo privado.

La anterior es la situación con la que se encuentra el Concilio Vaticano II y que la *Evangelii Nuntiandi* denunció como el mayor drama de nuestro tiempo. El Concilio reacciona y abre el diálogo con la cultura moderna. Es este diálogo el que, como decíamos más arriba, se constituye en el hilo conductor del Vaticano II. No es este el momento para hacer referencia a lo que el Concilio entiende por cultura y fe, ni sobre la manera como se articula la relación entre estos dos términos, pero sí nos fijaremos en una cuestión que apareció después bajo la inspiración del Concilio.

Es cierto que el término "Evangelización de la Cultura" no aparece en el Vaticano II. Es la Iglesia postconciliar la que va acuñando el término a medida que va repensando y profundizando los temas, intuiciones y el espíritu mismo del Concilio. Con esta expresión se quiere señalar una opción pastoral y una manera de entender la relación entre la Iglesia y el mundo. Se trata de penetrar cada cultura con los valores cristianos en todas sus instancias, estructuras e instituciones, anunciando y denunciando todo lo que en ella impida la realización plena del hombre. Es una opción que hay que plantear en términos siempre nuevos ya que implica que la Iglesia reconozca que la cultura es autónoma,

pluralista y dinámica lo que le exige, a aquella, un cambio de actitud, una permanente conversión y una revisión constante de sus mismas estructuras. Le exige también una reformulación permanente del mensaje haciéndolo atractivo y creíble al hombre de cada cultura; una reconsideración de sus ideas de unidad y de universalidad; una actitud de compromiso al servicio del hombre y del desarrollo de cada cultura, dinamizando lo propio de estas sin pretender instrumentalizarlas con fines religiosos o queriendo ejercer algún poder sobre ellas; le exige, finalmente, no pretender que la fe cristiana sea la única inspiradora del conjunto total de lo humano.

Lo anterior sería el programa de una nueva evangelización. Es lo que ya decíamos al comienzo: la nueva evangelización reclama la evangelización de la cultura y viceversa. Pero todo esto son sólo afirmaciones generales. Nos toca ahora preguntarnos qué significa la tarea de evangelización de la cultura en el ámbito latinoamericano.

¿Posee América Latina una cultura única, igual para todos los pueblos que la conforman? Aunque parece imposible hablar de una cultura única en sentido estricto, sí podemos afirmar la existencia de una cultura latinoamericana que, aunque no homogénea, sí posee una cierta unidad histórica y algunas líneas nucleares comunes. Sin embargo, sería fatal desconocer la gran variedad cultural y étnica de nuestro continente y pretender imponer una forma cultural como la cultura de toda la región, aunque se aduzca para ello un pretexto evangelizador.

Toca a nuestros pastores, que se reunirán en Santo Domingo, buscar las pistas de una evangelización que en América Latina se tiene que realizar de cara a dos elementos importantes: el inacabado proceso de encuentro de razas y culturas; la actual situación de pobreza e injusticia en que viven las mayorías de nuestro continente. Es esta la América Latina de hoy. Es ella una sociedad en permanente devenir; con pueblos y culturas aborígenes casi destruídas; con una religiosidad popular y con unas mayorías pobres que ahora sufren el impacto de una cultura urbano-industrial que se presenta con pretensiones de universalidad. Es una sociedad que recibe también el influjo de la prolongación o de la crisis de la modernidad que algunos llaman "postmodernidad". Es, en fin, una sociedad que ahora tiene que enfrentarse a las consecuencias que, para su modo de ser y ubicación en el mundo, tienen los acontecimientos ocurridos en el bloque oriental con la perestroika y el nuevo impulso que toma en nuestros países el neoliberalismo capitalista.

Analícemos brevemente los dos elementos enunciados:

Primero: ¿Es posible hablar en América Latina de un proceso de síntesis cultural que haya asimilado y asumido los elementos anteriores? Me parece que es este un proceso que está comenzando. Para los pueblos latinoamericanos

se constituye en todo un desafío histórico tratar de lograr una síntesis vital entre su herencia cultural -en la que juega un papel también importante el encuentro con el cristianismo- y lo válido del progreso y la cultura moderna, en orden a su liberación. Los siguientes son, entre otros, los "signos de los tiempos" a los que la Iglesia de América Latina debe prestar oído y saber discernir, como signos de la síntesis que el pueblo, en su sabiduría, comienza a hacer<sup>7</sup>:

- El pueblo ha creado una comunicación entre su cultura y el conocimiento científico. La vida social se va modernizando, pero nuestros pueblos van teniendo la capacidad de permanecer fieles a las tradiciones históricas. Hay un cierto protagonismo autóctono y mestizo en el proceso de modernización de nuestros pueblos.
- El pueblo hace esfuerzos de solidaridad comunitaria en todos los niveles de su vida. A nivel religioso, social, económico y político nuestro pueblo va creando formas de comunitarismo y autogestión en las que se junta lo mejor de lo moderno adveniente con la sabiduría popular latinoamericana, sobre todo, aunque no solamente, entre los más pobres.
- Se crean formas de asociación y movimientos que ocupan distintos sectores de la vida del pueblo en donde entran en relación elementos muy propios de la modernidad urbano-industrial con lo latinoamericano sapiencial.
- La religiosidad popular, aunque necesitada de un serio discernimiento, purificación y continua evangelización, va resistiendo el impacto de la ciencia y la política moderna, ayudando de esta manera a conservar algunos elementos propios de la tradición cultural de nuestro pueblo.

Estos intentos de síntesis socio-cultural entre lo moderno adveniente y lo sapiencial popular que nuestro pueblo latinoamericano va haciendo, con el ánimo de conseguir su dignificación y liberación, son los que la Iglesia en sus pastores deberá discernir con miras a una nueva evangelización que evangelice la cultura. No se trata de hacer frente a una cultura moderna con sus fallas y limitaciones, presentándole como alternativa una cultura cristiana. Esto es un mal entendido, pues ni la modernidad es la realidad fundamental que vive nuestro pueblo, ni la fe cristiana se puede presentar con tal poder frente a las culturas que las invalide y se constituya en alternativa única. Se trata más bien en esta tarea de la evangelización de la cultura, de animar, acompañar,

---

7 En el enunciado de estos signos tengo como punto de referencia las reflexiones de Scannone. Cfr. J. C. SCANNONE, "La racionalidad científico-teológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana" en *Stromata* 37 (1981), 115-164 y "Evangelización de la cultura, liberación y cultura popular", en *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, pp. 59-76.

purificar, discernir y ayudar a crear elementos nuevos para que nuestro pueblo vaya haciendo esta síntesis, cuyo agente es el mismo pueblo, inspirado por sus valores cristianos.

Esta labor de animación y acompañamiento a profundidad, desde la fuerza del Evangelio, que la Iglesia debe realizar, tiene un nombre propio: "inculturación del Evangelio". La inculturación del Evangelio es una exigencia y el camino de la evangelización de la cultura. El Concilio reconoció la importancia y el significado concreto de la Iglesia particular. Este reconocimiento implica también la afirmación del pluralismo teológico que surge de la inculturación del Evangelio en cada Iglesia particular. Es este también el reconocimiento de la posibilidad de un policentrismo eclesial que le abre a la Iglesia de América Latina pistas muy interesantes de evangelización de la cultura al poder asumir y discernir con libertad todos esos elementos de síntesis socio-cultural que nuestro pueblo va haciendo. El resultado de este proceso y el proceso mismo se constituirán en una riqueza y en un aporte muy valioso para la Iglesia universal. Es esta actual conciencia de la necesidad de la inculturación del Evangelio uno de los frutos más ricos del Vaticano II y sobre la que la IV Conferencia tendrá mucho que aportar radicando aquí, quizás, una de las originalidades de esta Conferencia con respecto a Medellín y Puebla.

De esta manera, la nueva cultura que va surgiendo de este proceso de síntesis, irá siendo evangelizada. Modernidad y postmodernidad, con todos aquellos elementos positivos que ellas nos ofrecen al encontrarse con lo propio latinoamericano, irán siendo impregnadas del Evangelio. No se dará aquí una amalgama informe entre fe y cultura, sino una encarnación de la fe universal y permanente en los valores y estructuras de nuestra cambiante situación cultural. Es un momento de unidad entre fe y vida histórica que no desconoce el momento de distinción. Fe y cultura guardarán cada una su autonomía. La fe le reconocerá a la cultura su pluralismo y su dinamismo propio, a la vez que ella, la fe, seguirá siendo una instancia libre y crítica para leer, discernir y asumir cada nuevo elemento cultural que aparezca en nuestra realidad a la luz de la Revelación.

Es en esta línea de evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio, que acabamos de presentar, como debemos entender la propuesta de una nueva cultura cristiana para América Latina. De lo contrario, caeríamos en un nuevo régimen de cristiandad en el que la fe pasaría a ser algo obvio y por lo demás, inocuo, como sucedió en los tiempos premodernos.

Segundo: Si bien es cierto que el pueblo va tratando de hacer una síntesis entre su cultura y lo que recibe de la cultura moderna, no es menos cierto también que esa cultura urbano-industrial llamada por el documento de Puebla "Adveniente cultura", controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica, con su fuerte carga de racionalismo, con sus intereses

propios y su mentalidad de bienestar, ha posibilitado el empobrecimiento de grandes sectores sociales y de pueblos enteros. Indígenas, mestizos, afroamericanos, campesinos, obreros, colonos, etc., han sido marginados y muchas veces sumidos en una terrible situación, originándose la llamada "cultura de la pobreza". Es imposible ocultar la brecha y el conflicto que en América Latina se ha abierto entre estas dos culturas.

Es claro, entonces, que en este sentido no podemos hablar indiferenciadamente de una cultura "latinoamericana" y menos, integrarla ni pretender asimilarla en una llamada "cultura universal", así sin más. Ya Puebla nos denunciaba esta pretensión:

*la Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores. La Iglesia pone en cuestión esa "universalidad", sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas (P 427).*

No podemos, según esto, basar nuestra evangelización en un concepto abstracto de cultura, sin diferenciarla, pues corremos el riesgo de ideologizar la cultura dominante y ponerla por encima de la cultura de los pobres. Es esta "cultura de la pobreza" la que, por lo tanto, sigue siendo el ejemplo y el criterio de la cultura en América Latina.

De cara a la nueva evangelización nos volvemos a repetir la pregunta: ¿Qué significa la evangelización de la cultura en América Latina? Para la respuesta es necesario tener en cuenta esos dos pilares de la evangelización que condensan hoy aspectos importantes de nuestra realidad latinoamericana: la cultura y los pobres. No hay evangelización sin integrar estos dos elementos. El eje cultural latinoamericano pasa por la fusión entre la cultura ilustrada de la dirigencia y la cultura popular de la mayoría. Esto lleva a una opción por la cultura de las mayorías: La opción por los pobres. Opción que no es exclusiva<sup>8</sup>. De esta manera, me parece, queda resuelta la discusión que ha hecho aparecer el tema de la evangelización de la cultura como una distracción al tema de la ya hecha opción por los pobres en América Latina.

En este mismo sentido creo que apuntan las palabras de Monseñor Castrillón:

*Al buscar la construcción del hombre nuevo latinoamericano no pueden desaparecer de nuestras pupilas los trágicos rostros de Puebla, que*

8 Cfr. G. FARRELL, "Problemática socio-cultural de América Latina", en *La dimensión social de la pastoral. Desafíos y respuestas en América Latina*. CELAM, Bogotá, 1989, p.90.

*reflejan miseria y abandono, fruto del pecado radical de no extinguidas injusticias, de no erradicados egoísmos, de no corregidas miopías en el análisis de las realidades. Evangelización de la cultura en América Latina es un término de relación obligada, dentro de una óptica totalizante, con la opción preferencial por los pobres*<sup>9</sup>.

En América Latina la opción preferencial por los pobres con miras a su liberación integral, sigue siendo, pues, el presupuesto más importante de la nueva evangelización. La palabra "integral" no debe hacernos perder de vista que se trata de una liberación concreta, situada en unos aspectos determinantes que entorpecen la creación de una cultura de la vida y de la solidaridad. Desde la opción preferencial por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores dominantes sean liberados de esa cultura vana que sojuzga sectores de la población y pueblos enteros en aras del tener y el poder que sólo ha dejado desilusión en unos y otros. Desde la opción por los pobres y su liberación se dará respuesta a la amenaza que para la misma fe representa el secularismo de algunos como fruto de la cultura urbano-industrial; a la vez que se darán aportes muy valiosos a la integración de América Latina a la "cultura universal". Desde la opción por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores marginados y pobres encuentren caminos de integración y de participación que conduzcan a todos al desarrollo de una auténtica democracia y la búsqueda de circunstancias y ambientes favorables donde se promueva la creación y recreación de una nueva cultura solidaria en la que la vida tenga prioridad sobre la muerte, la explotación y la miseria humana.

Así entonces, la nueva evangelización y la evangelización de la cultura que aquella supone tendrá en América Latina un rostro muy definido: La promoción humana. Promoción que tendrá como destinatarios privilegiados a los pobres. Hacer y construir al pobre, evangelizar su cultura y desde ahí la de todos, se constituirá en la tarea y vocación propia de nuestra Iglesia latinoamericana.

Antes de terminar, quiero llamar la atención sobre un aspecto fundamental que también tiene su fuente y es iluminado por el espíritu y el texto del Vaticano II y en el que éste recobra también toda su actualidad y vigencia de cara a la IV Conferencia. Se trata de la respuesta a esta decisiva cuestión. ¿Quién será en América Latina el sujeto de la nueva evangelización, la promoción humana y la evangelización de la cultura? ¿Qué instancia eclesial es la llamada a realizar esta tarea? ¿la familia, la escuela, los laicos, las CEBs, la parroquia, los diversos movimientos? ¿Serán todos juntos o algunos de ellos en particular? ¿Cómo garantizarán ellos la globalidad y operatividad exigida hoy a la Evangelización?<sup>10</sup>.

9 D. CASTRILLON. "Ante el reto de una Nueva Evangelización", en *Scripta theologica*, Fasc. 2 (1989), p. 585.

10 En este punto soy deudor y sigo las interesantes reflexiones y aportes del equipo interdiocesano

Para dar respuesta a esta cuestión, recuperemos muy brevemente algunos datos de la renovación, a nivel eclesiológico, lograda por el Vaticano II.

Decíamos más arriba que el Concilio reconoció la importancia y el significado de la Iglesia particular. La Iglesia se realiza de manera concreta en iglesias locales que en principio son plenamente católicas. Cada una de ellas, abierta a la comunión con las demás iglesias particulares son la Iglesia universal. De esta manera, la Iglesia local no es ya un simple centro administrativo de un gran organismo, sino una célula vital en la que se halla presente todo el misterio del único cuerpo que es la Iglesia. (Cfr. SC 41, LG 23).

El decreto *Ad Gentes*, en los números 4 y 15, hace ver cómo la universalidad de la misión eclesial requiere la aceptación creyente de las culturas humanas, y por lo tanto, la particularidad de las iglesias, y en el No. 22 se señala cómo la particularidad socio-cultural forma parte de la definición teológica de la Iglesia. Así pues, el Vaticano II con su teología y por una serie de reorientaciones institucionales ha colocado las bases para un renacimiento de las iglesias particulares. Es esto, decíamos antes, el reconocimiento de la posibilidad de un policentrismo eclesial que le abre a la Iglesia de América Latina y a cada Iglesia particular en concreto, pistas muy interesantes en la evangelización de la cultura al poder asumir y discernir todos esos elementos de síntesis socio-cultural que nuestro pueblo va haciendo.

Lo anterior nos permite decir que es la Iglesia particular el lugar desde el que debe orientarse, plasmarse y concretarse la evangelización de la cultura y por tanto la promoción humana y la nueva evangelización. Como bien lo dice el artículo citado: "Si la totalidad y globalidad de la Iglesia se da en la Iglesia particular, es ella la llamada a evangelizar con toda propiedad la cultura, por cuanto la misma cultura implica y conlleva la globalidad de la vida de los pueblos"<sup>11</sup>.

En otro artículo, refiriéndose a la relación fe-cultura en el Vaticano II y a los cambios de lenguaje operados en los documentos oficiales de la Iglesia a partir del concilio, se afirma algo semejante:

*Una vez surgido con fuerza el problema fe-cultura, la Iglesia particular va a concebirse como lugar de creación de nuevas figuras de cristianismo, de descubrimiento de nuevos aspectos del misterio de la Iglesia, de elaboración*

---

de animación pastoral en coordinación con el Movimiento por un Mundo Mejor. Cfr. G. MARTINEZ y otros, "La evangelización de la cultura en y desde la Iglesia particular. La globalidad y la operatividad" en *Medellín* 66 (1991) 181-210.

11 Idem, 199.

*de nuevas teologías conforme a la sabiduría o formas de discurrir del contexto social*<sup>12</sup>.

Es pues, la Iglesia particular con su obispo a la cabeza, los presbíteros, diáconos, religiosos, ministros y laicos, la que puede asegurar la globalidad y la operatividad que exige la evangelización, para poder llegar a todo un contexto cultural. Es ella el sujeto de la evangelización de la cultura. Es ella el punto de articulación y convergencia de todas las realidades que buscan impulsar y dinamizar la tarea evangelizadora. Creemos que ningún movimiento o grupo eclesial, ni aún la parroquia, ni la familia, está en capacidad de asegurar estos elementos que exige la misión fundamental de la Iglesia, unos porque pueden caer en generalizaciones y otros en particularizaciones que no alcanzan a tener la fuerza necesaria para impactar y transformar todo un ambiente socio-cultural. Lo dicho no quita que cada grupo o movimiento sea un centro o agente de evangelización, pero sólo la Iglesia particular está en capacidad de implicar al conjunto de bautizados y no sólo a grupos o personas comprometidas, para identificar, hacer un diagnóstico y operar sobre un contexto socio-cultural.

Y termino, siguiendo el artículo citado anteriormente, al sacar las consecuencias de lo dicho<sup>13</sup>:

- Le corresponde a cada Iglesia particular definir, a partir de su propio diagnóstico pastoral, cuál es el modo concreto de evangelizar esta particularidad socio-cultural que está presente en su territorio.

- La Evangelización de la cultura habría que entenderla con mayor propiedad como evangelización de la cultura desde las iglesias particulares.

- El dinamismo evangelizador de la Iglesia universal va a depender del dinamismo evangelizador que se viva desde las iglesias particulares.

- Los procesos de evangelización en Parroquias, CEBs y familias tendrán que venir definidos unitariamente desde la Iglesia particular.

Y esto, me parece, es perfectamente extensible a la nueva evangelización y a la promoción humana.

---

12 A. TORNOS, "La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II", en *Estudios Eclesiásticos* 66 (1991) 14. Reflexiones similares hace A. ROEST-CROLLIUS, "What is so new about inculturation. A concept and its implications", en *Gregorianum* 59 (1978) 724-737.

13 Cfr. G. MARTINEZ y otros, "La evangelización de la cultura en y desde la Iglesia particular. La globalidad y la operatividad", 201.

## CONCLUSION

En la Iglesia universal, Vaticano II es, además del texto, un acontecimiento y sobre todo, un espíritu eclesial para entrar en diálogo con el mundo al cual tiene que ofrecerle el Evangelio. Este espíritu ha estado presente en la Iglesia universal durante estos 25 años. Cada nuevo acontecimiento y cada nuevo documento son posibles gracias al Concilio, a la vez que ellos permiten hacer una lectura más profunda de él.

En América Latina se ha recogido, como en ningún otro lugar, ese espíritu. Medellín fue posible gracias al Concilio y lo recibió potenciándolo desde los pobres en una perspectiva de liberación. Puebla recibe la *Evangelii Nuntiandi* potenciándola desde la perspectiva de una evangelización liberadora en las circunstancias de la década anterior en nuestro continente. Ahora, de nuevo, el espíritu del Concilio se hace actual y vigente posibilitando la IV Conferencia.

Hoy estamos en capacidad de afirmar que lo que preparó y promovió el espíritu del Concilio en nuestras Iglesias sigue dando frutos que son irrenunciables e irreversibles, pero este es un espíritu que debemos cuidar y promover para que se mantenga vivo. Por eso, la orientación de fondo del Concilio sólo se mantendrá actual y vigente si Santo Domingo, con un espíritu abierto y renovador, sabe leer *lo nuevo* latinoamericano de estos últimos doce años, es decir, si la Iglesia latinoamericana con sus pastores a la cabeza está dispuesta a hacer un análisis serio de la cultura y de la sociedad de nuestro continente, teniendo en cuenta los recientes documentos del magisterio universal y sin abandonar lo mejor de la reflexión de nuestros pastores en las dos Conferencias anteriores. De esta manera, podrá, dicha Conferencia, elaborar el marco teológico-pastoral de una nueva evangelización, que logre desde el Evangelio promover la dignidad humana gravemente lesionada en nuestro continente e impregnar nuestras culturas, desde su seno mismo, de la fuerza transformadora del Evangelio, como respuesta a los desafíos y retos que "lo nuevo" latinoamericano hace a la Iglesia.

## EMPRESA Y MERCADO EN EL CAPITALISMO

La encíclica *Centesimus Annus*

Ricardo Antoncich S.J.\*

Los comentarios surgidos en el mundo capitalista sobre la Encíclica *Centesimus Annus*, han destacado el aspecto esencialmente positivo con el que se valoran las actividades empresariales y las ventajas del libre mercado. Se contrastaba, en los comentarios, esta actitud con otras manifestaciones del magisterio, de tinte más negativo, que han criticado a la empresa por la inadecuada retribución del trabajo del obrero y por orientarse por la exclusiva búsqueda de la ganancia económica. El hecho de que el Papa Juan Pablo II destaque las virtudes de la gestión empresarial y reconozca el riesgo que asume en la producción (CA 32), juntamente con las bondades del sistema de mercado libre (CA 34) ha sido considerado, por no pocos comentaristas, como un apoyo decidido a los principios liberales del sistema capitalista, fruto de una reflexión del magisterio de la Iglesia sobre la caída de los sistemas comunistas en el este europeo.

Esta impresión parece justificada, en efecto, si la empresa y el libre mercado constituyesen la médula del sistema liberal, y sobre todo si el mercado libre fuese considerado como eficaz sistema regulador de la producción, frente al otro sistema de economía planificada.

Sin embargo el apoyo a estos dos aspectos del proceso económico no constituye, sin más, un incondicional soporte del sistema capitalista. En primer lugar por el carácter, hasta cierto punto, neutral de la empresa y del mercado ante los sistemas ideológicos, trascendiéndolos de alguna manera. En segundo lugar por la perspectiva desde donde la Iglesia habla de estos dos aspectos, restringida claramente a una motivación ética, sin entrar en las definiciones de los sistemas ideológicos en cuanto tales.

---

\*. Experto en doctrina Social de la Iglesia. Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas. Peruano

Entendemos por *neutralidad ideológica* el hecho de que todo sistema industrial de producción, en el sentido moderno, supone el concurso de capital y de trabajo al interior de una empresa, que busca la eficiencia. Habrá que preguntarse, eso sí, por qué la empresa capitalista resulta más eficiente que la empresa estatal socialista, pero esta pregunta no excluye el hecho de que en ambos sistemas sea necesaria la empresa como lugar de encuentro entre capital y trabajo, independientemente de la cuestión sobre quién es el propietario del capital. En una encíclica anterior, la *Laborem Exercens*, Juan Pablo II había establecido que en ambas ideologías la empresa podría ser aceptable si el valor del trabajo era reconocido, o inaceptable si se daba un primado absoluto al capital frente al trabajo, estuviera este capital concentrado en pocas manos privadas o en pocas manos del Estado (Cf. LE 14). En un sentido bien específicamente negativo el Papa hablaba del *capitalismo* de la empresa fuera privada o estatal verdadero capitalismo de estado para el caso del socialismo, sujetos ambos sistemas al "mismo error del economicismo, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica" (LE 13c).

También podemos hablar de una neutralidad ideológica del sistema de mercado, ejercitado hasta por los países socialistas, al menos en el intercambio entre naciones y en la vida económica ad extra, por más que en la configuración interna de su economía, la planificación determinara la casi totalidad de su sistema productivo.

Por otra parte entender el cambio de acentos como un mero resultado del fracaso del socialismo, es no hacer justicia a las razones por las cuales la Iglesia ha explicado, desde su particular punto de vista, ese fracaso. Estas razones se remontan al nivel de las concepciones del ser humano, y son presentadas como *errores antropológicos* que al mismo tiempo que tienen incidencia en los resultados positivos o negativos de un sistema económico, van más allá de sus deficiencias técnicas. Por eso es importante subrayar que Juan Pablo II percibe con mucha claridad que el socialismo en la *Rerum Novarum*, es presentado como *solución a un mal* y no como la *causa originaria* de este mal. La causa no es atribuida al socialismo sino, claramente, a la revolución industrial regida por los criterios del *capitalismo salvaje* de entonces. El Papa va a comparar el mal de ese capitalismo, con el mal del remedio propuesto por el socialismo, concluyendo en que el remedio propuesto era de gravedad mayor que el mal que se intentaba curar, puesto que consistía en suprimir la propiedad privada. Pero no es recogida en el magisterio posterior a León XIII el atisbo de solución que el Papa ofrece para resolver el problema de la empresa como encuentro del capital y del trabajo. Tal atisbo de solución se basa en el derecho a un salario justo, entendido en términos de real acceso a la propiedad privada no sólo de los bienes de consumo sino de los mismos medios de producción.

Tal vez, no se ha percibido en los cien años del magisterio social que la verdadera razón para defender la propiedad privada de los medios de producción

ha sido puesta por León XIII en el *derecho de los trabajadores a dicha propiedad*. En otros términos: el adecuado reconocimiento de la dignidad del trabajo, debía vehicularse a través del salario justo, para acabar con la participación del trabajador en la misma propiedad de los medios de producción. De esta manera, todo lo que se afirma del derecho de la propiedad como legítima expresión de la dignidad humana tendría su verificabilidad no sólo en la parte de la empresa que detenta la propiedad de los medios de producción, sino también en aquella que contribuye con el trabajo. Dicho sea de paso, esta propuesta de León XIII, que ha pasado prácticamente inadvertida, era la única verdadera respuesta al socialismo, ya que si el capitalismo explotaba al trabajador reservando para sí la propiedad de los medios de producción el verdadero remedio no podía consistir en suprimir la propiedad, sino en otorgársela al mismo trabajador por su participación en la empresa<sup>1</sup>.

Volviendo a nuestro planteamiento, para establecer con claridad la exactitud de las dos afirmaciones, es decir, de la neutralidad ideológica y de la perspectiva ética en donde la Iglesia se coloca, es importante acudir a lo que ha sido llamado "una lectura orgánica" del Magisterio<sup>2</sup>.

Aplicando este principio de lectura, nos proponemos interpretar la *Rerum Novarum* y la *Centesimus Annus* a la luz de la *Laborem Exercens*. La selección de esta clave de lectura está determinada por el tema concreto que vamos a trabajar que es el de la empresa y el mercado, como lugares de encuentro de personas en el campo económico.

Aunque estos dos lugares de encuentro humano son específicamente económicos, no dejan de ser encuentros entre personas y no mera conjunción de cosas o juego interactivo de mecanismos sociológicos regidos en forma independiente.

El carácter esencialmente económico del encuentro entre capital y trabajo dentro de la empresa para la producción, y de productores y consumidores dentro del mercado para el intercambio, aunque tiene sus reglas de comportamiento, rigurosamente analizadas por la ciencia económica, no deja, sin embargo de ser un encuentro humano, entre seres racionales, con aspiraciones, expectativas,

- 
1. Una ampliación de estas consideraciones sobre dicho problema se encuentra en mi trabajo: "Propiedad de medios de producción, derecho de los trabajadores", en *Medellín*, 34 (1983) 172-187.
  2. En tiempos recientes, se quiso expresar con esta frase, la necesidad de leer e interpretar en forma "unitaria" dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*, documentos sobre la teología de la liberación y el sentido cristiano de la libertad, aparecidos sucesivamente en 1984 y 1986. Cf. también mi artículo "Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia: Lectura orgánica y reflexión teológica", en *Medellín*, 47 (1986) 327-348.

deseos, finalidades, que la economía tiene que tener en cuenta, pero no puede explicar suficientemente.

Desde la perspectiva de lo humano vivido al interior de los encuentros en el campo económico se nos hará claro, por tanto, el carácter de neutralidad ideológica de los mecanismos de la empresa y del mercado, y al mismo tiempo se justificará con sólidas razones el por qué de las intervenciones del magisterio.

## 1. LA EMPRESA

La empresa es lugar de encuentro de seres humanos en función de la producción de bienes económicos. Dicho encuentro, formulado en términos simples, como encuentro de capital y de trabajo, reviste características nuevas al nacer la revolución industrial. El olvido del carácter humano de los aportes mutuos ha llevado a la explotación del trabajo que todos concuerdan en reconocer como una lacra del capitalismo primitivo. En el camino de nuestro discurso partimos del análisis que el Papa Juan Pablo II hace de la realidad en tiempos de León XIII, para llegar, a través de la doctrina de *Laborem Exercens* a la *Centesimus Annus*, encíclica conmemoratoria del primer centenario de la *Rerum Novarum*.

### La empresa en la época de la *Rerum Novarum*

El título "de las cosas nuevas" de la primera encíclica social apunta a nuevas realidades, o a nuevos contextos de realidades anteriores. Pero juntamente con la novedad de los fenómenos económicos se apunta ya una lógica que los trasciende y que es propia de una visión humanista inspirada en el Evangelio.

#### *Novedad en el encuentro de capital y trabajo*

Juan Pablo II describe la novedad de una forma de asociación para la producción:

*En el campo económico donde confluían los descubrimientos científicos y sus aplicaciones, se había llegado progresivamente a nuevas estructuras en la producción de bienes de consumo. Había aparecido una nueva forma de propiedad, el capital, y una nueva forma de trabajo, el trabajo asalariado... (CA 4b)*

Estos dos actores económicos, capital y trabajo, merecen varias consideraciones del Papa. Por parte del *capital*, éste aparecía en la forma, hasta entonces inédita, de la propiedad privada de los medios de producción industriales.

La propiedad privada de los medios de producción es tan antigua como la humanidad, si por estos medios entendemos toda la gama instrumental, hasta la más primitiva. La novedad de la revolución industrial es haber introducido un nuevo tipo de instrumentos, mucho más eficientes, que incrementaron la producción y la productividad en forma extraordinaria. El tema de la propiedad de estos nuevos instrumentos encontró a la humanidad desprevenida para resolver los conflictos que iban a surgir de aquí. Los tradicionales principios de la propiedad nunca tuvieron en consideración, específicamente, esta novedad histórica; por ello se limitaban a los bienes de consumo, o a la propiedad de los recursos (como tierra, minas, bosques, etc) o, en todo caso, a los instrumentos de producción que eran de tipo artesanal y que frecuentemente eran propiedad de quienes los usaban, es decir, de los propios trabajadores. Los argumentos tradicionales probaban, pues, aquellos ámbitos de propiedad para los cuales fueron pensados conforme el horizonte cultural de aquellos tiempos, es decir, la propiedad de bienes de consumo y ciertas propiedades de recursos naturales o de instrumentos de transformación. Solamente por extensión que debía de ser examinada críticamente se aplicaron esos principios de propiedad a los medios de producción industriales.

Por parte del *trabajo*, a su vez, el encuentro no fue nada feliz. La revolución industrial al provocar una ruptura en los métodos de producción provocó también un desajuste social que incidió en la desvalorización del trabajo. Los medios tradicionales de defensa y protección del trabajador, como los antiguos gremios desaparecieron dejando un vacío, que muy lentamente fue suplido por la aparición de los sindicatos<sup>3</sup> los cuales encontraron en sus momentos iniciales muy fuertes obstáculos en ser reconocidos.

Consecuencia de esta desprotección del trabajo, fue la forma de manifestación del trabajo asalariado "caracterizado por gravosos ritmos de producción, sin la debida consideración para con el sexo, la edad o la situación familiar y determinado únicamente por la eficiencia con vistas al incremento en la producción de los beneficios" (CA 4b)

### *Dos lógicas para entender la empresa*

En el surgir de la empresa capitalista aparece, simultáneamente, la afirmación de un *principio básico del liberalismo: el del "mercado libre"*. El encuentro dentro de la empresa entre capital y trabajo estuvo regido también

---

3. La *Rerum Novarum* dice textualmente: "...es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes, de condición humilde pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa, ya que disueltos en el pasado siglo los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío, desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de la religión de nuestros antepasados, el tiempo fué insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores" (RN 1).

y esto a pesar de la heterogeneidad del trabajo que no es reductible a un bien mercantilizable por la misma regla del *libre mercado*, como encuentro entre productores y consumidores. El trabajo quedó, pues, degradado a la categoría de "objeto" puesto en el mercado, desgajado de una conexión íntima con la persona que lo realiza y que, al hacerlo, le confiere su verdadera e intrínseca dignidad. Con precisión destaca el Papa este hecho:

*El trabajo se convertía de este modo en mercancía que podía comprarse y venderse libremente en el mercado y cuyo precio era regulado por la ley de la oferta y la demanda, sin tener en cuenta el mínimo vital necesario para el sustento de la persona y de su familia (CA 4c).*

Todavía más: la aparente regla de *libre* intercambio, encubría una profunda injusticia, pues para el trabajador la imposibilidad de colocar en el mercado esa *mercancía* de su trabajo, significaba verdaderamente la muerte por hambre, para sí mismo y su familia. En otros términos, la pretendida afirmación de *libre* mercado encubría la absoluta desigualdad de las dos partes, capital y trabajo que a él concurrían, pues los riesgos del capital eran solamente los de perder bienes objetivos en tanto que el trabajo arriesgaba, ante el desempleo, la misma subsistencia subjetiva.

El aplicar el concepto de mercado a la valoración del trabajo, llevado hasta las últimas consecuencias de su lógica, permitía contemplar con fría indiferencia la suerte de la miseria de seres humanos, como un hecho inevitable, algo así como una catástrofe de la naturaleza, ante la cual el ser humano se siente impotente para detener sus devastadores efectos.

León XIII aplicó *otra lógica* a este hecho. Lo consideró como verdadera "agresión" social y en un párrafo de extraordinaria lucidez habla de verdadera "violencia" ejercida contra el trabajador. Esta idea es reproducida en su integridad por el Papa Juan Pablo II: Si el trabajador

*obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura porque se la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual clama la justicia (CA 8b)*

Si a las realidades de la empresa y del mercado se les aplica, por tanto, una lógica *integral*, es decir, una lógica que otorgue su verdadero sentido a las leyes económicas, encuadrándolas dentro de perspectivas éticas, entonces se llega a distintas apreciaciones sobre los mismos hechos sociales.

La violencia contra el trabajador, implicada en los criterios de mercado para valorar su trabajo, no era el resultado de un gesto individual, sino que se traducía en violencia social con expresiones públicas, políticas, ya que no se

trataba de simples abusos de personas individuales, sino de una forma de estructurar todo un sistema económico y político. Por eso, la conflictividad social iba a tomar formas de ideologías y a su vez de confrontaciones internacionales. Del pequeño espacio del encuentro entre trabajo y capital, a nivel de empresa, iba a surgir la fuerza devastadora de la conflictividad social abarcando, cada vez más, círculos más amplios.

### *La conflictividad social y sus niveles*

Ya había destacado Juan Pablo II en *Laborem Exercens* el problema de los *conflictos reales* y de los *conflictos ideológicos*<sup>4</sup>. Los segundos tienen un carácter derivado frente a los primeros. Existen en primer lugar los hechos de injusticia y explotación y en segundo su tematización, análisis, propuestas de soluciones, en una palabra todo el mundo de lo ideológico, entendido como una forma particular de confrontar el conflicto real.

Para la conciencia cristiana existe una cierta analogía con dos aspectos diferentes de su relación con el mundo. Los dos niveles, del conflicto real y del ideológico, se proyectan también en la manera misma como la Iglesia confronta la conflictividad: hay unas exigencias de caridad que se mueven en el plano de la realidad del conflicto como hecho; hay otras exigencias de doctrina que se mueven en el nivel de la confrontación con las ideologías. Diríamos que las exigencias de la pureza de la fe tienen que aparecer también en el compromiso concreto del amor.

Digamos, de paso, que la distinción de niveles del problema de conflicto, el real y el ideológico, se vuelve muy actual por el hecho de que al desaparecer el polo ideológico del comunismo, muchos piensan que los conflictos sociales se resuelven por sí mismos. En efecto, esto constituye la falacia de sectores sociales ciegos ante la realidad de miseria de las mayorías, que han considerado la protesta de estos grupos sociales como si fuera exclusivamente instigada por grupos ideologizados y no fundamentada sobre todo en la misma miseria, hábilmente explotada es cierto por esas fuerzas de extremismo social<sup>5</sup>. El Papa, mantiene en la reciente encíclica la misma distinción hecha en *Laborem Exercens* que estamos comentando, al decir:

*El fracaso del sistema comunista en tantos países, elimina ciertamente a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero*

- 
4. "De este modo, el conflicto real que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha programada de clases, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso, y ante todo, políticos" (LE 11d).
  5. El Papa Juan Pablo II dice textualmente: "La crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y opresión existentes, de las que se alimentaba el marxismo mismo, instrumentalizándolas" (CA 26d)

*no basta para resolverlos. Es más, existe en riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración, porque a priori considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de manera fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado (CA 42c)*

Deslindar los niveles de las ideologías y de los hechos reales, nos permite percibir con mayor claridad que en tanto que estos hechos no sean transformados, existe un potencial emergente de nuevas conflictividades e incluso de nuevas ideologías. Esto es particularmente válido para los países que giran en la órbita del capitalismo internacional, pero se encuentran en la periferia del sistema.

*Ojalá que estas palabras (las de la violencia contra los trabajadores), escritas cuando avanzaba el llamado "capitalismo salvaje" no deban repetirse hoy día con la misma severidad. Por desgracia, hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros, en los que se ignora la más elemental justicia... (CA 8c)*

La que hemos llamado de *lógica integral* es decir, aquella que pone la lógica económica dentro de un horizonte más amplio de exigencias éticas, permite al Papa León XIII señalar otros actores, indirectos, en el encuentro de capital y trabajo en el seno de la empresa<sup>6</sup>.

Estas consideraciones son incomprensibles para la lógica cerrada del economicismo. La exclusiva visión economicista de la empresa y del mercado en la ideología liberal, no ve con buenos ojos la exigencia de dos tipos de intervenciones: el del Estado y el de la Iglesia. Contra estas dos fronteras que el economicismo había edificado para defender su autonomía, la Iglesia se pronuncia mostrando la ilegitimidad de esas fronteras. La esfera de lo económico no es absolutamente autónoma; en ella se juegan muchos elementos del bien común, de la paz social, del bienestar de los pueblos. La necesaria intervención del Estado trasciende las propias ideologías políticas; se fundamenta en un hecho anterior y radical: la dignidad de la persona humana.

Vale la pena considerar, por ejemplo, cómo León XIII, aborda el problema de las obligaciones del Estado ante el mundo desprotegido del trabajo y las consecuencias que de allí deduce Juan Pablo II. Después de citar escogidos textos de León XIII que muestran el deber del Estado de atender a las personas necesitadas, el Papa Juan Pablo II prosigue:

---

6. El carácter de actores indirectos en la empresa, es resumido por Juan Pablo II en LE al distinguir entre empresarios directos los que se encuentran inmediatamente implicados en la negociación salarial con los trabajadores y los indirectos, como el Estado, que en parte, condicionan esas negociaciones inmediatas.

*Todos estos pasos conservan hoy su validez, sobre todo frente a las nuevas formas de pobreza existentes en el mundo; y además porque tales afirmaciones no dependen de una determinada concepción del Estado ni de una particular teoría política. El Papa insiste sobre un principio elemental de sana organización política, a saber, que los individuos, cuanto más indefensos están en una sociedad, tanto más necesitan el apoyo y el cuidado de los demás, en particular de la intervención de la autoridad pública (CA 10b).*

El Estado, ante el caso de la miseria, y de graves y urgentes necesidades humanas, no puede pretender legitimar su pasividad en ninguna determinada concepción o teoría política. De hacerlo así, estaría manifestando, al mismo tiempo, la inmoralidad tanto de su propia conducta como de aquellas concepciones o teorías que pretendían justificarla.

La ineludible tarea de solidaridad con los pobres que corresponde al Estado y a la sociedad, se vuelve aún más categórica como obligación de la Iglesia. La intervención de la Iglesia procede de su misión evangelizadora, y ante ella el capitalismo no puede pretender fijar espacios no sometidos a dicha misión. La Buena Nueva afecta la totalidad de la vida humana, personal y social, y por consiguiente también económica.

Juan Pablo II muestra en *Centesimus Annu* (n. 11a), la radical motivación de las actitudes de la Iglesia con el mundo obrero. Más allá de motivaciones ideológicas, el cristianismo tiene una propia, que le viene de que los pobres "son objeto de predilección por parte de Jesús, nuestro Señor", y por tanto la *Rerum Novarum* entra con pleno derecho en lo que hoy es llamado como "opción preferencial por los pobres".

*La encíclica sobre la 'cuestión obrera' es, pues, una encíclica sobre los pobres y sobre la terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes. También hoy, en gran parte del mundo, semejantes procesos de transformación económica, social y política originan los mismos males (CA 11,a).*

El problema de los pobres, además de interpelación a la fe de los creyentes, es problema social que interpela también la acción del Estado y de las naciones a nivel internacional. Pero tales exigencias son inconcebibles cuando se tiene en mente una pura consideración economicista.

*Sobre todo será necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres personas y pueblos como un fardo, o como molestos o importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido. Los pobres exigen el derecho de participar y gozar de los bienes materiales y de hacer fructificar su capacidad de trabajo, creando un mundo más justo y más*

*próspero para todos. La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera (CA28c).*

El problema de los pobres, es espacio de mutua influencia entre la acción del Estado y de la Iglesia. Puede darse una influencia positiva, cuando la Iglesia se siente urgida por la fidelidad a Cristo a quien descubre presente en los pobres a cuestionar hechos y situaciones que producen, mantienen o refuerzan la realidad de la pobreza. Puede darse, por el otro lado, una influencia negativa sobre la misma Iglesia, de los criterios ideológicos del liberalismo, que pretenden reducir la misión evangelizadora al ámbito exclusivamente *espiritual* entendido en forma sumamente reductiva.

La lógica integral de León XIII y del magisterio posterior rompe el molde rígido de la ideología liberal, al menos en su más original expresión, e incluso la proyección de esta ideología en el modo de entender la misión evangelizadora de la Iglesia.

Puede formularse la pregunta sobre la relación entre estos grandes problemas sociales que involucran tanto del papel del Estado, como de la Iglesia, con el tema específico de la empresa y del mercado. De nuevo podríamos decir que si empresa y mercado se reducen a hechos exclusivamente económicos, ni a la Iglesia ni al Estado le corresponde intervenir. Pero en realidad el que en la empresa se dé el verdadero valor tanto al capital como al trabajo, no es hecho que pueda ser establecido exclusivamente en el espacio empresarial. Las consecuencias de una minusvaloración, por ejemplo del trabajo, entrañan consecuencias sociales que afectan las tareas del Estado y reclaman la intervención de la Iglesia.

En este sentido, el papel de la Iglesia ha sido recuperar el sentido del trabajo, más allá del simple factor de producción. Ningún otro documento del magisterio lo ha hecho con mayor profundidad que la encíclica *Laborem Exercens*.

### **Laborem Exercens, una defensa del trabajo.**

El Papa Juan Pablo II no se ha contentado con mirar simplemente al pasado. Frente a los dos componentes económicos de la empresa, trabajo y capital, ha formulado precisas enseñanzas doctrinales. En la *Centesimus Annus*, era innecesario volver sobre la doctrina ya propuesta en *Laborem Exercens*, pero para entender adecuadamente el sentido exacto del apoyo a la empresa y el mercado es necesario tener en cuenta su pensamiento sobre el trabajo.

Con gran penetración, el Papa ha presentado el trabajo no como un mero componente del proceso económico sino como una acción que deriva de la persona misma y que da sentido a su propia existencia. De este modo, el ser de la persona y su actuar en el trabajo, están unidos por la dignidad y sentido que el ser humano puede poner a sus obras en medio de la comunidad de otras personas y dentro del mundo y de la historia. Un sentido tan rico y amplio del trabajo permitirá al Papa, después, analizar la conflictividad histórica no desde el particular fenómeno de la lucha de clases, sino desde el eterno problema de las opciones con que el ser humano configura su existencia. El capital será entendido como símbolo del *tener más*, incluso a cualquier precio, y por tanto sin límites morales; el trabajo será presentado, en cambio como el símbolo del *ser más*, en la búsqueda de la solidaridad.

Entendidos el capital y el trabajo como símbolos de opciones humanas para configurar el sentido de su existencia, el conflicto capital-trabajo no puede quedar reducido a los intereses de unas clases, portadoras de esa tensión en la sociedad industrial, sino que reviste caracteres universales que desafían, en todas partes y siempre, a todos los seres humanos. El conflicto asume un carácter ético ante el cual no cabe neutralidad posible.

Juan Pablo II ha ofrecido en *Laborem Exercens* una visión integrada de lo que significa el trabajo como producción de objetos, pero al mismo tiempo como desarrollo de la propia persona del trabajador. El sentido inmanente de su actividad laboral queda dentro del trabajador mismo, y por eso reclama que el trabajo tenga un sentido subjetivo, es decir, que valga la pena para quien lo realice. Dentro del conjunto de las circunstancias externas a la persona que contribuyen a dar sentido a su trabajo está, entre otros elementos, el del salario justo, pues significa un reconocimiento social, público, expresado en términos económicos del valor del trabajo. La exigencia de sentido es de otro orden al del juego de demanda y oferta; por eso tratar al trabajo solamente con los criterios de mercado, considerándolo como una mercancía más, sometida a los mismos procesos y reglas de cualquier mercancía es ya dar un *sentido* pero degradado, despersonalizador y esclavizante.

La sociedad encuentra formas de *reconocimiento* de los deberes y derechos. Pero estas formas de reconocimiento que pueden regular la vida de la sociedad civil no son las únicas formas de reconocimiento humano. En el ámbito de la familia se dan formas de reconocimiento expresadas por el cariño, el respeto, el amor. La dialéctica entre lo humano del reconocimiento y lo económico de la retribución salarial marca una tensión que debe ser profundizada constantemente, y que sitúa la esfera de lo económico dentro de la esfera de lo humano.

El trabajador, en la producción industrial, establece una relación con dos tipos de objetos: el instrumento y la materia prima, en orden a producir otro tercer tipo, el producto elaborado. Pero en esta relación, tiene que revelarse en

todo momento la dignidad superior de la persona sobre las cosas. Ahora bien, las puras consideraciones economicistas no se encuentran interesadas en ver si la persona es respetada como sujeto ante una invención tecnológica, o si ésta reduce a la persona a un mero engranaje pensante de la máquina; tampoco se preocupa el economicismo por el respeto ecológico de la naturaleza, y finalmente tampoco vigila críticamente para que los productos se ordenen a las necesidades humanas. La persuasión de la propaganda modificará, si es preciso, los hábitos de consumo haciendo necesitar lo producido, en lugar de ajustar los productos a las necesidades humanas.

Para el Papa, en *Laborem Exercens*, el trabajo reviste también una importancia social y política: el movimiento sindical, cuando no se encuentra amarrado por cortas miras politiqueras, abre a la sociedad a cuestionamientos más profundos. Para Juan Pablo II, el principal de todos ellos es la indignación ética ante el fenómeno de la explotación del trabajo, no sólo por impedir el acceso a mayores bienes de consumo, sino por no respetar ni la obra ni el ser del trabajador en sí mismo.

Finalmente, como coronación, nunca tan explícitamente presentada como en la encíclica *Laborem Exercens*, el trabajo tiene una dimensión de relación con Dios; es vivencia de auténtica espiritualidad. Desde esta perspectiva, aparece con mayor evidencia la terrible reducción del trabajo a mercancía, se excluye de este modo la potencialidad que tiene el trabajo en sí mismo, de constituirse en privilegiada relación con el Absoluto. Aquí aparece ya lo que después será retomado en el tema del mercado: la imposibilidad de poner en el juego de la oferta y demanda, todos los bienes que dignifican al ser humano. La espiritualidad, la oración, el contacto con Dios, tienen como constitutivo intrínseco y esencial la gratuidad. En el Nuevo Testamento se consigna como pecado de simonía el pretender reducir los bienes de Dios al ámbito de mercado.

El tema de la oración vivido como espiritualidad del trabajo descubre, por tanto, dimensiones de éste que no tienen valoración económica, pero sí profundamente humana. En este sentido, al margen de la retribución económica existen en el trabajo otros aspectos de la realización personal que no tienen precio, porque dan a la actividad humana un *sentido* que desborda el mero encuentro dentro de la empresa para la producción de bienes, y que se coloca dentro del nivel del encuentro de las personas en cuanto tales. Las finalidades inmediatas de una mayor ganancia, deprimiendo salarios, conlleva también la gestación de una valoración de la persona misma, es decir, vista únicamente en función de la producción y sin una dignidad propia e independiente de su participación activa en el trabajo.

### El valor positivo de la actividad empresarial

No podemos olvidar este horizonte del valor y dignidad del trabajo cuando queremos entender el sentido exacto del aprecio de la gestión empresarial en la creación de la riqueza, y por ende en la contribución del capital.

Para el Papa se trata de la forma superior de propiedad y de trabajo, puesto que de la mera propiedad de realidades extrínsecas a la persona (propiedad de recursos de la naturaleza, o propiedad de instrumentos inventados por el ser humano) se pasa a la propiedad de una cualidad inmanente del sujeto mismo (el conocimiento, la tecnología en el sentido del saber subjetivo). Esta forma de propiedad, supone también el esfuerzo y el trabajo para ser adquirido, pero a diferencia de las otras propiedades, ésta modifica al sujeto mismo ampliando las posibilidades de su acción y su propia capacidad personal.

Notemos que por ser una *propiedad* inherente a la persona misma, no por eso deja de ser verdaderamente un factor de producción de riqueza, y por tanto, al lado de las consideraciones antropológicas o humanistas, subsisten las categorías de verdadera valoración económica.

Este tipo de propiedad es verdaderamente generador de riqueza.

*Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas (CA32a).*

Por consiguiente el elogio de la actividad empresarial no es ajeno al trabajo, recae sobre el trabajo mismo, en un nivel de mayor cualificación, y reformula el mismo concepto de propiedad haciendo anhelar aquella propiedad verdaderamente intransferible, ante la cual la mera propiedad jurídica de los medios de producción deviene menos importante, lo mismo que los sistemas ideológicos que intenten definir al sujeto de esta propiedad de bienes instrumentales. Tal vez en el futuro se pueda ver con mayor claridad que lo importante no sea la pregunta de quién son las cosas con las que se trabaja, sino qué es lo que la persona, altamente capacitada puede hacer con ellas, manteniéndose a la vez dentro de la lógica de un optimum de eficiencia y de un sentido de solidaridad social.

En el contexto de la propiedad y del trabajo, es donde se afirma la positividad de la empresa. Aparte de los propietarios jurídicos de los bienes instrumentales necesarios para la producción, la empresa funciona por el trabajo tanto del lado de los trabajadores, como de los que gestionan y dirigen la actividad empresarial.

Desde esta perspectiva debe ser entendida, pues, la doctrina del Papa sobre la función empresarial. El trabajo hecho por el ser humano entra en la red de relaciones entre personas.

*Precisamente la capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres y el conjunto de los factores productivos más apropiados para satisfacerlas, es otra fuente importante de riqueza en una sociedad moderna. Por lo demás muchos bienes no pueden ser producidos de manera adecuada por un solo individuo, sino que exigen la colaboración de muchos. Organizar ese esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de manera positiva a las necesidades que pretende satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios: todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual. Así se hace cada vez más evidente y determinante, el papel del trabajo humano, disciplinado y creativo, y el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor, como parte esencial del mismo trabajo (CA 32b).*

La responsabilidad empresarial supone y a su vez estimula una serie de actitudes que el Papa no vacila en llamar *virtudes*. Es verdad que estas actitudes pueden ser exigidas por las simples necesidades objetivas del buen funcionamiento del sistema empresarial; pero considerarlas solamente así es empobrecer enormemente su sentido. Más que condiciones objetivas necesarias para la producción, son expresiones subjetivas de un compromiso humano con la acción bien realizada. Estas actitudes revisten sentido más rico aún cuando son conscientemente dirigidas al servicio de los demás, a la creación de relaciones solidarias, y a la expresión del sentido de la justicia. Dichas virtudes, enumeradas por el Papa son:

*la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo, en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna (CA 32c).*

El que estas virtudes y cualidades puedan desarrollarse con mayor facilidad en un sistema de libre empresa parece ser, para algunos, argumento de la bondad del sistema. No puede negarse que la eficiencia empresarial en la producción ha sido más desarrollada en el sistema capitalista que en el socialista. La propiedad del Estado podía compensar errores, a veces graves, en la gestión empresarial, causados por una ineficiencia empresarial estatista. Lo que tal fracaso prueba no es la ineficacia en sí misma de una propiedad estatal, sino la falta de estímulos para la eficiencia empresarial que dicha propiedad puede provocar y mantener. En efecto, una propiedad ajena, jurídica y *espiritualmente* en el sentido de un no-compromiso efectivo nacido de la ausencia de sentimientos de solidaridad con los demás, no ofrece estímulos

para la eficiencia, en tanto que sí parece ofrecerlos el interés puramente personal y privado de la empresa capitalista, el cual, por otra parte, no implica la presencia de los mencionados sentimientos de solidaridad. Pero entre ambos extremos podría darse niveles intermedios, donde la propiedad, sea social o privada, fuera acompañada de un sentido profundo de responsabilidad social. En tal caso tendríamos reunidos por una parte la eficiencia empresarial que el capitalismo ha desarrollado, junto con los sentimientos de solidaridad, que el socialismo pretendió crear y no consiguió hacerlo por los 'errores antropológicos' que Juan Pablo II ha señalado.

Lo que aquí quiere ser señalado es la neutralidad de una técnica, de una acción, frente a valores humanos, que la persona es capaz de introducir. En otros términos, si el sentido de solidaridad humana fuera dado, los sistemas privados o estatales de propiedad de las empresas, recobrarían con claridad su carácter neutro. Pero faltando ese sentido de solidaridad, la eficiencia capitalista puede darse, en forma brillante, pero mal encaminada por el egoísmo individualista.

En la armonía de las exigencias del propio interés con los del bien común, ve Juan Pablo II un punto de equilibrio y un camino de soluciones.

*El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación. De hecho donde el interés individual es suprimido violentamente, queda substituído por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad (CA25c).*

No es ficticio el elogio que el Papa hace de la empresa. Va directamente a la raíz: la expresión de la libertad.

*La moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos. En efecto, la economía es un sector de la múltiple actividad humana, y en ella como en todos los demás campos, es tan válido el derecho a la libertad como el deber de hacer uso responsable del mismo (CA 32d).*

Precisamente en la interrelación de derechos y deberes se encuentran las tensiones de las ideologías modernas: que consisten, por un lado, en exaltar los derechos de la libertad individual de tal manera, que se sacrifican los intereses colectivos; o, de otro lado, en pretender el bien de la colectividad de tal manera, que se suprime o restringe la libertad individual. La salida al dilema sólo puede darse en el sentido de la armonía: defender la libertad de las personas pero al mismo tiempo urgir el sentido ético de sus responsabilidades ante la sociedad. Por eso es preciso añadir a la lista de virtudes que el Papa había

enumerado como actitudes de la persona ante la gestión empresarial, otro conjunto de virtudes que sitúan a la propia empresa y su eficiencia, ante otros deberes y responsabilidades más amplias. En un alcance más inmediato y reducido, la empresa debe ser evaluada por una multiplicidad de criterios y no exclusivamente por el beneficio.

*La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente. Sin embargo, los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo, los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad. Además de ser moralmente inadmisibles, esto no puede menos de tener reflejos negativos para el futuro, hasta para la eficiencia económica de la empresa. En efecto, finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar otros factores económicos y morales, que a largo plazo son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa (CA 35c).*

En un plano más amplio y sin ser responsabilidad de cada empresa en particular, pero donde cada una puede contribuir con iniciativas, es necesario considerar que la propiedad de una mayor cualificación profesional, tan justamente elogiada por el Papa, es, todavía, un bien reducido a pocas personas, al menos en las situaciones actuales, y sobre todo en los espacios geográficos del Tercer Mundo. En tanto no se resuelva de modo adecuado la supresión de estas barreras, la mayor capacidad de unos provocará situaciones de marginación en otros. No se trata de frenar el progreso en las cualidades humanas, sino de abrirlo y hacerlo posible para todos, según sus capacidades y niveles. Hay muchos seres humanos que no tienen acceso a los conocimientos básicos, ni entran en la red de intercomunicaciones que les permitan ver apreciadas y utilizadas sus cualidades.

*Esos hombres, impotentes para resistir a la competencia de mercancías producidas con métodos nuevos y que satisfacen necesidades que anteriormente ellos solían afrontar con sus formas organizativas tradicionales, ofuscados por el resplandor de una ostentosa opulencia, inalcanzable para ellos, coartados a su vez por la necesidad, esos hombres forman verdaderas aglomeraciones en las ciudades del Tercer Mundo, donde a menudo se ven desarraigados culturalmente, en medio de situaciones de violencia y sin posibilidad de integración (CA33a).*

## 2. EL MERCADO

Si proseguimos en nuestra consideración de los espacios económicos de la empresa y del mercado, como puntos de encuentros humanos, debemos mantener al mismo tiempo la naturaleza propia del espacio, es decir, económica, con la naturaleza propia de quienes en ellos se encuentran, es decir, antropológica.

La empresa es encuentro de personas portadoras de dos elementos confluyentes, capital y trabajo. El mercado es también encuentro de personas portadoras de elementos que, según los presupuestos liberales, mutuamente se regulan: la oferta y la demanda, la producción y el consumo, o más exactamente, los productores y los consumidores.

Pero así como en la producción dentro del espacio de la empresa hay criterios que trascienden los puramente económicos de los beneficios, así también en el mercado, existen criterios que trascienden la mera regulación de precios por el juego de la oferta y demanda.

La perspectiva ética ante el encuentro económico del mercado parece involucrar, en la *Centesimus Annus*, varios aspectos importantes como la no-mercantilización de dimensiones de la vida humana, y los riesgos de una absolutización del mercado.

### **No todas las dimensiones de la vida son objetos de mercado.**

Hemos analizado ya la deshumanización que implica poner en el juego de mercado, un elemento tan humanizante como el trabajo. Los múltiples y ricos estratos que se encuentran en el trabajo, son suprimidos o ignorados, para fijarse exclusivamente en el estrado de la utilidad de la fuerza de trabajo.

Las reducciones mercantilistas pueden darse por relegar otras dimensiones que existen además de la utilitaria, o por querer comercializar lo que no es comercializable (dignidad, amor a la verdad), o por reducir las necesidades humanas solamente a aquello que es traducible en términos de objeto mercantil.

Si al lado del mercado, la persona se afirma en otros campos, el mercado cumple entonces, su función limitada y adecuada a lo que puede ofrecer. Pero si, por el contrario, el mercado sobrepasa sus propios límites y se presenta como el más importante y casi único ámbito de relaciones humanas, entonces el ser humano queda reducido a las meras dimensiones de lo económico. Por eso, al mismo tiempo que el Papa parece expresar un sincero reconocimiento de las ventajas del mercado, que para muchos serían un elogio claro del capitalismo limita en seguida ese elogio por un horizonte de eticidad.

*Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades. Sin embargo, esto vale sólo para aquellas necesidades que son 'solventables', con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son 'vendibles', esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia y verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas (CA 34a).*

*El bien de la vida no es objeto de mercado*

La responsabilidad individual y colectiva por el don de la vida es de tal naturaleza que invalida, por sí misma, cualquier transacción mercantil que reduzca ese don, dado por Dios, a un objeto de intercambio. La persona humana ha recibido con el don de la vida una dignidad subjetiva que constituye un valor irreducible a categorías de la pura objetividad.

*Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad (CA 34a).*

El don de la vida no puede ser mercantilizado. Por eso, la reducción del trabajo a la condición de mercancía que el Papa reconoce como existiendo, todavía hoy, en el Tercer Mundo, (Cfr: CA 34b) es una extrapolación de un valor económico al orden integral de lo que es *debido al hombre porque es hombre*.

Pero el Papa toca otro punto, no menos decisivo para el Tercer Mundo, y lo hace desde los mismos presupuestos, es decir, la no mercantilización de la vida humana. Se refiere al problema de la deuda externa, que de alguna manera se presenta como flujo y mercado de capitales a niveles internacionales.

*Es ciertamente justo el principio de que las deudas deben ser pagadas. No es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago, cuando ésta vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevaran al hambre y a la desesperación a poblaciones enteras. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables. En estos casos es necesario como por lo demás está ocurriendo en parte encontrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda, compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso (CA 35e).*

El argumento moral del Papa se fundamenta en último término en que la vida humana es superior a cualquier bien económico. Por tanto, la inmoralidad de exigir el pago de la deuda a cualquier precio, aun supuestas todas las condiciones legítimas en cuanto al modo de adquirirlas, se vuelve todavía más evidente cuando estas condiciones no se dan. El hecho de que muchas deudas latinoamericanas han sido contraídas por gobiernos militares, que no representaban democráticamente a sus países, hace pensar en la doble medida con que los países que se glorían de su democracia, establecían sin más onerosos préstamos a naciones gobernadas no democráticamente: en otros términos los pueblos asumían una deuda que les era impuesta por quienes no los representaban, y todo esto con el consentimiento de quienes defendían las virtudes y cualidades de la democracia. Por otro lado, las modificaciones unilaterales de las tasas de interés, realizadas arbitrariamente por los países acreedores, no tienen justificación ética, pues al establecerse, de mutuo acuerdo, como en todo contrato, el pago de los intereses de la deuda, los países deudores podían regular sus posibilidades de pago conforme a esos cálculos iniciales; pero todo cálculo de pago de la deuda, se vuelve absolutamente inefectivo, si en el momento menos pensado, la tasa de interés es arbitrariamente elevada. Si estos argumentos hubieran sido tomados en cuenta, el magisterio del Papa sobre el pago de la deuda externa hubiera alcanzado un nivel más radical. Con todo no deja de ser ya bastante radical la actual posición del Papa, por cuanto, incluso suponiendo todas las condiciones de legitimidad de la deuda adquirida por ejemplo, por gobiernos verdaderamente representativos, y por tasas de interés, uniformemente mantenidas, el pago de dicha deuda no puede ser exigible al precio del hambre y de la miseria, o de la muerte, de muchas personas en los países pobres del mundo.

No es ajeno al ámbito del mercado internacional el fenómeno de las transnacionales, con frecuencia las únicas beneficiadas por la deuda externa. Al tratar el tema de la 'descolonización' el Papa menciona "sectores decisivos de la economía (que) siguen todavía en manos de grandes empresas de fuera, las cuales no aceptan un compromiso duradero que las vincule al desarrollo del país que las recibe" (CA 20a). Pero junto a este motivo que viene de fuera del país, el Papa no ignora otros factores internos: "Falta, además un núcleo de profesionales competentes, capaces de hacer funcionar, de manera honesta y regular, el aparato administrativo del Estado, y faltan también equipos de personas especializadas para una eficiente y responsable gestión de la economía" (id.)

Si las empresas deben tener el encuadramiento ético para el bien de un país, esta exigencia es más frágil cuando una empresa "no se encuentra comprometida" con el país que la recibe, porque sigue las lógicas de una economía transnacional. Su influencia negativa puede ser más profunda si al lado de este *no compromiso* con el destino de un pueblo, la empresa transnacional actúa como incentivadora de la absolutización del mercado.

### *La absolutización del mercado*

Sin una referencia a una jerarquía de valores, el mercado deriva fácilmente en el gran instrumento del consumismo.

*Al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales. Por el contrario, al dirigirse directamente a sus instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia perjudiciales para su salud física y espiritual. El sistema económico no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura (CA 36b).*

### **Papeles del Estado y de la Iglesia en la delimitación del valor del mercado.**

En el discurso de la encíclica que da un papel central a *las cosas nuevas* que estamos viviendo en el primer centenario de aquellas otras *cosas nuevas* de la *Rerum Novarum*, las enseñanzas dejadas por las guerras, como explosión de graves crisis humanas, son muy tomadas en cuenta. Precisamente en ese contexto, las ventajas de una ordenación económica regulada por la oferta y demanda en el libre mercado, son reconocidas, pero al mismo tiempo relacionadas al papel vigilante del Estado. En la primera respuesta de postguerra, que el Papa presenta, tal vez como camino ideal de reconstrucción, se busca "reconstruir una sociedad democrática inspirada en la justicia social, que priva al comunismo de su potencial revolucionario, constituido por muchedumbres explotadas y oprimidas" (CA 19b)

En este mismo párrafo de excepcional importancia se indica la necesidad de situar el mecanismo de mercado libre dentro de horizontes éticos que lo hagan verdaderamente posible:

*Estas iniciativas tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual, los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo, se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social, y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de*

*seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto deberían preservar el trabajo de la condición de mercancía y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente (CA 19b).*

Para el tema que nos ocupa, de la visión de Juan Pablo II sobre la empresa y el mercado libre, es importante destacar en el párrafo extensamente citado, el equilibrio entre la afirmación positiva de “los mecanismos de libre mercado” y sus condiciones de buen funcionamiento como la estabilidad monetaria y la seguridad de la sociedad, y por otro lado la necesidad “de evitar que los mecanismos de mercado sean los únicos puntos de referencia de la vida social”. Es verdad que las limitaciones del mercado no se apuntan claramente, sino en la alusión al principio del destino común de los bienes de la tierra, y en la otra alusión a evitar que el trabajo sea considerado simplemente como una mercancía. Estas dos limitaciones, sin embargo, son incomprensibles si no se tiene en cuenta un horizonte valorativo moral con exigencias imperativas sobre el horizonte más reducido de los mecanismos económicos.

Cabe al Estado hacer posible en sentido pleno la *libertad económica* propugnada tanto para la empresa como para el mercado. El Papa recuerda el pensamiento de León XIII en *Rerum Novarum*, la cual critica tanto el socialismo que quiere estatizar los medios de producción, como también “una concepción del Estado que deja la esfera de la economía totalmente fuera del propio campo de interés y de acción” (CA15a). Por el contrario, al Estado

*le corresponde determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas y salvaguardar así las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad de las partes, no sea que una de ellas supere totalmente en poder a la otra que la pueda reducir prácticamente a esclavitud (CA15a).*

La *Iglesia*, por su parte, tiene una misión moralizadora de los alcances del mercado. Cumple esta misión denunciando, como lo hizo Pablo VI en concisos párrafos, la incoherencia de la verbal proclamación de “libertad” en las transacciones, con la cruda realidad de la desigualdad de poder entre las partes que entran en el mercado<sup>7</sup>. Cumple la Iglesia su misión, como lo hace Juan

7. El tema del mercado ha sido objeto de cuidadosa reflexión en el magisterio de Pablo VI en *Populorum Progressio* 58-61. Como en el caso de Juan Pablo II, también menciona los aspectos positivos y sus limitaciones. “Sus ventajas (de la regla del libre cambio) son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios que se forman ‘libremente’ en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos...” (PP 58). “En el comercio entre economías desarrolladas y subdesarrolladas, las situaciones son demasiado dispares y las libertades reales demasiado desiguales”...(PP 61).

Pablo II reconociendo las cualidades del mercado, pero al mismo tiempo, las exigencias de eticidad, evitando su absolutización y denunciando la inmoralidad en el campo concreto de la exigencia de la deuda externa.

## CONCLUSION

Hemos examinado en este artículo las condiciones en las que la empresa y el mercado, entendidos en primer lugar como procesos neutros en lo económico, y en segundo lugar como son vividos en el sistema capitalista, pueden ser admitidos como verdaderos procesos de un auténtico desarrollo. Nuestro propósito ha sido mostrar que la perspectiva desde donde la Iglesia se ha manifestado sobre la empresa y el mercado, ha sido la perspectiva ética. Desde aquí, la Iglesia puede incidir en la iluminación de las conciencias y en la orientación de los compromisos.

La pregunta planteada al comienzo era la de si el elogio de la empresa y del mercado constituían una adhesión incondicional de la Iglesia por el sistema capitalista liberal. Queremos citar textualmente al Papa en dos párrafos cruciales.

*Volviendo ahora a la pregunta inicial, ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá este el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?*

La respuesta obviamente es compleja. Si por 'capitalismo' se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de 'economía de empresa', 'economía de mercado' o simplemente de 'economía libre'. Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual en el ámbito económico no está encuadrado en un sólido contexto jurídico que lo ponga al servicio de la libertad humana integral y lo considere como una particular dimensión del misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (CA42ab).

No puede considerarse, en verdad, la encíclica *Centesimus Annus* como un apoyo incondicional del capitalismo, ni mucho menos como una radical evolución respecto a la anterior tradición del magisterio. La claridad de las reservas morales deshace cualquier impresión de incondicional apoyo. Pero hay algo más: para el Papa el sistema económico debe conjugarse con otro

sistema ético-cultural. Por eso las deficiencias éticas de un sistema económico no se encuentran primariamente en la objetividad de sus mecanismos o de sus reglas, sino en los seres humanos que han creado esas reglas y mecanismos. La falla económica transparenta la falla moral. Por eso el Papa afirma:

*Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico cuanto contra un sistema ético-cultural. En efecto, la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema socio-cultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios. Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquella se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla (CA 39de).*

Los deseos de la integral liberación personal y colectiva que la Iglesia ha incentivado en América Latina se verían, pues, radicalmente frustrados, si las estructuras económicas del capitalismo, se constituyeran en sustitutos de las estructuras ético-culturales que, como pueblos, somos capaces de gestar y proyectar en nuestra historia. En este momento de nuestro caminar, las enseñanzas del magisterio en *Centesimus Annus*, constituyen una rica fuente de indicaciones para la ruta.

# APORTES LATINOAMERICANOS AL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA

Percival Cowley V., SS.CC.\*

## INTRODUCCION

No hemos permanecido ajenos a la celebración de los cien años de la primera encíclica -la *Rerum Novarum*- de S.S. León XIII.

Todos sabemos que con ella empieza a formarse un importante *corpus* doctrinal, que se llamará luego Doctrina o Enseñanza Social de la Iglesia.

Todos sabemos también que ese mismo *corpus* encuentra antecedentes tan esenciales como remotos en el Antiguo y el Nuevo Testamento, lo mismo que en los Padres de la Iglesia, generalmente todos ellos obispos, teólogos y santos, que predicaron y escribieron hasta el siglo VIII y, de igual manera, en autores y escuelas posteriores, como Santo Tomás y la Escuela de Salamanca, cuyo pensamiento también hay que rescatar en el presente, pues todos ellos constituyen la base, la piedra sólida, en que, finalmente, viene a encontrar su último fundamento la moral social, nuevo nombre dado a la Doctrina Social, que hace su primera aparición en el Concilio Vaticano II para solidificarse definitivamente en el magisterio de Juan Pablo II.

Todos sabemos, por último, que el mismo Santo Padre ha querido celebrar este significativo aniversario con una nueva encíclica, la *Centesimus Annus*.

## 1. LA ENCICLICA CENTESIMUS ANNUS

Vale señalar aquí que nunca en la historia de América Latina una encíclica había sido recibida con la publicidad que ésta ha tenido y que tampoco jamás

---

\* Director del área de agentes evangelizadores de la Conferencia Episcopal de Chile. Chileno.

antes una encíclica social fue celebrada con tantos actos públicos, conferencias, seminarios, comentarios en diarios, radio o televisión. Todo ello es significativo en el contexto latinoamericano, pues hubo encíclicas del mismo Juan Pablo II como la *Laborem Exercens*, sobre el trabajo humano, del año 1981 y la *Sollicitudo Rei Socialis* que sólo merecieron algunas consideraciones de estudio en círculos de Iglesia.

Vale entonces, preguntarse el por qué esta nueva encíclica es acogida de este modo en América Latina hoy. Podrán insinuarse diversas respuestas, seguramente en conjunto todas ellas válidas como, por ejemplo, el derrumbe del socialismo real en la Unión Soviética y en los países que llamábamos pertenecientes a su órbita de influencia y poder; la nueva relevancia adquirida por el neo-liberalismo y la economía de mercado; la nueva situación democrática que vivimos en nuestros países, etc.

Antes de expresar mi opinión personal, que espero dé fundamento a la reflexión que deseo exponer, me parece importante recoger algunas palabras de Juan Pablo II en la última encíclica, con el sólo propósito de que nadie pueda moverse a engaño.

*Afirma el Papa que la crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes... (n. 26).*

*La solución marxista ha fracasado, pero permanecen en el mundo fenómenos de marginación y explotación, especialmente en el Tercer Mundo (...) Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral; contra tales fenómenos se alza con firmeza la voz de la Iglesia (...) El fracaso del sistema comunista en tantos países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración, porque a priori considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado (n. 42).*

*...queda demostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica (n. 35). En la sociedad occidental se ha superado la explotación, al menos en las formas analizadas y descritas por Marx. No se ha superado, en cambio, la alienación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente... (n. 41). Para superar la mentalidad individualista, hoy día tan difundida, se requiere un compromiso concreto de solidaridad y caridad (n. 49).*

Por otra parte, se pregunta el Papa:

*Volviendo ahora a la pregunta inicial, ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalista, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizás éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?*

La respuesta obviamente es compleja. Si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de empresa", "economía de mercado", o simplemente de "economía libre". Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (CA 42).

Juan Pablo II habla de una "libertad humana integral" y nos hace recordar la necesidad, señalada en Puebla, de urgente contestación "a una sociedad donde la eficacia ha venido a ser un ídolo" (P 529) y donde la economía es solamente una dimensión de la vida humana, pues, "en efecto la economía es un sector de la múltiple actividad humana" (CA 32) y -señala en otro lugar de la misma encíclica- "No es posible comprender al hombre, considerándolo unilateralmente a partir del sector de la economía" (CA 24).

No puede, de esta manera, la economía de mercado cultivar la pretensión de constituirse en la base o el pilar de una antropología que dé cuenta verdaderamente de la condición integral, como algunos parecieran afirmarlo. Estas palabras de Juan Pablo II que recién hemos citado lectura no intentan ser el fundamento de filosofía alguna.

Hechas estas aclaraciones, que me parecían esenciales, deseo expresar la razón de fondo que, a mi modesto entender, ha provocado la acogida, a que me he referido, al texto pontificio.

Los países de América Latina viven hoy un nuevo contexto democrático. Nuestros pueblos perciben hoy a la Iglesia Católica de una manera también nueva. A pesar de algunas incoherencias puntuales -y hasta institucionales- la Iglesia fue en América Latina, durante los años de las dictaduras, un verdadero sacramento de Jesús y de su Evangelio. Fue la verdadera samaritana que puso su corazón en el pobre, en el sufriente y en el perseguido. A nadie le preguntó

de dónde venía o hacia dónde iba. En sencilla coherencia consigo misma, vivió el drama de los más débiles y se constituyó -por sus gestos y palabras- en voz de los sin voz. Los pastores hablaron con claridad y firmeza cada vez que ello fue necesario; sobrepasaron toda amenaza y todo temor con la fuerza que les venía del Espíritu y de la misma comunión eclesial, también fruto suyo, y actuaron en consecuencia, acogiendo y acompañando a todos los que sufrían.

Cumplieron así la propia definición de sí misma que nos había ofrecido el Concilio: "La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1).

Y, por eso, desde el anuncio de la Buena Noticia de Jesús y desde la denuncia, a veces tan dura como inevitable, desde muy temprana hora llamó a la reconciliación. Si todos somos hijos de un mismo Padre ¿por qué no podemos vivir como hermanos, respetando la dignidad humana de cada cual? Teníamos que hacerlo. Tenemos que hacerlo.

Y, del mismo modo, la otra palabra conciliar, que tampoco y para nada pierde su vigencia: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo" (GS 1) (Cfr. 9).

Esta Iglesia latinoamericana pudo vivir así su propia condición sacramental, no sólo porque antes hubo un Concilio, sino porque ese mismo Concilio se tradujo, por así decirlo, para América Latina, en los encuentros episcopales de Medellín y Puebla.

Nadie podría desconocer tampoco que, incluso antes del Vaticano II, hubo muchos latinoamericanos, pastores y laicos, para quienes la caridad y la justicia fueron virtudes inseparables. Entre ellos, Don Manuel Larraín, quien fuera luego Presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana; junto con Dom Helder Câmara, en ese entonces Obispo Auxiliar de Río de Janeiro, idearon, alentaron y sacaron adelante lo que fue Medellín en 1968. Luego, fue ese mismo Espíritu el que condujo la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla en 1979 y el que esperamos también conduzca la cuarta Conferencia General, que ya se prepara en todos nuestros países, y que se realizará próximamente en Santo Domingo.

Los documentos aprobados en las Conferencias Generales de 1968 y 1979, fueron también aprobados y bendecidos por S.S. Paulo VI y por S.S. Juan Pablo II. Con tales aprobaciones les dieron un valor magisterial mayor al que ya tenían por sí mismos y, de alguna manera, los incorporaron, entonces, al magisterio universal.

Fueron el espíritu de ambas conferencias y sus textos, que siguieron profundizando en la renovación conciliar, los que encontraron en América Latina un terreno preparado y fértil. Fueron el espíritu y los documentos de la doctrina social de la Iglesia, del Concilio Vaticano II, de Medellín y de Puebla, los que renovaron a la Iglesia Católica en nuestros países y la prepararon y confirmaron en una tarea de servicio al hombre y al mundo, a la historia y a la sociedad de nuestro continente.

Por eso -y con la conciencia de que mis palabras no pueden ser sino un ensayo- deseo detenerme en algunos aspectos de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla que se inscriben en la celebración de los cien años de la doctrina social de la Iglesia.

Debo señalar que he elegido este camino, en primer lugar, por lo recién indicado; porque tanto Medellín como Puebla han hecho importantes aportaciones a la vida, a la misión y al servicio que la Iglesia ha podido prestar en el continente. En segundo lugar, porque desde Medellín y Puebla -y sus necesarias consecuencias- la Iglesia latinoamericana ha podido prestar un significativo servicio a la Iglesia Católica en el mundo y al Magisterio universal. Y, en tercer lugar, porque de la *Centesimus Annus*, con toda la importancia que tiene, se ha hablado bastante y, con seguridad y felizmente, se lo seguirá haciendo. En tanto, en nuestros propios países latinoamericanos, es poco -creo yo- el esfuerzo que se ha hecho para recuperar los puntos de mayor incidencia -y que siguen vigentes- del propio magisterio social latinoamericano, aprobado y bendecido en su oportunidad por el Santo Padre.

## 2. MEDELLIN Y PUEBLA

En primer lugar -y seguramente- el punto primero que hay que subrayar es que tanto Medellín como Puebla se inscribieron en el espíritu y la aplicación del Concilio Vaticano II a nuestro continente. Las intuiciones proféticas de Don Manuel Larraín y de Dom Helder Cámara, que llevaron a la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río Janeiro en 1955 y dieron origen al CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), hicieron luego posible las conferencias generales de Medellín y Puebla. Sendos fueron los documentos, pero aunque no los conozcamos o los hayamos olvidado, algo sustantivo quedó en la vida de la Iglesia, en su actitud frente a la persona humana, el mundo y la historia; algo que también en su lenguaje y -en relación con nuestros temas, inevitablemente parciales- un renovado espíritu evangelizador, una nueva capacidad de diálogo y de servicio y una enseñanza social que no trepidó en hacerse presente ante las más diversas situaciones vividas en el continente. En todas ellas la Iglesia se hizo voz de los sin voz, con las inevitables excepciones de su condición también humana y, por lo tanto, traspasada por la realidad del pecado.

Acá, en América Latina, por las mismas circunstancias provenientes de nuestra realidad, esa voz no fue ni sigue siendo, en muchos lugares, pura palabra. Esa voz ha sido palabra, pero también gesto significativo: el de quienes han entregado sus vidas impulsados por un Evangelio vivo y llevando consigo la certeza de la esperanza del Reino. Ahí están, para comprobar lo dicho, los múltiples mártires de la fe y de la justicia, obispos, sacerdotes, sencillos catequistas, campesinos... Ahí están y siguen estando los que se han identificado con los pobres, asumiendo como propia su causa. Por eso en América Latina la Iglesia que vive y predica el Evangelio, en el espíritu de Medellín y Puebla, sigue siendo Buena Noticia para el hombre y, sobre todo, para los pobres y para los jóvenes.

Antes que el magisterio de Juan Pablo II proclamara que el hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal, a la vez comunitario y social, "es el primer camino que debe recorrer la Iglesia en el cumplimiento de su misión" (RH 14; OO.PP. 1986-1989, 25), ya nuestra Iglesia, en diversas formas, recorría ese camino. Mientras muchos teólogos europeos seguían reflexionando, enseñando y escribiendo sobre los desafíos que surgían para la fe desde el secularismo amenazante, en América Latina nos enfrentábamos a un desafío aún más radical: la amenaza, tantas veces tan real, dirigida contra el hombre mismo. Mientras las sociedades más desarrolladas desde un punto de vista económico, olvidaban a Dios o prescindían de El; las nuestras, tan azotadas por la miseria y la opresión, nos urgían a poner la mirada en el hombre y en su posibilidad, no sólo de crecer, sino de mantener la propia dignidad humana.

### 3. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

De ahí la intuición tan típicamente latinoamericana de las Comunidades Eclesiales de Base -y de la organización de diferentes formas de vida eclesial que se ha ido expresando en diversos tipos de comunidades cristianas-. Si todo ello ha sido importante desde el punto de vista de la evangelización y de la personalización de la fe, también lo ha sido desde la mayor toma de conciencia acerca de la situación de cada uno de sus miembros en relación con la justicia; acerca de la realidad de pobreza, carencias y miserias colectivas y acerca de las estructuras más globales de la sociedad que fueron y siguen siendo causa de opresión. De esta manera en y desde estos núcleos eclesiales, se produjo no sólo esa mayor y más profunda comprensión del Evangelio, sino también una conciencia más lúcida de la propia dignidad de cada cual, una solidaridad creciente y una urgencia de participación y organización para la lucha por la justicia de la que ha hablado tan recientemente Juan Pablo II en la *Centesimus Annus* (n. 35).

A este propósito quizá quepa aquí un comentario que se basa en dos constataciones casi simultáneas. La primera, fruto de una experiencia personal, y la segunda, una realidad fácilmente constatable por cualquiera de nosotros.

Hace unos tres años fui invitado a Cuba para participar en La Habana en un seminario organizado por la UNESCO. Allí tuve la oportunidad de conversar con diversas autoridades eclesíásticas. Todas fueron unánimes en señalar que el régimen imperante impedía en forma sistemática la constitución de comunidades eclesiales de base. Al conversar luego en diversas instancias del gobierno cubano o vinculadas con él, pude advertir no solamente que lo que se me había indicado era muy verdadero, sino, además, que los interlocutores no tenían razones valederas para mantener sus posiciones. En definitiva, dentro de un sistema colectivista, no había nada más peligroso que el desarrollo de instancias de personalización, como también instancias de participación, organización y solidaridad que escaparan al control del Estado.

Una similar resistencia a la comunidades eclesiales es posible constatar en la expresión del fenómeno de las sectas religiosas, cuyo origen nórdico aparece incuestionable. Si Europa y el mundo aguardan expectantes los acontecimientos del año 1992, donde países con tan diversas lenguas, culturas y religiones avanzarán bastante más allá de un mero mercado común ¿por qué América Latina no puede avanzar hacia una integración real si tenemos prácticamente las mismas lenguas, orígenes culturales tan similares -respetando, desde luego, todas las diferencias- y casi una misma fe? Desde esta perspectiva, aunque muchos carezcan de una conciencia refleja sobre el tema y sus convergencias, no se hace difícil pensar que hay superiores intereses económicos y de poder a los que les importa desarticular o impedir los ya prolongados intentos de integración de nuestras tierras.

En este mismo sentido, no es extraño constatar la actitud de las distintas sectas -y no me estoy refiriendo ni a las Iglesias históricas hermanas ni tampoco a otras que, más recientes en el tiempo, participan del mejor espíritu ecuménico-. En ellas no se expresa ese espíritu de solidaridad, de organización y participación que las lleve a hacer causa común con la dignidad y derechos de cada persona humana. Durante los tiempos de dictaduras en América Latina - y es fácil verificarlo- sus miembros se mantuvieron ajenos a la violación de los derechos humanos y prácticamente alienados respecto de cualquier responsabilidad en relación con la sociedad mirada en su conjunto.

A estas alturas -y hay que decirlo también- algunos grupos minoritarios, aunque poderosos, de la misma Iglesia Católica vivieron una situación semejante de enajenación social. Entre los rasgos que caracterizan a esos grupos no podemos dejar de anotar que, en concreto, no asumen la teología de la comunión que el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 calificaba como la mejor síntesis teológica del Concilio Vaticano II y, por el contrario,

mantienen una concepción individualista de la salvación y de la misma vida cristiana.

Estos grupos y algunos individuos con mentalidades cercanas tienden también y curiosamente a cuestionar a las comunidades eclesiales de base. No es extraño, además, constatar cómo entre ellos el poder económico no está ausente y, a la vez, tienden a ocupar cargos que confieren poder en el mundo intelectual, político y social.

En este sentido podríamos afirmar que tanto estos grupos católicos como las sectas viven en una segregación cultural que no es latinoamericana y, a la vez, aunque sea de manera inconsciente, una verdadera alianza contra el futuro y la esperanza de América Latina, contra su democracia emergente, contra sus millones de pobres y de jóvenes.

Si la Iglesia Católica, en palabras del Concilio, es señal e instrumento de la unidad de todo el género humano, ella debe vivir la comunión fraterna desde la misma base social y ayudar así a crecer a las personas como tales para lograr, de este modo, una integración nacional que haga posible, a su vez, una integración latinoamericana capaz, por sí misma, de desarrollar su cultura, su fe, su democracia y su economía, sin dependencias esclavizantes y con el sólo propósito de vivir una solidaridad real entre nosotros que nos permita contribuir así al bien común internacional.

#### 4. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Otra contribución latinoamericana que merece ser destacada ha sido la de la teología de la liberación. Ya en la segunda Conferencia General del Episcopado en Medellín, aparecieron sus primeros atisbos.

Se trataba de un árbol nuevo en la teología universal y nació inevitablemente condicionada por la situación cultural, social, política y económica del continente. Para que ella llegara a ser verdaderamente católica, es decir, universal, necesitaba purificarse de sus inevitables ripios. Quizás algunos se adelantaron y pretendieron podar el árbol desde sus mismas raíces. Otros supieron esperar y confiaron en tantos teólogos de América Latina que reflexionaban sistemáticamente sobre la fe, desde su experiencia pastoral y desde las urgencias que a esa misma fe le planteaban las mayorías pobres del continente.

Así fue como Medellín señalaba en la Introducción a su largas, ricas y actuales conclusiones:

*La Iglesia latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que*

*vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo, ella no se ha "desviado" sino que se ha "vuelto" hacia el hombre, consciente de que "para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" (Pablo VI, Discurso de Clausura, Vaticano II, 7 de diciembre de 1965). En este mismo sentido, nuestros Obispos nos dijeron: "Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte". "Nos estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube vuestro sufrimiento", ha dicho el Papa a los campesinos de Colombia (M, 14,2).*

Fue precisamente lo que hicieron muchos teólogos de la liberación, quienes, no precisamente desde sus escritorios empezaron a reflexionar y a escribir a partir de la fe y desde el grito del sufrimiento de tantos.

Desde la experiencia pastoral, desde el clamor de tantos y desde las realidades históricas circundantes, se explica la precariedad de su reflexión inicial y, del mismo modo, su relativa provisoriedad.

Ciertamente aquí y allá hubo algunos conflictos y dificultades al interior de la Iglesia. No han sido pocos los que han sufrido en medio de ellos. Pero, tanto esa misma cruz a la que aludimos, como las cruces más recientes provocadas, de nuevo, por situaciones históricas concretas que nuestros países han vivido, han purificado el andar de las teologías de la liberación y el de la Iglesia en cuanto tal.

Así uno de los más conocidos entre estos teólogos señalaba que prefería quedarse con su Iglesia que con su teología, dando muestras, de esta forma, de su adhesión a la catolicidad, a la universalidad de la Iglesia.

Ha sido esta misma maduración la que condujo a Juan Pablo II a escribir a los obispos del Brasil y decirles que una teología de la liberación integral no es sólo útil sino también necesaria en nuestros tiempos.

De igual manera, esta misma teología nueva provocaba la aparición de dos documentos importantes de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe que, asumiendo la teología de la liberación, en su condición de integral, llevaba a incorporar este importante modo de hacer teología y este significativo aporte latinoamericano al magisterio universal.

En el fondo -y para decirlo en una palabra, aunque ello requiriera un desarrollo más amplio- la teología de la liberación vino a llenar un cierto vacío dejado por la doctrina social de la Iglesia, imposible de evitar por el momento histórico en que su *corpus* comenzó a constituirse. El esfuerzo logrado por la teología de la liberación fue hacer operativa la fe cristiana y católica en lo que se refiere a sus urgentes consecuencias sociales. Desde ella, la fe misma y su

verdadera práctica no podrá nunca más ser asumida de un modo puramente individualista. Tampoco se podrá ya celebrar la Eucaristía sin hacerlo desde dentro de la realidad del tiempo humano, de sus desafíos y de los requerimientos planteados de justicia y solidaridad por el pan, que es un solo Cuerpo. La teología de la liberación integral ha sido no sólo útil sino también necesaria para salvar el espacio escandaloso, muchas veces existente y todavía perseverante, entre la fe y la vida, entre el Evangelio y la realidad social. De allí que hoy no se pueda hablar de una auténtica conversión a Jesucristo que no sea a la vez una conversión al hombre, a su medio, a su historia (cfr. P 1198).

Los cristianos comenzamos creyendo en Jesús encarnado, ayer, hoy y para todas las edades (Hebr 8,13), lo que implica, como respuesta, la conversión personal y el compromiso de la transformación de las estructuras sociales hacia el horizonte del Reino de Dios. Por eso, la fe cristiana y católica ha de ser tan encarnada como la vida, la pasión, la muerte y la resurrección de su Señor.

Es la misma situación objetiva y subjetiva que se vive en América Latina, la que sitúa históricamente a los laicos latinoamericanos ante el desafío de un compromiso liberador y humanizante (cfr. M 10,2).

La Juventud, por su parte, particularmente sensible a los problemas sociales, reclama los cambios profundos y rápidos que garanticen una sociedad más justa (cfr. M. 5,3) y así "esperan de la jerarquía de la Iglesia mayor apoyo moral, cuando se comprometen en la aplicación concreta de los principios de doctrina social enunciados por los Pastores" (cfr. M.5,8). Es lo que, desde otras perspectivas, se llamó, en el mismo documento de Medellín, educación anticipatoria, "pues ha de participar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina" (4,8) y "educación liberadora", pues ella es "el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre" (4,8) y transformarlos así en sujetos activos de su propio desarrollo. Desde otra perspectiva -y conviene recordarlo aquí- al referirse nuestros obispos a las universidades católicas del continente, dijeron: "La universidad debe estar integrada a la vida nacional y responder con espíritu creador y valentía a las exigencias del propio país" (4,23)... y teniendo en vista el desarrollo de la comunidad, de la nación, del continente. Vale aquí preguntarse ¿por qué en nuestras universidades católicas se da tan poca importancia estable a la Doctrina Social de la Iglesia y por qué en ellas, -y a través de todo el continente-, no se han creado todavía las suficientes cátedras que estudien y finalmente inspiren y alienten la integración real de nuestras naciones?

## 5. LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Desde esta teología de la liberación y desde la palabra Magisterial de nuestros Pastores, se acuñó también en el mundo la opción o el amor

preferencial por los pobres. Opción ésta de profunda raigambre evangélica y, a la vez, expresión de una realidad social a la que ya nos hemos referido.

Fue justamente esta opción latinoamericana la que llevó a revalorizar la religiosidad popular, expresión a la vez de una misma fe y de culturas particulares, tan respetables como los pueblos que las viven.

Fue también esta opción por los pobres, la que movilizó a importantes grupos de agentes pastorales desde sectores acomodados a sectores populares y de tantas formas marginados.

Fue también la opción preferencial por los pobres, la que condujo a los obispos norteamericanos, en un reciente e importante documento llamado *Justicia Económica para Todos*, a provocar una conciencia entre los católicos y los hombres de buena voluntad de ese país, en el sentido que ellos, como nación poderosa del mundo que son, están llamados, así como país, a hacer una opción preferencial por los países del Tercer y Cuarto Mundo, los países pobres de la tierra.

En una palabra, la opción preferencial por los pobres, estremeció y renovó toda la vida religiosa del continente, iluminó y cuestionó a las Iglesias hermanas del hemisferio Norte, empezó a romper el dilema Este-Oeste para reubicarlo desde una nueva perspectiva, ahora Norte-Sur, al menos inicialmente, al interior de la vida de la misma Iglesia.

Todo ello ha significado que, más y más, los pobre de América Latina hayan ido sintiendo a la Iglesia como propia. Basta constatar su participación en la vida eclesial en general y, más en particular, en las parroquias de las zonas populares y campesinas y en la comunidades de base a las que ya nos hemos referido, todo lo cual ha incidido en una creciente toma de conciencia de la propia dignidad a través de los caminos de la participación, la organización y la solidaridad, y en una búsqueda más lúcida y comprometida de la justicia que les es debida como, a la vez, de su necesario aporte al bien común general. Todos estos hechos han resultado ser, en la práctica, una vivencia y aplicación en concreto de la doctrina social de la Iglesia.

## 6. LA CULTURA

Hay otro aporte de la Iglesia latinoamericana en el que resulta necesario detenerse. Aunque no se trate de uno enteramente original, pues fue abordado por primera vez en el Concilio Vaticano II y luego por la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, el documento de la Conferencia General de Puebla lo desarrolló extensamente y, de esa manera, contribuyó en forma significativa al mayor desarrollo del tema.

Se trata de la cultura, de su definición y de la más afinada conciencia en relación al hecho de que todos los pueblos y grupos humanos tienen la suya; de las exigencias que, entonces, ella le plantea a la evangelización y del respeto que cada cultura o sub-cultura le merece a la Iglesia.

La religiosidad popular adquiere así un nuevo elemento confirmatorio que le da, por así decirlo, derecho de ciudadanía eclesial. Las minorías étnicas son ahora miradas desde una nueva perspectiva, seguramente impensable hace algunas décadas por la sola razón que, en ese entonces, no existía el instrumental teórico del que ahora, felizmente, disponemos.

Es este, justamente, otro de los aportes significativos de la Iglesia de América Latina a la vida de la Iglesia Universal y que viene a inscribirse, por una parte, en los derechos de cada cultura y de cada pueblo a vivir la suya propia y, por otra, en la misma opción preferencial por los pobres. Nadie negaría que tanto los amerindios como los afroamericanos (quienes constituyen una población de noventa millones en nuestro continente), son con frecuencia, entre nosotros los más pobres entre los pobres (cfr. P 33).

Es un aporte significativo para la Iglesia Universal, porque el desvelamiento de los valores esenciales de la "cultura pobre" del continente nos la revela rica en sentido de trascendencia y en sentido de solidaridad y, por lo mismo, en una expresión vital que permite unir la fe con la vida y, a la vez, encuentra el sentido más hondo de la existencia en su verdadera raíz trascendente. Al mismo tiempo, porque la trascendencia viene a ser contestataria de la Ilustración, de su culto a la diosa razón y de sus consecuencias positivistas y materialistas, y la solidaridad, por su parte, contesta cualquier forma de individualismo. En esta cultura de los pobres de América Latina, el bien común no puede ser nunca la suma de los bienes o intereses individuales. Ellos mismos, los pobres, no tendrían muchos bienes económicos que aportar a esa suma. Ciertamente poseen otros bienes, el sentido de la trascendencia y el de la solidaridad, pero éstos no son susceptibles de ser sumados a los bienes que llamamos económicos o materiales.

Si "con la palabra *cultura* se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios" (P 386) y ella "abarca la totalidad de la vida de un pueblo" (P 387), no cabe duda que, hablando en general, los pobres que poseen los sentidos señalados, son más cultos que los ricos que han perdido tanto el sentido de la trascendencia como el de la solidaridad.

Se trata, una vez más, de un aporte latinoamericano, mucho más vivido que expresado, a la doctrina social de la Iglesia, en cuanto ésta quiere apoyarse más y más en el origen del hombre y en su destino, inscritos ambos en el plan de la salvación, y en el modo, método o camino que el hombre debe practicar durante

su vida y que le hará posible personalizarse cada vez más en un espíritu de comunión que se concreta en las múltiples formas de vivir la solidaridad en las diversas dimensiones de la existencia humana.

La cultura de los pobres de América Latina interpela la fe y la vida de todas las culturas llamada de la modernidad; interpela también las estructuras sociales, provengan ellas del neo-liberalismo o del colectivismo, pues unas y otras al dejar fuera la trascendencia o la solidaridad terminan por no considerar al hombre como tal, que ha sido creado como hijo y como hermano. De allí, justamente, los dos primeros mandamientos, que no son normas impuestas desde fuera de la conciencia del ser humano, sino que por el contrario, dan cuenta de su ser más íntimo y de su más profunda raíz ontológica: Amar a Dios como Padre y a todos los seres humanos como a sí mismos, como a hijos de un Padre común, de un Padre que es nuestro, lo que nos hace hermanos.

## 7. LA IDEOLOGÍA DE LA SEGURIDAD NACIONAL

Quisiera detenerme por último, en otro aporte específico del magisterio latinoamericano al magisterio universal. Este último había denunciado las ideologías del liberalismo capitalista y del marxismo, pero no había tenido ocasión de detenerse en "la llamada *Doctrina de la Seguridad Nacional*".

Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, dijeron que ella era "más una ideología que una doctrina" y afirmaron que

*está vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas. Pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. Desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de "guerra permanente" (P 547) e impone... la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo (P 549).*

En otro lugar -y en el mismo Documento de Puebla- dicen los obispos:

*Las ideologías de la seguridad nacional, han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana (P 49). y más adelante continúan: Ponen al individuo al servicio ilimitado de la supuesta guerra total... se limitan... las libertades individuales y la voluntad del estado se confunden con la voluntad de la nación. El desarrollo económico y el potencial bélico*

*se superponen a las necesidades de las masas abandonadas (P 314).*

Es esta ideología nueva, la que Juan Pablo II retoma en la reciente *Centesimus Annus*, refiriéndose a "la doctrina de la guerra total, que el militarismo y el imperialismo de aquella época imponían en el ámbito de las relaciones internacionales" (CA 14), señalando luego que:

*Después de la caída del totalitarismo comunista y de otros muchos regímenes totalitarios y de "seguridad nacional" asistimos hoy al predominio, no sin contrastes, del ideal democrático con una viva atención y preocupación por los derechos humanos (CA 47).*

## CONCLUSION

Ahora bien, si desde todos estos aportes latinoamericanos al magisterio social de la Iglesia, desde el mismo Concilio Vaticano II y las encíclicas que lo precedieron y las que lo han seguido y desde nuestra propia realidad nacional, nos hacemos la pregunta acerca de la hora presente y procuramos, a la vez, abrir los horizontes del futuro, encontraremos nuevas maneras vivir la fe y de hacerla incidente en nuestro trabajo, en nuestras empresas, en nuestras universidades y en toda la vida continental.

Ante el agotamiento de los socialismos reales, es necesario encontrar nuevas formas para luchar contra los nuevos individualismos, también contra los que se disfrazan con pieles de oveja. Ellas no serán otras que la incesante búsqueda de la comunión y de sus consecuencias de solidaridad y de lo que el Santo Padre llama "ecología humana".

Ante el hostigamiento de los hedonismos y consumismos materialistas, parece necesario rescatar el sentido trascendente de la vida, que no se agota en los bienes de este mundo y donde los mismos recuperan su verdadera significación humana, ajena a cualquier mezquindad.

Ante la crisis de la diosa razón, parece imponerse la recuperación de lo razonable, las razones del corazón de que nos hablaba el filósofo Pascal, que abren un nuevo espacio para Dios, hacen posible reconocerle como Padre de todos y, por lo mismo nos reconcilian y nos hermanan a todos.

En una palabra y en términos generales podemos decir que los aportes latinoamericanos al magisterio social de la Iglesia más que a ideas abstractas ha estado vinculado a proposiciones concretas y actitudes de vida. Incluyo en lo dicho la misma teología de la liberación, la que llega a un cierto contenido a partir de un "desde": desde un determinado lugar teológico desde donde se inicia una reflexión urgida por una pobreza que es miseria y que clama hacia Dios.

Por eso a veces, esta reflexión latinoamericana concreta nos resulta más difícil de escuchar y es, a la vez, más crítica, justamente porque parte de una realidad vivida y experimentada. Por eso, también, se acerca mucho más al género profético que lo que pueden ser otros aportes a ese mismo magisterio universal de origen más abstracto o general y que provienen de otras experiencias de fe.

La experiencias de la fe, vivida en América Latina como una acogida de la trascendencia y una apertura a la solidaridad, reafirma el criterio de que la Justicia es parte integral o esencial de esa misma fe, experimentada en medio de la vida real de las personas y de la historia de nuestros pueblos.

Desde todo lo dicho se reafirman también las opciones pastorales señaladas por Puebla: Opción por los pobres, no exclusiva ni excluyente; opción por los jóvenes, en un continente de jóvenes; opción por los constructores de la sociedad, en un mundo donde tantas estructuras deben ser transformadas en nombre de la justicia.

Igualmente, desde el magisterio universal y desde la situación real del continente, es posible rescatar criterios para un discernimiento que le dé actualidad real a la doctrina social de la Iglesia: El salario es una clave de la cuestión social; el trabajo humano está llamado a realizarse con otros y para otros; la empresa está llamada a ser una empresa de personas; la universidad se encuentra invitada a encontrar los caminos de una auténtica autonomía solidaria.

También a partir del mismo magisterio y para lograr idéntica operatividad, es posible indicar algunas prioridades que, de igual manera, pueden ayudar en un discernimiento pastoral y, al mismo tiempo, en un discernimiento en medio del quehacer político. Se trata de afirmar la prioridad de la moral sobre la política y la economía; la prioridad de la cultura sobre la economía; la prioridad de la ecología sobre la economía; la prioridad de los derechos humanos individuales y sociales sobre todo otro bien; la prioridad del trabajo sobre el capital; la prioridad del bien común sobre el bien individual.

De este modo, tanto el Evangelio como el magisterio de la Iglesia, en lo personal, familiar y social nos ponen una vara alta. La invitación es siempre a la santidad de vida, es decir, a la búsqueda de nuestra propia coherencia con el querer de Dios y las necesidades de los hermanos, las que se ven concretadas en las urgencias permanentes a la conversión personal y a la transformación de las estructuras injustas.

La propuesta del Señor es el Reino de Dios. Nuestra respuesta deja siempre mucho que desear. Tenemos que aceptarlo así debido a nuestra condición humana, débil y limitada. Es ella la que, propiamente asumida, nos señala que solamente la misericordia de Dios nos hará capaces de esa coherencia plena.

Entre todos, aceptando nuestras realidades, no temiendo acoger aquello que pueda afectar nuestros intereses individuales o infundirnos alguna especie de miedo respecto del futuro, podremos acoger las interpelaciones del Evangelio y de la Iglesia.

Esto significa que juntos, responsables unos de otros como hermanos que somos, tenemos que asumir nuestras culpas del pasado y del presente y mirar -también juntos- hacia el futuro con la confianza de que, en la medida en que nos dispongamos interiormente, podremos abordar la tarea en este mundo como testigos del Señor y su Evangelio.

Así haremos, también nosotros, actual la doctrina social de la Iglesia.

## ETHOS - CULTURA Y EVANGELIO

Tony Mifsud, S.J.\*

### 1. ETHOS: UNA ACLARACION ETIMOLOGICA

El recurso a la etimología no es un ejercicio formal de búsqueda de sinónimos, sino el ahondar en las raíces del pasado para descubrir el sentido originario de la palabra, un medio de comunicación sobre una realidad asumida socialmente por el grupo humano.

*La etimología nos devuelve la fuerza elemental, gastada con el largo uso, de las palabras originarias, a las que es menester regresar para recuperar su sentido auténtico, la arkhé, que es, como diría Zubiri, no lo arcaico por el mero hecho de serlo, sino por lo que tiene de árquico<sup>1</sup>.*

La búsqueda etimológica recupera la fuente de significación (*arkhé*) en el tiempo (arcaico) para entender su relevancia en el presente (árquico) cuando su múltiple empleo oscurece su auténtico sentido y dificulta la comunicación social por la introducción de distintos sentidos aplicados a la misma palabra.

Por tanto, el tema del ethos y la cultura precisa de una primera aclaración sobre el significado de *ethos* y de *cultura* para lograr un discurso coherente (tener como referente el mismo *objeto*) y para plantear correctamente cualquier relación entre ambos términos (partir de los mismos referentes).

La palabra *ethos* proviene del griego y tiene dos significados: *êthos*, escrito con épsilon, significa "costumbre", mientras que *êthos* con eta significa "carácter".

---

\*. Teólogo moral. Director de ILADES. Profesor de moral en el Seminario Pontificio y Universidad Católica de Chile. Chileno.

1. J.L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1985<sup>4</sup>, 19.

Es interesante notar que el significado de êthos pasó por una evolución semántica, porque en primer momento aludía a la "morada" de los animales y posteriormente a la de los pueblos en el sentido de país. Sin embargo, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, llegó a significar "modo de ser" o "carácter". Esta evolución de êthos es comprensible, especialmente después de la reflexión heideggeriana, porque señala el paso del lugar exterior o país en que se vive (su morada) al "lugar" interior del ser humano, a la referencia a sí mismo y al mundo, al "desde donde" del ser humano (su carácter).

Por "carácter" no se entiende estructura bio-psicológica (lo dado) sino la estructuración en el modo de ser que se va apropiando e incorporando a lo largo de la vida (lo adquirido).

Otra vez, resulta evidente la relación entre el êthos-costumbre y el êthos-carácter, porque el carácter se va formando mediante la vivencia de las costumbres (los hábitos)<sup>2</sup>.

Esta riqueza griega se fue perdiendo con la traducción latina que asumió la doble forma lingüística de êthos-costumbre y de êthos-carácter con la única palabra *mos-moris*, inclinando el significado excesivamente hacia la idea de "costumbre", significado directo de *mos*<sup>3</sup>.

Lamentablemente, con el pasar del tiempo, la palabra *ética* se redujo al significado de costumbre, limitando el concepto de *ethos* a los hábitos de la persona o del grupo humano. Sin embargo, desde la misma literatura ética, se está reivindicando el significado primario del "carácter", "talante", "modo de ser" que justamente posibilita y da sentido a las costumbres.

Por tanto, el *ethos* personal o el *ethos* grupal dice relación a lo característico que distingue un individuo o una sociedad de otra con rasgos diferentes.

---

2. Idem, 21-22.

3. Ver M. VIDAL, *Moral de actitudes I*, Madrid, Editorial P.S., 1981<sup>2</sup>, 19-20; R. RINCON ORDUÑA, *Teología Moral: introducción a la crítica*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1980, 9-10. Sin embargo, es interesante observar que el mismo Santo Tomás de Aquino reconoce el doble significado de *mos* a partir del original griego.

*"Mos" puede significar dos cosas: unas veces tiene el significado de costumbre; otras significa una inclinación natural o casi natural a hacer algo, y en este sentido se dice que los animales tienen costumbres (...). Para esta doble significación, en latín hay una sola palabra, pero en griego tiene dos vocablos, pues ethos, que traducimos por costumbre, una veces tiene su primera letra griega larga y se escribe con eta, y otras la tiene breve y se escribe con épsilon (Suma Teológica, I-II, q.58, a.1).*

Ahora bien, la ciencia de la ética trata de la conducta humana<sup>4</sup>, desde la perspectiva valorativa del bien y del mal. Es decir, pretende orientar al ser humano hacia su auténtica y plena realización conforme a un discurso racional (filosofía) y atendiendo a las afirmaciones pósticas (teología). En otras palabras, la ciencia de la ética es un discurso prescriptivo (no descriptivo) que orienta la conducta humana hacia su propia humanización, asumiendo la "humanidad" como tarea de realización y no como un simple sustantivo descriptivo.

El marco de la ética *cristiana* se define por la condición humana de la persona (la realización auténtica de lo humano pasa por la aceptación de esa humanidad en contra de cualquier idolatría) que se encuentra en una situación constante de relacionalidad (en contacto con otros seres humanos) dentro de un espacio histórico (la relacionalidad se ubica dentro de un mundo concreto). Aceptar la vocación de filiación divina ("hijos de Dios"), reconociendo en el otro esa misma dignidad ("hermano"), y construir una historia solidaria ("señores de la creación") constituyen los tres ejes fundamentales de la ética cristiana<sup>5</sup>. Este triple eje define la conducta humana del cristiano.

Sin embargo, la ética cristiana se fue identificando en el tiempo con las normas; el discurso normativo se redujo a la elaboración y a la aplicación de las normas a las situaciones concretas de la vida<sup>6</sup>. Una mentalidad "legalista" corre el peligro de normar los actos pero debilitar la motivación inspiradora. "Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida" (2 Cor 3,6)<sup>7</sup>.

---

4. Ver Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 6.

5. El Documento de Puebla plantea los tres inseparables desafíos que definen la realización humana en términos de "la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo" (P 322).

6. Sobre este punto se puede consultar: A. MOSER y B. LEERS, *Teología Moral: conflictos y alternativas*, Madrid, Editorial Paulinas, 1987, 33-39; M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, I, 105-113.

7. Santo Tomás de Aquino escribe:

*Dice el filósofo que "cada cosa se denomina por aquello en que ella es principal". Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud, es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo. (...) Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto en palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente la ley infusa; secundariamente es la ley escrita* (Suma Teológica, I-II, q. 106, a. 1).

Ver también Gál. 3,24.25 y Juan Crisóstomo, Preámbulo al *Comentario del Evangelio de San Mateo*.

Por tanto, encontramos un parecido en la evolución semántica de las palabras *ethos* y *ética*: a) el significado de *ethos* se limitó a costumbre, olvidando la raíz de carácter o modo de ser, del cual las costumbres son expresión; y b) la *ética* se confundió con las normas, relegando peligrosamente en un segundo plano el sentido de estilo de vida (opciones) que se traduce en gestos concretos (actitudes y actos).

Además, recuperando el sentido originario de *ethos* y *ética*, encontramos una *convergencia* de significado entre ambos conceptos, porque el *ethos* designa lo característico y la *ética* define el universo valórico. Es decir, ¿no constituye lo valórico aquello que caracteriza el *ethos*? El valor define el horizonte de significado ético de los actos y el *ethos* define la escala de valores asumida por una persona o un grupo humano que explica la presencia y la legitimación social de las costumbres.

Concluyendo, podemos entender por *ethos* el marco valorativo que identifica, juzga y explica la conducta de una persona o de un grupo humano. El *ethos grupal* dice relación a un universo de valores que da unidad a un grupo humano, proporcionando una referencia utópica a la actuación y asegurando una significación ética al comportamiento humano.

*Los valores éticos tienen un papel verdaderamente central en el sistema de valores de una cultura, porque son los que prescriben las normas de acción, y por tanto, determinan en definitiva los modelos de comportamiento, los principios de elección, los criterios de apreciación y las motivaciones a partir de las cuales se fijan los objetivos concretos a corto o largo plazo*<sup>8</sup>.

## 2. CULTURA: UNA APROXIMACION SEMANTICA

La palabra *cultura*, sea a nivel de lenguaje corriente como a nivel de lenguaje científico, ha adquirido múltiples y disjuntos significados. Se han detectado por lo menos doscientas cincuenta definiciones serias y competentes de esta palabra<sup>9</sup>. Además, el concepto de cultura constituye un complejo desafío interdisciplinario ya que desde las distintas ciencias se ha intentado una explicación: la estructuralista (Lévi-Strauss), la funcionalista (Parsons), la sociología del conocimiento (Manheim), la socio-genética (Berger y Luckmann), la teoría crítica de la sociedad (Escuela de Frankfurt), la psicoanalítica

8. J. LADRIERE, *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, 123.

9. Ver J.M. CASTELLET, *La cultura y las culturas*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1985, 15. Para una aproximación a la evolución del concepto de cultura, se puede consultar M. SINGER, "Cultura", en D. SILLS (Ed), *Enciclopedia internacional de la ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1974, 298-310.

(Kaufmann), y otras. En el clásico estudio de A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*. (New York, Vintage Books, 1952), se recogen unas trescientas definiciones del concepto cultura.

En el año 1972, los miembros de la Academia Francesa sistematizaron los distintos significados de cultura en tres planos:

- Cultura, relacionada con *la naturaleza*, dice relación al ingenio humano que mediante el trabajo y la técnica hace fructificar los productos naturales (agricultura, ganadería, etc.).
- Cultura, relacionada con *el ser humano*, indica la aplicación metódica al desarrollo de las facultades innatas, mediante el estudio de las letras, las ciencias, la observación y la reflexión.
- Cultura, relacionada con *lo social*, destaca el conjunto de los elementos intelectuales, morales, materiales y costumbres que caracterizan una civilización (por ejemplos, la cultura greco-latina, la cultura occidental, etc.)<sup>10</sup>.

En la actualidad existe la tendencia convergente de comprender la cultura como una fuente de *construcción humana de la realidad* mediante su capacidad de *significar la realidad social*.

*Aquella dimensión de la realidad que da cuenta de las prácticas e instituciones que, de una y otra manera, contribuyen a la producción, administración, renovación y reestructuración del sentido de las acciones sociales. El concepto intenta aprehender el conjunto de procesos mediante los cuales los hombres se representan el mundo, lo interpretan y lo construyen haciendo así comunicable e inteligible su experiencia para los demás*<sup>11</sup>.

La cultura dice relación a la dimensión comunicativa del grupo humano donde el orden social emerge como un mundo de sentidos. Por tanto, la cultura no es el conjunto indiscriminado de todas las obras del ser humano, sino aquella dimensión de las obras humanas que otorga significación.

---

10. Ver E. QUARELLO, *Morale cristiana e culture*, Roma, Libreria Ateneo, Salesiano, 1979, 11-12.

11. J.E. GARCIA HUIDOBRO y S. MARTINIC, *Cultura popular: proposiciones para una discusión*, Santiago, CIDE, 1983, 2. Ver también J.J. BRUNNER y G. CATALAN, *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, Santiago, FLACSO, 1985, 9-11; C di GIROLAMO (Ed.), *La cultura chilena*, Santiago, CED, 1984, 48-60.

La cultura es un proceso de significación de la realidad, producto y necesidad de la condición social del ser humano. La dimensión social del ser humano encuentra en la instancia de la cultura una producción de significación para organizar y dar sentido a la convivencia socialmente organizada.

La cultura, como proceso de síntesis social, es un proceso dialéctico del fenómeno social, en el cual la sociedad es un producto del ser humano pero, a la vez, el ser humano es configurado por la sociedad. Este proceso dialéctico consta de tres momentos incluyentes:

- La *exteriorización* es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, ya sea a través de las actividades físicas o bien de las mentales.
- La *objetivación* es la consecución a través de esta actividad (física y mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales, como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos.
- La *interiorización* es la re-apropiación por los seres humanos de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva.

“La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad *sui generis* a través de la objetivación, y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización”<sup>12</sup>.

Entonces, la cultura es la construcción significativa de la realidad del ser humano con la naturaleza (dimensión técnico-económica), con los otros seres humanos (dimensión socio-política), y con la totalidad de sentido humano (dimensión religiosa).

Esta comprensión del concepto de cultura permite hablar con toda propiedad de la cultura, en sentido genérico (significación de la realidad social), y en sentido particular de las culturas (distintas significaciones de la realidad social). Así, también es posible hablar de la cultura popular en cuanto “corresponde al conjunto de prácticas y procesos a través de las cuales los sectores populares se representan a sí mismos y contribuyen a producir y renovar el sentido de sus percepciones, orientaciones y acciones sociales” dentro de una condición de marginación social y de dominación económico-política<sup>13</sup>.

12. P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Editorial Kairós, 1971, 15; ver páginas 13-50. Se puede consultar también P. BERGER y Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 74-91.

13. Ver J.E. GARCIA HUIDOBRO y S. MARTINIC, *Cultura popular: proposiciones para una discusión*, 10-12.

La cultura, como significación social de la realidad, admite, por razones antropológicas y de historicidad, el concepto inevitable de *pluralidad de culturas* en la medida en que los distintos y variados grupos humanos están condicionados por configuraciones diferentes. Así, por ejemplo, dentro de una colectividad humana delimitada geográfica y políticamente en términos de un país puede haber una pluralidad de culturas condicionada por la distinta y variada significación que se va otorgando a la misma realidad social que es percibida y vivida de una manera diferente por los distintos grupos que conforman la colectividad humana.

### 3. EL MARCO ETICO DE LA CULTURA

La cultura precisa de la ética como instancia de humanización de sentido (el horizonte humanizante de significación de la realidad social), pero también la ética necesita de la cultura como momento de expresión colectiva de humanización (la expresión significativa de lo humanizante en la sociedad).

*Cualquier tipo de cultura debe tener presente ciertas exigencias fundamentales, sin las cuales el hombre no puede llegar a realizarse como persona, ni es viable una vida en sociedad (...) Pero, por otra parte, una moral que no tuviese en cuenta la cultura en la que se hace presente, sería algo abstracto e infecundo, sin efectividad ninguna para la praxis de los hombres*<sup>14</sup>.

Sin embargo, es preciso no confundir el relativismo sociológico con el relativismo ético. La existencia de distintas jerarquizaciones de valores es la expresión variada de los valores universales (las distintas manifestaciones de lo humano) que encuentran distintas expresiones culturales. Una cosa es el valor (lo humanizante) y otra cosa es la expresión valórica (manifestación concreto-cultural de lo humanizante).

La relación entre cultura y ética encuentra su síntesis en la necesidad de una *cultura crítica* porque la existencia de la cultura precisa de la capacidad del ser humano para no traicionar su finalidad propia: otorgar significado *humano* a la realidad social. La ausencia de criticidad humana vaciaría de sentido a la cultura.

“La cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera” (GS 59).

---

14. E. LOPEZ AZPITARTE, “Cultura y Moral”, en Rossi Valsecchi (Eds.), *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, 1288. Ver también A.L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, New York, Vintage Books, 1952, 338-344.

Desde luego, es esencial *descartar las aproximaciones parciales e incorrectas* del concepto de cultura, porque surgen de una *visión discriminatoria del ser humano* y conducen a una opresión cultural de un grupo social sobre otro.

- Discriminación *aristocrática*: distingue entre el hombre “culto” y el hombre “ignorante” a partir de un código del saber y de la conducta asociados con -y construído por- un grupo social reducido y poderoso. Este concepto de cultura nace de la división entre los hombres y perpetúa esta división en función de un grupo dominante en la sociedad.
- Discriminación *occidentalista*: distingue entre el mundo “culto” como privilegio exclusivo de Occidente (descendencia greco-romano) y el mundo “primitivo” contituido por el resto de los pueblos. Este concepto de cultura plantea las relaciones entre Occidente y los restante en términos de dominación cultural de Occidente sobre los otros pueblos buscando una universalidad (es decir, occidentalización) uniformante (es decir, sin el menor respeto por las tradiciones autóctonas).
- Discriminación *técnica*: distingue entre el mundo “industrializado” y el mundo “pobre” a partir de la categoría de capacidad técnica y saber científico. El progreso de la humanidad se entiende unilateralmente en clave del “tener”, llegando a la conclusión de que al “tener más” un grupo social o un pueblo es automáticamente “más culto” que otro. Esta reducción materialista de cultura no distingue entre la civilización (progreso técnico) y la humanización (nivel cultural)<sup>15</sup>. La cultura tiene una vertiente antropológica, a nivel del “ser”, que proclama la igual dignidad del “tener” que genera división y rivalidad entre los grupos sociales (cfr. SRS 28)<sup>16</sup>.

Estas formas de comprender la cultura son simplemente *alienantes*, porque llegan a justificar estructuras sociales opresoras haciendo aparecer como “normal”, “correcto” y “justo” lo que, en definitiva es “antihumano”, “equivocado” e “injusto”<sup>17</sup>.

La cultura, sin la interpelación de la ética -es decir, de esa instancia crítica del ser humano- tiende a reproducir el sistema en que nace y en el que sobrevive.

---

15. Sobre esta diferencia entre civilización y cultura, se puede consultar A.L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, 20-30.

16. Ver también M. VIDAL, *Moral de actitudes*, III, 394.

17. Ver las observaciones atinadas de E. CHIVACCHI, “Cultura”, en AA.VV., *Diccionario teológico interdisciplinar*, II, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, 239-240.

*Las formas culturales de cada época tienden a reflejar los diversos centros de interés que la van configurando. Frente a esta propensión "manipuladora" e "ideologizadora" de la cultura a favor del poder (político, económico, religioso, etc.) surge la necesidad de una cultura crítica. Solamente con esta forma de cultura se puede proclamar con eficacia que la sociedad precisa radicales transformaciones y que se necesita un nuevo tipo de hombre. De este modo, el frente cultural aparece como decisivo en la transformación estructural de la sociedad. Unida con otros frentes, sobre todo con el económico y el político, la cultura es uno de los medios privilegiados para alcanzar cotas cada vez más elevadas en el proceso de liberación humana* <sup>18</sup>.

En la actualidad, el marco ético de la cultura destaca una doble prioridad -sin destacar otras-, que se puede formular en una doble tonalidad de lo negativo (que hay que desenmascarar) y de lo positivo (que es preciso construir y fortalecer).

- La superación de la identidad entre el plano de los valores y el plano de la funcionalidad. Es decir, en la sociedad moderna lo pragmático y lo eficiente se han erigido en valores absolutos sin ulterior referencia. Se ha introducido en la cultura una "ética funcional" que tiende a justificar cualquier medio (sea político, sea económico, sea técnico-biológico) en la consecución de un fin planificado y programado con anterioridad. En este contexto, el "costo humano" es considerado como un simple dato objetivo entre los otros datos sociales. Esta racionalidad funcional asume aquellos medios correspondientes que conducen mejor (eficiente) a un fin previamente definido. Por lo tanto, asumiendo el discurso del valor sólo en el plano del fin, lo descartan en el plano de los medios, dando ocasión a una ética puramente funcional en el contexto de los medios. Así, por ejemplo, nos encontramos con la razón "armada" que en nombre de la "paz" y de la "seguridad" (fines) no duda en emprender una carrera armamentista (medios) que involucra la utilización de grandes sumas de dinero, sin tomar en cuenta las otras necesidades prioritarias de la humanidad, como alimentación, vivienda, salud, equilibrio ecológico, y otras<sup>19</sup>. Esta ética funcional deshumaniza y oprime al ser humano. Es preciso someter el plano de la funcionalidad al plano de los valores para una construcción humana de la realidad social<sup>20</sup>.

---

18. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, III, 412.

19. Esa crítica está contenida en *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987

20. Ver las interesantes observaciones de P. MORANDE Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica en *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago 1984, 107-127; P. BERGUER, *Pirámides de Sacrificio: ética política y cambio social*, Madrid, Ed. Sal Terrae, 1979.

- *El fortalecimiento de "una cultura de los derechos humanos"* como expresión colectiva de su reconocimiento efectivo y estructural. La cultura, como construcción significativa de la realidad, es capaz de legitimar estructuras e instituciones; por lo tanto, la humanización de la sociedad implica una transformación cultural capaz de descubrir las expresiones sociales opresoras y quitarles su legitimidad social. Al respecto, la solidaridad (como exigencia cultural de la convivencia), la justicia (como reconocimiento cultural o de la igual dignidad), y la libertad (como participación cultural en la construcción social) constituyen tres pilares de una cultura humanizante que buscan crear una conciencia colectiva, basada en el respeto por los derechos humanos, y, por ende, la mayor humanización de la sociedad<sup>21</sup>.

Por otra parte, el *contexto cultural de la formulación ética* advierte sobre la necesidad de una instancia de auto-crítica de la misma formulación ética para evitar un discurso "ideologizado" (asumir un lenguaje valórico que tan sólo responde a los intereses "interesados" de algunos) y para abrirse a la búsqueda de las distintas o nuevas expresiones valóricas (creer en la posibilidad de la presencia valórica en las distintas expresiones culturales).

#### 4. ETHOS, CULTURA Y EVANGELIO

Dentro del contexto de una "Evangelización de la Cultura", nos queda todavía delimitar el concepto de *evangelización* para poder relacionarlo correctamente con el concepto de cultura.

Pablo VI, en *Evangelii Nuntianti* (8 de diciembre de 1975), explica que

*evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad. De manera que la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente (EN 18).*

Por lo tanto, la evangelización trata de

*alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento,*

21. El *Documento de Puebla* enumera una serie de derechos -individuales, sociales, emergentes- que bien podrían expresar el contenido cultural de una sociedad (ver números 1271-1282)

*las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación (EN 19).*

Así,

*lo que importa es evangelizar -no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces- la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la Gadium et Spes<sup>22</sup>, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios (EN 20).*

Es de suma importancia observar que la relación entre Evangelio y Cultura no se plantea en términos paradigmáticos de "modelo" (algo extrínseco a la peculiaridad cultural al que hay que copiar o reproducir) sino se acude a expresiones que traen a la mente la imagen de "semilla" que "desde dentro" de la peculiaridad cultural y con su propia "fuerza" germina y crece para transformar "de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces" la cultura y las culturas.

La imagen de *semilla* muestra el profundo respeto por lo cultural como también la fuerza del Evangelio asumido como una *experiencia vital* por el individuo y la colectividad humana. Por lo tanto, el Evangelio hace germinar desde la peculiaridad cultural un estilo de vida correspondiente al "designio de salvación".

Por consiguiente, la evangelización no se identifica con una cultura ni con la cultura. Sin embargo, y a la vez,

*el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna (EN 20).*

En este contexto, se entiende la opción pastoral de la Iglesia latinoamericana por la evangelización de la cultura:

- 
22. *Con la palabra "cultura" se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano" (No. 53)*

*la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquéllos viven y se expresan (P 395).*

Si la cultura es la significación compartida de la realidad social y el ethos dice relación a los valores que inspiran esta significación, la evangelización proporciona el *horizonte de significado primario* que da coherencia al ethos cultural, pero también se erige como una *instancia crítica* hacia la validez de este ethos en cuanto se configura como una meta humanizante de mayores cotas de auténtica realización humana. De esta manera, la evangelización es la semilla sembrada que conlleva al mismo tiempo una *meta ethos cultural*, un paradigma desafiante a la sociedad que de veras quiere ser humana en su contenido y no tan sólo como simple sustantivo.

Ahora bien, el problema primordial que se presenta a la Iglesia es la *comprensión* de esta *misión evangelizadora*, porque su comprensión incide directamente en el contenido del ethos cultural que proclama. En el fondo es un problema de *auto-comprensión eclesiológica*.

Al respecto, existen dos peligros claros: el verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios o el horizontalismo socio-económico-político (Documento Puebla No. 329). Es decir, un "espiritualismo" de transcendencia irrelevante o un "temporalismo" de inmanencia excluyente.

Juan Pablo II, en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), presenta la misión de la Iglesia en relación con la historia en los siguientes términos:

*La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino de Dios, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta -sobre todo ahora- condiciona a aquella. (SRS 48)*

El don del Reino se transforma en una tarea histórica; la evangelización se presenta como un llamado concreto a la configuración humana de la sociedad. Sin identificación pero con incidencia histórica, la experiencia del Evangelio<sup>23</sup> se erige como el referente decisivo de significación de la conducta humana.

23. El cristianismo no es tanto un mensaje que hay que creer, cuanto una experiencia de fe que se transforma en mensaje y que, como mensaje anunciado quiere ofrecer nuevos horizontes de vida a quienes se abren a él en su experiencia vital", E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1983, 75.

La Iglesia, en cuanto depositaria de la experiencia del Evangelio, trasciende la historia en la medida que la asume porque "la Palabra se hizo carne" (Jn 1,14) y esa experiencia del amor gratuito de Dios que proclama el Evangelio busca inevitablemente su traducción histórica en el tiempo y en el espacio.

De esta manera, la conversión del hombre y la transformación de la sociedad configuran una totalidad inseparable en la tarea evangelizadora de la Iglesia. La experiencia del amor gratuito busca su traducción eficiente porque

*¿de qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: "Tengo fe", si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen de sustento diario, y alguno de ustedes les dice: "Váyanse en paz, caliéntense y hartense", pero no les dan lo suficiente para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta. (St 2,14-17)<sup>24</sup>.*

Por lo tanto, la experiencia de la fe se expresa de manera original en cada situación cultural, porque toda cultura ofrece el horizonte de significado propio para expresar esta experiencia del Evangelio. La experiencia de filiación, la tarea de hermandad y el compromiso de señorío constituye una tarea creativa a partir de las exigencias de cada y toda realidad cultural.

La misión evangelizadora de la Iglesia es el desafío de hacer una lectura significativa de la revelación en los distintos y variados contextos culturales.

Así, al hablar de la *relación entre Fe y Cultura*, es preciso puntualizar:

- La importancia de dejar espacio para plantear la pregunta por Dios desde la cultura y no dar la respuesta sobre Dios a partir de *una* cultura. El misterio de la Encarnación anuncia una divinidad que se revela en la cultura. El respeto profundo por este "espacio" evita el peligro de un dios creado por una cultura determinada e impuesto sobre las demás culturas como la única expresión cultural posible porque en este caso se traicionaría la originalidad de la experiencia fundante del "encuentro" en la pluralidad cultural.
- La experiencia del Evangelio es el centro de la evangelización. Por lo tanto, la Iglesia está al servicio del Evangelio, enviada a ser "semilla" en y desde cada cultura para formar la comunidad de creyentes, que desde la originalidad y la pluralidad de cada cultura anuncia la universalidad de la

---

24. *Nosotros amemos, porque El nos amó primero. Si alguno dice: "Amo a Dios", y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios quien no ve. Y hemos recibido de El este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano (1Jn 4,19-21).*

experiencia gratuita del amor de Dios hacia la humanidad. Unicidad de experiencia (Evangelio) pero pluralidad de encuentro (culturas) constituyen la universalidad de la Iglesia en la historia<sup>25</sup>.

## 5. ETHOS Y CULTURA: UNAS PROPOSICIONES

La experiencia del Evangelio se presenta al ethos cultural como un auténtico desafío en la medida que esta experiencia fundante requiere una expresión significativa en el tiempo y el espacio de la historia. Al respecto, se pueden destacar unos *ejes fundamentales* que deberían encontrar su expresión cultural en la sociedad latinoamericana.

- *La significación del "otro"*. La configuración de un ethos y de una cultura supone la condición social del ser humano. La existencia del "otro" y la necesaria convivencia con el "otro" es fuente de cultura y razón de ser del ethos. Por lo tanto, la tarea fundamental de cualquier ethos cultural es definir la "alteridad" en términos significativos. El "otro" no es un objeto del "yo" sino un "otro-sujeto" que está en relación con un "yo-sujeto". Esta premisa antropológica tan evidente es negada en la realidad social.
- *La valoración del "otro"*. Consecuentemente, una tarea primordial del ethos cultural es la reivindicación de esta condición de "sujeto" del "otro". Por tanto, el "otro" y todo "otro" es sujeto de derechos inalienables en la sociedad. En el fondo, este reconocimiento asegura la condición de sujeto del "yo" que es a la vez un "otro" frente a la alteridad humana.
- *La dignificación del "otro"*. A la luz de la fe cristiana, el "otro" es más que un "sujeto de derechos" porque la racionalidad se plantea en términos de "hermandad" (filiación compartida en la presencia del Padre Dios). La "hermandad" constituye una tarea desafiante porque no corresponde a la actual configuración de la convivencia social.
- *La verificación del "otro"*. La única manera de verificar (hacer verdad) el respeto efectivo por el "otro" es la respuesta a las necesidades reales del "otro". Es decir, son las necesidades del otro que indican el camino que hay que emprender para verificar concretamente el respeto por el "otro"<sup>26</sup>.

---

25. *La Iglesia, enriquecida con los dones de su fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino (LG 5).*

26. El buen samaritano se hizo prójimo del necesitado al asumir sus dolencias y hacerse responsable de su estado (ver Lc 10,29-37).

- *La solidaridad con el "otro"*. Al asumir al "otro" como sujeto, su dignificación se configura a partir de las soluciones que se plantean frente a sus necesidades. Por lo tanto, la solidaridad inter-humana constituye la dimensión estructural que busca una organización de la convivencia social que más asegura la igualdad de oportunidades para la realización personal del "otro".

Estas premisas de la antropología cristiana deberían estar ampliamente compartidas si se acepta que el continente latinoamericano tiene un "real sustrato católico" (Ver P412). Pero, lamentablemente, la situación del continente contradice la puesta en práctica de estas premisas.

Sin duda, las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia (P 437).

Es evidente que las situaciones de injusticia están presentes en todos los continentes, pero no es tan evidente que en un continente con mayoría católica y con una larga tradición cristiana predomine una situación de injusticia.

Por lo tanto, es legítimo plantear una serie de *interrogantes éticos* al respecto:

- *La presencia de un "sustrato católico" en sentido sociológico más que teológico*, ya que la presencia de cristianos no ha dado lugar a una *configuración* cristiana de la sociedad. Sin embargo, es preciso aclarar que en sentido estricto la "cultura cristiana" no existe porque ésta es una realidad escatológica configurada en el Reinado de Dios; lo cual no niega la presencia de una cultura que busca su fuente de inspiración significativa en la fe cristiana, pero lo "cristiano" tiene el papel dinámico del "ya" y "todavía no". En otras palabras, es un sustantivo tensionante y dinámico, pero no de facticidad de presencia.
- *El predominio de una "evangelización desencarnada"* que no ha logrado siempre impregnar los centros de poder (económico, político, ideológico) ni la periferia social (que no ha sabido reclamar sus derechos sagrados), con las exigencias éticas correspondientes a la profesión de fe.
- *El encuentro "inadecuado" entre Evangelio y Cultura*, las veces que la expresión cultural de la fe se confundió con una mediación ideológica de la fe. Es decir, la presencia de la mediación ideológica de la fe ha perjudicado una auténtica expresión cultural de la fe cuando las exigencias

éticas han sido identificadas con posturas ideológicas sin lograr una adecuada expresión cultural que respete la mentalidad, el modo de ser, la idiosincracia de los pueblos del continente. En el fondo, surge el interrogante: ¿dentro de qué contexto se realiza la evangelización? ¿de profundo respeto hacia la expresión cultural existente o de una dominación cultural desconociendo cualquier validez a lo existente?

- *La aplicación de una relación de "modelo" más que una comprensión en términos de "semilla" que sabe respetar el "encuentro" dentro de la pluralidad cultural. Es decir, se presume la unicidad cultural del continente y se exige una adaptación a este modelo pensado. Sin embargo, más allá del común lenguaje cristiano existe una pluralidad de expresión que resiste cualquier simplificación o reducción. Se trata de una unidad en la experiencia del Evangelio (semilla) permite la pluralidad de expresión (respeto por la variedad cultural), asegurando un auténtico encuentro entre Dios y el hombre concreto.*

Estos interrogantes éticos reflejan lo afirmado por el mismo Documento de Puebla, cuando con toda humildad se reconoce que "la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructora del pecado" (P 10). Por cierto, esta afirmación no desconoce tampoco los logros de una auténtica evangelización en el continente realizada por hombres y mujeres que "superando las debilidades y cobardías de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en América Latina como signo de grandeza espiritual y de verdad divina" (P 7).

Sin embargo, desde la ética también se puede presentar una *propuesta de ethos cultural* como semilla de conducta creativa que respete la pluralidad cultural de la única experiencia de "encuentro" con el Evangelio. Asumiendo el triple referente constitutivo de la ética cristiana, se puede formular esta propuesta en los siguientes términos:

- *La experiencia de "filiación" dice la relación a nuestra experiencia de fe, un "encuentro" con Dios desde la realidad concreta de cada uno y de cada pueblo (el Evangelio como Buena Nueva). Esta "semilla" se expresa en el lenguaje propio de cada cultura que intenta traducir de una manera significativa esta experiencia personal y comunitaria.*
- *La tarea de "hermandad", marcada por la experiencia de fe, asume el "otro" como una realidad sacramental de comunión. El reconocimiento de la dignidad del "otro" (sea individuo sea grupo) crea comunidad y lucha*

por un respeto efectivo de sus derechos en nombre de la misma fe que se profesa (la solidaridad como ethos cultural).

- *La misión de señorío* asume la historia como un acontecimiento de salvación donde el hombre acepta su responsabilidad en la creación como hijo agradecido y hermano solícito del "otro". En este protagonismo histórico, el cristiano se rige por los criterios de Dios que, como dice San Pablo a la comunidad de los Corintios,

*Fíjense en su asamblea: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; todo lo contrario: lo necio del mundo lo ha escogido Dios para confundir a los sabios. y lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar al poder. Aún más: ha escogido la gente baja del mundo, lo despreciable, lo que no cuenta, para anular a lo que cuenta, de modo que nadie puede gloriarse en presencia del Señor. Por él ustedes son en Cristo Jesús, en este Cristo que Dios ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (1 Cor 1,26-30).*

Esta opción divina por el débil asegura la humanidad del proceso histórico por encima de intereses parciales y caminos que generan marginación.

La experiencia gratuita del amor de Dios (Evangelio) busca inevitablemente significar la realidad de una manera coherente (cultura) y emprende una praxis de compromiso por la auténtica realización del hombre y de todo hombre (ética) en creatividad (pluralidad cultural) y en fidelidad (Buena Nueva).

## MISION LATINOAMERICANA: LIBERACION INCULTURADA

Diego Irarrazával C.S.C\*

Han transcurrido cinco siglos de cristianismo, con oleadas de aportes externos, y con desenvolvimiento de recursos propios. A pesar de ser un subcontinente colonizado, nos anima la irrupción del pobre. El Concilio Vaticano II abrió metas nuevas. Hoy América Latina delinea una vocación *ad gentes*, dentro y fuera del continente, caracterizada por una "liberación-inculturada".

¿Qué rumbos toma la misión, hoy y mañana? Resalta el caminar de comunidades: grupos de catequesis, círculos bíblicos, pastoral de derechos humanos, incontables asociaciones del "catolicismo popular", de comunidades eclesiales de base, movimientos laicos de capas medias. Son instancias que evangelizan, construyen comunidad, hacen fiesta, oran y sanan, son solidarias en la causa del pobre, dan y reciben formación. Abunda el liderazgo laical, de la mujer, de personas mestizas, de marginados urbanos, de juventud. Estas realidades incitan una revisión sustancial de misioneros/as provenientes de otros lugares del mundo y de nuestras "zonas de misión". A nivel local y regional aparecen posibilidades de una era misionera con la modalidad latinoamericana de una liberación inculturada. Es un dar de nuestra pobreza, evangelizando aquí, y también, en pueblos asiáticos y africanos.

Sin embargo, el contexto es muy extenso. La población latinoamericana es cogida por polos de mundialización, por una parte, y de energías vitales, por la otra parte. Una mega tendencia mundial es que cada uno de nuestros comportamientos depende del mercado y la informática, redes de consumo y de diversión estereotipadas, cientifismo, utopía del progreso individual. Por otra parte, participamos en una "universalidad popular" que incluye celebraciones propias, ética del trabajo, reafirmaciones étnicas, economías mixtas, vínculos

---

\*. Antropólogo religioso y catequeta. Director del Instituto de Estudios de Aymaras y profesor de filosofía y teología en el simposio de Nuestra Señora de Guadalupe en el Perú. Chileno.

humanos, culturas emergentes. En torno a esas dos mega tendencias, ¿qué ocurre con la misión? Existen pautas personalistas (evangelizar el alma y corazón humano) difundidas internacionalmente: campañas evangelísticas, estrategia católica de "evangelización 2000", la "iglesia electrónica" que es hoy la principal mediación de la palabra. Son pautas primer-mundistas, apolíticas (1), que pretenden redimir la modernidad. Por otro lado tenemos una multiforme, anónima, creativa misión, hecha por comunidades pobres, donde proliferan chispas de vida y genuino desarrollo. Aquí se consolida la Iglesia de los pobres y de todos. En general, la misión se mueve entre esos dos polos: uno neo-colonial y homogeneizador; y el otro protagonizado por los "pequeños" con sus cualidades católicas e inculturadoras.

El panorama es aún más complicado. Durante la segunda mitad de este siglo, nos asedian devastadoras batallas misionales. Aunque se empleen lenguajes sutiles, de hecho es una violencia entre muchos representantes de denominaciones cristianas. Hay predicciones que para el año 2000, la mitad de los practicantes pueden ser evangélicos. Los creyentes que invocamos al mismo Dios de Jesucristo continuamente actuamos con proselitismo y con teología negadora del otro. Cultivamos el pecado de la exclusión y el doctrinarismo. Además, al interior de la Iglesia Católica tenemos corrientes descoordinadas, y hay desconfianza hacia iniciativas de base. Se trata de feos batallas en el terreno religioso. Pero el mayor avasallamiento proviene de la sacralidad secular. En efecto, la "buena nueva" del progreso tiene su "misión" de dar felicidad y éxito. Aunque las mayorías sólo reciben unas migajas, son seducidas por el progreso. El "éxito" secular entusiasma, frustra, y hace vivir ilusionadamente a millones. Su oferta de una felicidad trascendental parece ser la principal contrincante del mensaje cristiano. Por lo tanto, la misión se desenvuelve en medio de contextos sumamente conflictivos y complicados.

En estos años del post-concilio abundan esfuerzos por replantear la misión -con realismo y con libertad de espíritu<sup>1</sup>. Ella es replanteada a partir de la tradición evangélica que sostiene nuestra espiritualidad. A fin de cuentas, la misión es fruto del movimiento del Espíritu dado al pueblo de Dios. Este

---

1. Después del Concilio se reafirman formas de misión laical. También resalta la inserción-misión en medios populares por parte de religiosos/as (ver CLAR, *Vida religiosa en América Latina a partir de Medellín*. Bogotá, 1976, pgs 32-35). La misionología es incipiente pero sólida (ver escritos de J. Gorski, J. Comblin, S. Galilea, R. Ballan, R. Aubry, L. A. Castro, C. Pape, J. Smutko, E. Bartolucci, P. Suess, P. Cassaldaliga, C. Siller, S. Ruiz). Una visión de conjunto pone acento en la Iglesia particular misionera (P 655) e "iniciativa y audacia (en) nuevos campos... de evangelización laical" (P 806). Los congresos misioneros latinoamericanos (COMLA's) van delineando misiones hacia otras culturas y religiones del mundo (1977 y 1983 en México, 1987 en Bogotá, 1991 en Lima).

movimiento es muy distinto a planes eclesialmente centrípetos. Nuestro acento es puesto en la obra del Espíritu que renueva el servicio evangelizador de pueblos pobres del continente.

## 1. TENDENCIAS Y PERSPECTIVAS

La acción evangelizadora es llevada a cabo y entendida de muchas maneras. En mi caso, una experiencia inicial como laico fue en un caserío campesino (en Talca, Chile); la meta era enseñar a quienes no sabían. Más adelante como religioso en ambientes urbanos, asumí la óptica de evangelizar a través de la concientización y del método ver-juzgar-actuar. Ahora, en un contexto de indígenas, agricultores y comerciantes (en Chicuito, Perú), comprendo la misión como acompañamiento y celebración. Muchas personas, en pocos años, hemos ensayado varios modos de evangelizar.

Más ampliamente, ¿qué ocurre en el continente?

### Iglesia en movimiento

La misión suele ser entendida, restringidamente, como una obra especializada en lugares geográficos y sectores humanos carentes de presencia eclesial. Es una obra realizada por los "más educados", provenientes de los centros urbanos latinoamericanos o del extranjero, y con una definitiva dependencia económica. (Entonces, si una comunidad cuenta con personal y medios materiales auto-generados, allí ya no habrá misión.)

Una comprensión más amplia y tradicional es la de movimiento. Así lo indica el término en latín: *missio*. Es acción de enviar, y desenvolvimiento de la tarea; es ir como enviado y llevar a cabo acciones. Es decir, la misión es un proceso presente en toda la evangelización hecha por la Iglesia al servicio de la salvación de la humanidad<sup>2</sup>.

Ella tiene varios niveles de significación. Tiene un contenido teológico, porque Dios y su Iglesia están en movimiento al servicio de todo ser humano y de la regeneración del cosmos. También tiene una significación organizativa; los programas misioneros llevados a cabo por diócesis, institutos de vida consagrada, movimientos laicos, comunidades de base, organismos del "catolicismo popular". Además tiene componentes familiares, económicos, políticos, ideológicos, inseparables de todo lo anterior. Por consiguiente sería una miopía fijarse sólo en aspectos intencionales e intra-eclesiales. Por ejemplo, motivaciones de misioneros y misionados, tareas eclesiales.

2 Hace veinte años, J. COMBLIN afirmaba este sentido originario de misión, en "Actualidad da Teologia da Missao" *Revista Eclesiastica Brasileira*, Dic. 1972, en -Feb 1973

La misión forma parte de toda la labor e identidad de la Iglesia; y su solidez doctrinal tiene que ir acompañada de aciertos en sus otras dimensiones (organización, comunicación, economía, formación, etc.). Es una misión-movimiento; o en otras palabras, una misión liberadora-inculturadora. Esta perspectiva está enraizada en el Vaticano II. Se trata de toda la actividad de la Iglesia (AG 5) y no sólo de convertir paganos y de acrecentar marcos eclesiales. Tiene etapas de "implantación", de "juventud", y de "Iglesias particulares" (AG 6). Y, más a fondo, es misión-signo sacramental (LG 1-3).

### Nuestra problemática

En nuestras situaciones de empobrecimiento, violencias, y también de iniciativas populares y de diversas culturas, ¿cómo es la misión con sus problemáticas y oportunidades? Repasemos unos problemas agudos.

En la experiencia de la población latinoamericana es problemático recibir propuestas cristianas contrapuestas entre sí. Más aún, muchas personas son objeto de conquista misional. Abundan métodos dicotómicos y aterradoros ("nosotros" y "ellos"; dicha o condenación eterna, fin del mundo) por parte de sectas e iglesias conservadoras. A menudo el sectarismo, la carencia de ecumenismo, y los modelos autoritarios, se presentan como rasgos del ser cristiano, cuando en realidad son mecanismos de control social, cultural y espiritual.

Desde el punto de vista institucional, hay alarma porque aumentan los insuficientemente evangelizados y los no-creyentes, y disminuyen los misioneros externos e internos. Sin embargo, me parece mucha más problemática la incomunicación entre organismos eclesiales y las vivencias sincréticas de las mayorías (religiones sincréticas de los mestizos, indígenas, afro-americanos). Y, otra gran cuestión es que la misión vaya atada a la "civilización cristiana". Como decía J. Danielou, sólo la religión católica fue instituida por Dios y las demás religiones provienen del ser humano; y añadía que el cristianismo unifica la civilización occidental y a las demás<sup>3</sup>. Respecto a América Latina se ha desarrollado una cruzada misional de parte de Estados Unidos<sup>4</sup>. Es notorio cómo una actitud cultural imperial contagia comportamientos misionales.

3. J. DANIELOU, *Le mystere du salut des nations*, París: du Seuil, 1984; y advertía que la unificadora civilización cristiana estaba gravemente amenazada por el universalismo comunista (ver pgs. 13, 19-26). Vale comparar esta y otras opiniones preconciliares con la teología misionera del Concilio; al respecto J. LANG, "The specific missionary vocation in the post-vatican II period", *Missiology*, XVI/4 (1988), 387-396.

4. Un reportaje de la "Cruzada Católica de Estados Unidos hacia a América Latina resume sus metas así: evangelizar, promover vocaciones, detener el peligro comunista; G. Costello, *Mission to Latin American, the successes and failures of a 20 th century crusade*, Maryknoll:

Tomando en cuenta dichas problemáticas, ¿cuáles son nuestras oportunidades? Considero que la principal oportunidad es la difusión de estrategias misioneras latinoamericanas. ¿Quiénes las van implementando? Sobretudo el laicado, comunidades cristianas pobres, religiosos/as insertas en medios populares, vicariatos y diócesis con planes misioneros. También es sumamente oportuno un real ecumenismo, no sólo entre instancias cristianas sino además con las religiones populares, (que hasta ahora son catalogadas como supersticiones o como formas incompletas de cristianismo).

En el plano teológico existen disyuntivas desorientadoras. Es falsa la polarización entre afanarse por convertir a no-católicos, o, no hacer misión porque la salvación es universal. No cabe duda que Dios ofrece la salvación a todos, y que a la vez la Iglesia llama a cada ser humano a pertenecer al pueblo de Dios. No son asuntos contradictorios. Tampoco hay que escoger entre la noción particular de misionero/a en ambientes poco atendidos por la Iglesia, y la noción general de toda la Iglesia misionera. Ambas son necesarias.

### **Modelos misionales**

Sabemos que las personas y agrupaciones católicas constituyen una casi infinita variedad; pero también podemos señalar unos conglomerados mayores:

- la misión que imparte conocimientos verdaderos; un objetivo que suele ser trabajado etnocéntricamente, ya que evangelizadores que provienen de culturas "desarrolladas" van a transformar las culturas "periféricas",
- la misión incentiva la recepción de sacramentos y las devociones populares; lo cual a menudo conlleva comportamiento sectario; y quienes responden a estas ofertas misionales son considerados "fieles" y los demás tienen que ser "incorporados a nuestra pastoral",
- la misión confronta el secularismo, e inyecta trascendencia; este es el objetivo misional en el Documento de Consulta a Santo Domingo, donde la preocupación por una nueva civilización del amor es reducida a veces a forjar cultura cristiana-moderna-mestiza,
- la misión de comunidades pobres, que el Espíritu Santo convoca y envía. Esta opción puede ser llevada a cabo liberadora e inculturadamente

---

Orbis, 1979, pg. 231. Por el lado protestante han hablado de "invadir" territorio "romano", "cruzadas", "campañas" (todos términos de carácter militar). Es la postura iniciada en su Congreso de Panamá (1916), llamado "momento clave de la expansión cultural de los Estados Unidos al sur del Río Grande", y que en los años 60 significó un crecimiento del 10% de los sectores evangélicos (al respecto, R. C. FERNANDES, "As missoes protestantes em numeros", *Cadernos do ISER*, n. 10, Río de Janeiro, pgs. 43-46).

(aunque algunos lo plantean unilateralmente, sin abarcar la evangelización de toda la persona y de todo el acontecer humano). La catolicidad exige testimoniar la salvación en todas las culturas y con una crítica escatológica a cada una de ellas.

Estos modelos pueden resumirse así:

	<i>Meta misional</i>	<i>Acción humana</i>
1.	Enseñanza racional	neo-colonización
2.	Consolidación cultural	grupos sectarios
3.	Fe en contexto moderno	crear cultura cristiana
4.	Comunidades pobres	liberación inculturada

Los tres primeros cuentan con sustento institucional. Los modelos 2 y 4 concuerdan mejor con vivencias cristianas de las mayorías. El último parece sintonizar más con la tradición evangélica, además este modelo comunitario incluye las tres primeras metas: enseñar, orar, crear modernamente.

#### Factores históricos

Los modelos misionales tienen sus trayectorias históricas; son recorridos de muchas generaciones, y labor sacrificada de innumerables personas. En una reflexión misionológica hay que evaluar las herencias latinoamericanas<sup>5</sup>.

La compleja herencia colonial, desarrollada desde el siglo XVI al XIX, tiene repercusiones hasta el punto de hoy. Las versiones neo-coloniales asocian la misión con poderes modernos. Por ejemplo, dar formación a unas élites para que ellas conduzcan al resto de la población.

A partir del siglo XIX la misión tiende a disociarse de dichos poderes y a concentrarse en la estructura eclesial. En el continente entra el protestantismo y se difunde limitadamente. La labor católica está sobre todo en manos de

---

5. Ver E. DUSSEL (dir.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, 8 ts, Paulinas-Sígueme (México, Salamanca), 1984-7; T. SUESS (comp.), *Queimada e Semeadura*, Petrópolis: Vozes, 1988; R. BALLAN, *Misioneros de la primera hora*, Lima, Sin Fronteras, 1991; P. CASALDALIGA, "A los 500 años descolonizar y desevelizar", *Revista Latinoamericana de Teología*, 16 (1989) 115, donde plantea volver "hacia las fuentes de la identidad latinoamericana y hacia las fuentes de la identidad cristiana también, es decir, a "descolonizar" y a "desevelizar".

órdenes y congregaciones religiosas con aportes europeos. Luego, durante el siglo XX, en los sectores populares, se asientan y multiplican denominaciones evangélico-pentecostales (que en pocas décadas pasan a ser la expresión protestante mayoritaria, en parte debido a una intensa inculturación). Su vitalidad compite con la evangelización católica. Ambas se concentran en lo cultural; ya sea en la comunidad evangélica, o bien, en la asistencia a misa, sacramentos y eventos devocionales. Desde mediados de este siglo llegan gruesos contingentes de misioneros/as de Norte-América y Europa, que contribuyen a modernizar la misión católica.

En general, estas herencias conviven unas con otras a pesar de ser bien distintas. Por otra parte, en comparación a la rápida descolonización de África y Asia, en las décadas del 40 al 60 -un proceso que replanteó toda la misión cristiana antes sustentada desde Europa- llama la atención que América Latina durante las últimas décadas ha vivido dinámicas neo-colonizadoras que dificultan la misión autóctona y en corresponsabilidad con otras Iglesias.

Otra gran herencia es de comunidades creyentes, y de misioneros/as inmersos entre los pobres del continente. Aquí ha fructificado la teología de la liberación. Al respecto cabe recordar que la cristianización, desde sus inicios, ha incluido formas inculturadas y solidarias. Así han misionado familias, la gama de devociones populares, organizadores de fiestas religiosas, agrupaciones católicas de todo tipo; en fin, personas y comunidades, laicado y jerarquía, todos testigos y comunicadores del don de salvación.

El conjunto de estas herencias tienen delante de sí el reto de dibujar líneas misionológicas al servicio de los pueblos pobres y hondamente creyentes en Latinoamérica. Esta renovación tiene un contenido ya marcado por el Vaticano II: ser "Iglesia sacramento universal de salvación". Es pues una misión que implica liberación en todo sentido. No es una misión-para-sí, ni para coaccionar a los no-creyentes, ni mera expansión eclesial. Uno pues se pregunta: ¿cómo ser signos, en América Latina, de la salvación de la humanidad? La mejor respuesta es dada por las comunidades pobres; ellas son parteras de una misión liberadora e inculturada; en la medida que son fieles a la tradición evangélica y que su identidad eclesial es servicial.

## 2. INNOVACION TRADICIONAL

Por todas partes nacen y crecen oportunidades. Escasamente provienen de la reflexión (misionología) ya que ésta suele estar circunscrita a agentes pastorales en zonas de "misiones"; tampoco provienen de estructuras de expansión ("obras misionales"). Las mayores innovaciones ocurren mediante prioridades concretas, en los amplios terrenos de la evangelización.

## Prioridades latinoamericanas

El mandato post-pascual: vayan y hagan discípulos a toda la gente (Mt 28,19), vayan por todo el mundo y anuncien la buena nueva (Mc 16,15), ¿cómo es practicado hoy en América Latina? Me parece que en dos direcciones principales.

Una gran prioridad pastoral es el servicio a urbano-marginales, y en especial labores con juventud, mujer, educación, organización popular. Dada la multitudinaria migración desde mediados de este siglo, los recursos misioneros se han volcado hacia la marginalidad urbana. Otra gama de prioridades se ha desarrollado en ambientes amazónicos, indígenas, campesinos, mestizos, afro-americanos. Son todas manifestaciones de la opción por el pobre, en términos misionales.

Ultimamente se añade otras líneas de trabajo. Hay un auge de movimientos laicos, que principalmente hacen misión en sectores sociales medios y altos. Por otro lado, ha ido fermentando la propuesta de colaborar con iglesias de otros continentes pobres donde el cristianismo es minoritario (propuesta impulsada por los COMLA's).

Junto a estas cuatro buenas dinámicas hay inmensas carencias. Tanto la opción liberadora desde el pobre, como la multiforme tarea inculturadora, aún no logran ser asumidas en todas las estructuras eclesiales. Hay poquísima presencia misionera en los medios de comunicación masiva (donde predomina la "buena nueva" del progreso materialista, junto a una "iglesia electrónica" fundamentalista). También son obvias las carencias en el sistema educacional (que discrimina y niega particularidades culturales dentro de cada estado nacional). A fin de cuentas, nos hemos acostumbrado a un dualismo. Por un lado hay buenas motivaciones y trabajos generosos de mucho personal misionero. Por otro lado, hay lógicas de fondo: evangelización con un esquema de neo-cristiandad, aceptación de las demandas del capitalismo democrático, y un proyecto de integración (y no una transformación) latinoamericana.

Urge pues sacar a luz las condiciones socio-políticas de la labor misionera, y también es urgente ahondar las prioridades ya indicadas. ¿Con qué criterios? Con los de la tradición evangélica. No basta un "ir por todo el mundo". Hay que hacerlo conducidos por el Espíritu, y siendo discípulos de Jesús-misionero con y desde los pobres.

## Tradición del débil-capaz

A través de todo el continente, quienes más intensamente llevan a cabo la misión de Cristo son personas frágiles e insignificantes. Lo hacen con un vigor

y con una espiritualidad maravillosa. Estos datos nos abren los ojos a la Tradición.

Los relatos neo-testamentarios muestran a personas marginales como portadoras y al Espíritu del Resucitado como conductor de la misión. Concretamente es Jesús -educado en casa de un carpintero- y son pescadores de un lago, mujeres fieles al maestro, muchísimos enfermos, pecadores convertidos. Vale recordar cómo Jesús rechaza tentaciones del demonio: actuar con poderes extraordinarios. Las primeras comunidades son de discípulos/as sin títulos de sabios, ni privilegios materiales de políticos.

Esta modalidad evangélica es resumida por San Pablo aguda y paradójicamente: la misión es hecha desde la debilidad. En otras palabras, la persona débil, ella es la capaz. Hasta Dios mismo le atribuye debilidad, pero esta es más fuerte que el auto-engrandecimiento humano. También el creyente es débil, pero así Dios le ha escogido y así confunde al fuerte (ver 1 Cor 1,25-27). Ello también caracteriza al misionero: "débiles nosotros, ustedes fuertes", "me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles", "si hay que gloriarse, en mi flaqueza me gloriaré" (1 Cor 4,10 y 9,22; 2 Cor 11,30). Justamente a estas personas débiles es a quienes el Espíritu fortalece y envía.

No cabe duda que Dios conduce la obra. El Espíritu del Resucitado suscita el testimonio " hasta los confines de la tierra " (Hch 1,8). Al respecto, subrayo que era obra de creyentes tanto de cultura judía como de cultura pagana. Los Hechos nos presentan dos escenarios de Pentecostés. En uno, los judíos acogen el Espíritu e inician la misión a todas las culturas ("otras lenguas", Hch 2,1-24). En el otro Pentecostés, el don del Espíritu es recibido por gentiles, que también hablan en lenguas y glorifican a Dios (ver Hch 10,44-47; 11,15; 15,8-9). En la comunidad gentil, y laica, de Antioquía, a dos escogidos por el Espíritu la comunidad les impone las manos y les envía a misionar (Hch 13,1-4).

Así gente insignificante, débil, pobre, despreciada, es a quienes el Espíritu selecciona y comisiona a la obra de Dios en esta tierra. Precisamente dicha Tradición es actualizada en Iglesias locales del continente, donde "pequeños" y marginados, mujeres, juventud, negros, indígenas, mestizos, enfermos, y letrados, son todos débiles-capaces en la misión del Señor. Siendo así, ¿por qué a menudo se prefiere a "educados" y "consagrados" de capas medias y altas? Tenemos incoherencias.

### Misión apasionada por el Reino

¿Para qué es la misión? No para lograr honores dentro y fuera de ella. Se trata de un servicio para el Reino, para ser fieles al Espíritu de Dios. Esta es la práctica del discipulado. Esta es la razón de ser de la Iglesia, sacramento del amor salvífico de Dios.

Estas prácticas, inspiradas por el Espíritu y al servicio del Reino, abundan en las iglesias latinoamericanas. Sin embargo, también hay otras corrientes caracterizadas por un "dar a conocer a Cristo". El problema es que dicho Mensaje (bueno en sí) es aprisionado por un racionalismo; y se considera evangelizados a quienes tienen unos conocimientos cristianos.

Reubiquémonos en nuestros orígenes. Jesús y su Espíritu pascual establecen la misión para que haya conversión del pecado, cumplimiento del amor, comunidad sacramental, testimonio de la pascua de Cristo. Todo esto tiene una orientación básica: el movimiento en términos del Reino. Por consiguiente hacer misión es ubicarse en este movimiento.

Es un proceso iniciado y sostenido por Dios, y en el que las personas enviadas e interlocutoras de la misión son transformadas y también puestas en movimiento. Jesús, un itinerante, asegura la cercanía del Reino y por consiguiente cambios sustanciales (ver Mc 1,14-15; Lc 4,16-22; Mt 4,22-25). Anuncia el reino y sana enfermedades, el Reino exige creer y cambiar de rumbo en la vida. Es acogido por entristecidos y aplastados a quienes se da alegría y libertad.

En estas dinámicas entran los Doce y las personas discípulas. El grupo apostólico es enviado sin oro ni plata, a anunciar el Reino, hacer curaciones, expulsar demonios, dar la paz, pero sufrir agresiones (Mt 10,1-33). También a los setenta y dos discípulos Jesús les encarga ir humildemente, proclamar el Reino cercano, sanar pacientes, compartir la paz (Lc 10,1-12). La labor después de Pentecostés tiene esta dirección, como dicen los apóstoles en su anuncio (Hch 1,3; 14,22; 19,8; 28,23) y mediante imágenes de entrar al Reino. En general es una movilización apasionada por la presencia de Dios en medio de su pueblo; y esto conlleva un intensísimo servicio a los necesitados y a cada creyente. No es pues una labor burocrática y anodina. Todo lo contrario. Es una acción decidida, carismática (obediente al Espíritu), definida por la proximidad/eficacia del Reino. Por lo tanto, cabe el término "apasionada", aplicado a la misión.

Cuando uno constata la generosa evangelización hecha en todo el continente, resalta la cálida fidelidad al Reino prometido a los empobrecidos. Es un tema prioritario en la enseñanza de la fe. Caracteriza la acción social y la solidaridad en la causa del pobre. Se evidencia en tanto ministerio y carisma, en torno a enfermedad y curación y en torno a violencias y sus "espíritus malignos". Por otra parte, equivocadamente se tiende a asociar unos logros humanos con promesas salvíficas de Dios. Por ejemplo, proyectos de nueva cristiandad (como la actual consigna de generar cultura cristiana-moderna) o atar a la Iglesia a una "integración continental" de tipo cupular. Estas tendencias provienen, no del débil capacitado por el Espíritu, sino de ambiguos planes de modernización y poder elitista.

### Innovación eclesial

Durante la segunda parte del siglo XX, hitos jerárquicos señalan novedades. Brevemente recordemos unos antecedentes. En 1919, Benedicto XV afirma la clásica preocupación por las "almas". Pío XII, en sus encíclicas de 1951 y 1957, reitera la expansión de la Iglesia de neo-cristiandad: un orden social cristiano<sup>6</sup>.

El Concilio Vaticano II es nuestro gran hito. Presenta a toda la Iglesia como misionera, en la historia humana. Esto contrasta con lo precedente: áreas cristianas enviaban misioneros para "salvar almas" en las regiones paganas. Ahora, una Iglesia "solidaria con la humanidad y su historia" (GS 1 Y 11), hace misión de acuerdo al "designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y su historia" (AG 9). Misioneros son todos los fieles, diócesis, ministerios (AG 35-41), y es una labor universal: "a todos los seres humanos y pueblos para conducirlos a la fe, la libertad y la paz de Cristo" (AG 5; LG 16-17). En un sentido particular, tenemos "misiones": "predicar el Evangelio e implantar la Iglesia misma entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo" (AG 6, 7, 10, 19, 23-24). Todo se fundamenta en la misión Trinitaria, de Cristo por el Espíritu Santo (AG 2-4).

Un segundo hito es el magisterio papal sobre evangelización y renovada misión *ad gentes*. Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1975) reitera que toda la Iglesia es misionera (59-61), en cada ambiente y pueblo (18, 49-58). Tiene aspectos culturales (20-63) y sobre todo aspectos liberadores (30-39); esto es pues lo medular y aquello lo adjetivo (por eso decimos "liberación inculturada"). También sobresale el actuar del Espíritu Santo: "agente principal de la evangelización... (que) suscita la humanidad nueva a la que la evangelización debe conducir" (75). La reciente *Redemptoris Missio* (1990) de Juan Pablo II contiene los grandes temas, novedosamente sustentados en la perspectiva del Reino (capítulo 2) y del Espíritu (capítulo 3). La Iglesia es "fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino" (20); el Espíritu de Dios es "protagonista de toda la misión eclesial" y activo en todo tiempo y lugar (21,28). Nuestro Pastor también recalca la permanente validez de *ad gentes* (1-3, 31-40), incluyendo nuevas realidades sociales y culturales, juventudes,

---

6. Resaltan tres encíclicas. Maximun Illud (1919) de Benedicto XV afianza la "propaganda fidei" y está preocupada por la "muchedumbre de almas" sumidas en las tinieblas de muerte (n. 2) y recuerda al misionero poner la mira en lo sobrenatural "recordando que no es vuestra vocación la de dilatar fronteras de imperios humanos sino las de Cristo" (n. 7). *Evangelii Praecones* (1951) de Pío XII reafirma la obra misionera, motivada por la existencia de millones de infieles, del materialismo ateo y el comunismo y de los no-católicos en América Latina. Pío XII en *Fidei Donum* (1957) se centra en África, pero también en la expansión de la Iglesia en el mundo (n. 2) y -entre otras cosas- en la construcción de un orden social cristiano (n. 9). Hay pues una evolución, desde un acento en salvar almas a una misión en nuestro mundo.

medios de comunicación, y en especial el Sur y el Oriente del mundo de hoy. En todas partes venía madurando esta óptica, como lo muestra el encuentro internacional de SEDOS (Roma, 1981); allí es delineada una agenda para el futuro de la misión proclamación, diálogo, interculturación, liberación<sup>7</sup>.

En términos latinoamericanos, el hito de Medellín-Puebla orienta compromisos concretos y propuestas audaces. Revisando la documentación uno detecta facetas claves. Una faceta transformadora es marcada por los Obispos reunidos en Medellín (M) y Puebla (P), y proféticos eventos previos del Departamento de Misiones del CELAM: Melgar (1968) y Manaus (1977)<sup>8</sup>. En continuidad con el Concilio, la misión es entendida como labor de todos: laicos (M-liturgia 3 y 6, P 9, 363, 655, 712, 806); sacerdotes y obispos (M-sacerdotes 17, P 686, 712); religiosos/as (M-rel. 4 y 13, P 755, 773); y como labor específica (M-pastoral popular 15; P 363, 368, 1010). También es calificada liberadoramente (P 368, 1304). Tenemos pues una visión histórica, en que todos son llamados a la salvación y la Iglesia es sacramento de ella.

Otra faceta de la misión es ser comunitaria. Ya sean los eficaces organismos del catolicismo popular, difusores de la fe en innumerables grupos de personas. Ya sean instancias especializadas (movimientos laicos, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base) que alientan una profundización del Mensaje y de la tarea misional. Y, programáticamente, institutos de vida consagrada en América Latina, que comunalmente evangelizan en campos de la educación, salud, parroquia, y mundos pobres.

Una tercera faceta es la actitud dialogante con otras culturas y religiones. Ya no es ir a rescatar "almas" del paganismo. Ahora se trata, como indicó Puebla, de "dar de nuestra pobreza" (368), y como acordó el COMLA-4, priorizar la animación, formación y organización misionera de todo el pueblo de Dios, con una inmensa innovación: aportar dialogando con otros pueblos y culturas<sup>9</sup>. Este punto es trascendental.

---

7. Estas cuatro grandes orientaciones, junto con ver la misión en y desde cada Iglesia particular, significan que las preguntas ¿por qué? y ¿cómo? hacer misión han sido bien respondidas durante la década del 70 (ver ponencias y líneas de consenso SEDOS, M. MOTTE y J. LANG, ed., *Mission in Dialogue*, Maryknoll: Orbis, 1982).

8. Documentos de Melgar y Manaus en *Iglesia, pueblos y culturas*, n. 1, 1981, Quito. En Melgar los participantes se hacen una pregunta crucial: ¿cuál es la necesidad y sentido de la actividad misionera?, y la responden bien con una teología de la historia de salvación universal. Manaus traza una línea "encarnacionista liberadora" (lo que ahora es llamada "inculturada-liberadora").

9. Ver charlas y acuerdos del COMLA-4 en *Misión sin fronteras* 124 (1991) Lima; en especial pg. 35.

### Enfoques teológicos

En nuestro continente es aún incipiente la enseñanza y reflexión específicamente misionológica, pero sí hay grandes avances en la eclesiología de optar por el pobre y sus culturas y derechos a la libertad. Esta perspectiva es teológica, sacramental, pneumatológica<sup>10</sup>.

Se piensa misioneramente a Dios, comunidad y comunicación de personas y de misiones del Hijo y del Espíritu. Como explica L. Boff, la realidad Trinitaria no está auto-centrada, ya que el Padre envía al Hijo para "ahijar a todos los seres humanos" y al Espíritu para "pneumatificar a la humanidad"<sup>11</sup>. El concepto de *missio Dei* se refiere al ser divino y su relación con la acción evangelizadora, porque en cada misión concreta está la Trinidad. Y, como anota G. Gutiérrez, la misión en América Latina está caracterizada por la opción por el pobre, el martirio, y ser sujetos "con mucho que aportar" en un sentido de experiencias y reflexiones propias<sup>12</sup>. En general, la misión proviene de Dios, y su significación es salvar del pecado con todas sus implicaciones en nuestra realidad.

El acento sacramental corresponde al corazón de la misión eclesial: ser signo de liberación integral, de salvación del pecado. Es la vivencia de la comunidad creyente. Al recibir los sacramentos -en especial, confirmación,

10. Unas obras recientes. J. GORSKI, *Situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico*, Bogotá, Paulinas, 1975. Varios autores *Antropología y teología misionera*, Bogotá: Paulinas, 1975 (incluye buena reflexión trinitaria de C. Siller). S. GALILEA, *Responsabilidad misionera de América Latina*, México, Misiones Culturales, 1981. C. PAPE y otros, *La misión desde América Latina*, Bogotá, CLAR, 1982. VV.AA., *A missao a partir de América Latina*, Sao Paulo, Paulinas, 1983. J. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*, La Paz, 1985. O. OSORIO, *Lo misiona hoy a partir de América Latina*, Bogotá: CELAM-DEMIS, 1987. R. AUBRY, *El compromiso misionero de América Latina*, Lima: Obras Misionales, 1989. E. BARTOLUCCI, *La misión desde la pobreza*, Lima, Obras Misionales, 1989. VV.AA., *Prácticas misionarias latinoamericanas*, Sao Paulo, Sem Fronteiras, 1990. M. POZZO, *Vayan y anuncien su fe*, Lima, Paulinas, 1990. R. AURI, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990. R. BALLAN, *El valor de salir, la apertura de A. L. a la misión universal*, Lima, Paulinas, 1990 (donde pone los principales logros de la misionología y subraya la religión mariana y la opción por el pobre, pgs. 163-181). Mons. L. A. CASTRO, *Espiritualidad misionera*, Bogotá, Paulinas, 1991. Ver también las compilaciones hechas por ABYA YALA de Quito, con sus colecciones: Iglesia, pueblos y culturas y 500 años.

11. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Buenos Aires, Paulinas, 1986, 120.

12. Entrevista a Gustavo Gutiérrez, en *Misión sin fronteras*, 129 (1991) 20-25 (Lima).

reconciliación, eucaristía, matrimonio, orden- somos enviados a testimoniar y compartir la gracia salvífica con nuestros prójimos. Ahora bien, también hay en el multiforme catolicismo popular una infinidad de ministerios y sacramentales que señalan la obra de Dios en cada momento y lugar de nuestras existencias. Tenemos además una serie de sincretismos con ingredientes cristianos y de denominaciones no católicas, donde muchísimas personas encuentran signos del amor de Dios. En conclusión, la misionología está atenta a símbolos cotidianos de salvación que la gente encuentra dentro y fuera de nuestros servicios eclesiales. Son símbolos delimitados por cada cultura.

Bien sabemos que toda la misión está definida por lo carismático (a pesar de que este concepto sea mal utilizado en unos sectores evangélicos y católicos). La pneumatología tiene implicaciones fabulosas en nuestras situaciones pluri-culturales y pluri-religiosas. Ya el Concilio nos proponía un "intercambio (no sólo pues adaptación) entre evangelio y culturas" (GS 44, AG 22), con lo cual puede haber "diversidad en la unidad" (AG 22). Pero hay más. El Espíritu no está ausente en ambientes no-cristianos. "La presencia y actividad del Espíritu... afecta a las sociedades, a la historia, a los pueblos, a las culturas, y a las religiones" (Redemptoris Missio, 28). Desde América Latina, postulamos un "encuentro dialogante con las demás religiones y culturas del mundo -donde ya actúa el Espíritu- y así introducirlas en la plenitud del evangelio" (COMLA-4). Si esta doctrina es implementada, la metodología misionera será absolutamente distinta a la predominante en el pasado. No es ya sustituir religiones (método colonial), ni un respetar otras religiones y un adaptar el Mensaje a cada cultura (método moderno). Ahora es posible evangelizar en todas partes en consonancia con señales del Espíritu en cada proceso humano. Sin duda, aquí tenemos un avance cualitativo.

### CONCLUSION: LIBERACION INCULTURADA

En nuestra polifacética realidad latinoamericana, tenemos una amplia meta que puede ser descrita como "liberación-inculturada". Ella retoma las buenas tradiciones del continente y ella dinamiza cada rubro misional: anuncio, liturgia, enseñanza, administración eclesial, acción social, testimonio espiritual. Pero esta meta es a veces manipulada como un estandarte, o es sólo hablada y no pacientemente puesta en práctica. Entonces, ¿cómo asegurar que funcione como meta? Constatamos que ella es una meta eficaz, cuando es puesta en práctica por comunidades -pobres- misioneras.

Se trata de una propuesta nacida hace unos quince años y rápidamente le certificaron su bautismo... en la Conferencia de Puebla en 1979. Nuestra misión *ad gentes* es dar de nuestra pobreza y dar algo original: sentido de salvación-liberación, religión popular, comunidad eclesial de base, ministerios, esperanza y alegría (P 368). Esta preocupación *ad extra* tiene que incluir la

misión ad intra del continente. Cabe además precisar sus sujetos humanos: comunidades cristianas, comunidades pobres, son las que hacen misión aquí y en otros lugares del mundo.

No comenzamos en la nada. Desde hace quinientos años comunidades cristianas pobres han hecho misión. ¿Podrán ahora dar con mayor intensidad y universalidad? Han contribuído con su modo de vivir comunitario, sanación (en todo sentido) de personas enfermas, compartir festivo, liderazgo de base, moral de bienestar para todos. Estas capacidades y dones misioneros son ejercitados por personas débiles -como fueron Jesús, apóstoles, María, discípulos, Pablo-, es decir, por los social y religiosamente marginales.

Vuelvo a insistir que esto es aportado durante nuestros quinientos años. No comenzó hace unos 20 años cuando pastoralistas propusieron la misión ad gentes desde América Latina. Ha sido dado, y tiene que seguir siendo ofrecido al interior del continente hambriento de evangelización, y también en otros lugares del planeta. La razón de fondo es paradójica. Quienes más y mejor dan, son los indigentes. Como aclara R. Aubry "nos hemos acostumbrado a pensar que los ricos dan y los pobres reciben. Pero son los pobres los que dan"<sup>13</sup>.

Esto, fenomenológicamente evidente, también es un hecho teológico. Gracias a Dios, la Iglesia de los pobres es sumamente generosa. Transmite la fe de generación en generación, en lugares apartados y en nuestras megápolis. Da consuelo. Difunde su comprensión popular de la Palabra y su culto a íconos. Organiza la Iglesia desde las bases. Desarrolla incontables formas de ministerio. Tiene una ética de solidaridad. Y, tanto, tanto más que ocurre en cada poblado del continente. También empieza a enviar personas religiosas, laicas, presbíteros, hacia otros países. (Por otro lado, unos sectores con fuertes recursos financieros y humanos hoy están reimplantando una misión con carácter neo-colonial).

La misión de y en comunidades pobres toma en cuenta "signos de los tiempos". En Asia Oriental el principal torrente de conversión y constitución de comunidad se debe a denominaciones pentecostales. En Africa, crecen muchas nuevas iglesias, llamadas independientes (de matrices coloniales) que selecciona tradiciones cristianas relevantes a sus propias culturas. En América Latina, millones de católicos ingresan a muchas sectas evangélicas que les brindan mejor servicio socio-cultural y espiritual<sup>14</sup>. Son fenómenos con muchas

---

13. R. AUBRY, *El compromiso...*, pg. 17; y, en otra parte añade que el compromiso de pobre a pobre es el que "abre las puertas de pueblos y culturas" (pg. 21). Esto se contrapone a la opinión común de que el éxito misionero se debe a obras que atraen beneficiarios. No. El éxito es aportar de verdad a otros pueblos, y la llave de este éxito es la capacidad del pobre.

14. Se trata de un "éxodo", al decir de J. Smutko, que indica vacío de inculturación de parte de la misión católica ("La actividad de la Iglesia", *Senderos* 37 (1990) 68, (Costa Rica).

variables y que pueden ser interpretados de varias maneras; pero cada uno de ellos muestra buenos grados de inculturación. Hay acertadas mediaciones socio-culturales de la comunicación con Dios, comunidad, sanación, vivencia del Espíritu. Son también signos de los tiempos que nos invitan a repensar nuestra misión católica.

Retomemos la meta. Articula dos dimensiones: liberación e inculturación. La primera es una vivencia global y a la vez muy concreta. Son pequeños y grandes logros de comunidades que encuentran salvación de maldades y de pecados. La segunda dimensión es que cada comunidad y pueblo, con sus trayectorias culturales, interioriza y practica el Mensaje. Además, la inculturación confronta costumbres locales y la actual cultura transnacional (normas de mercado y relación social, medios de comunicación, diversión mercantilizada, etc.). La articulación de estas dos dimensiones es inaugurada en la "caminada" eclesial brasilera. A comienzos de la década pasada, Pablo Suess postuló una "visión teológica de conjunto entre inculturación y liberación"<sup>15</sup>.

El eje es la liberación; es decir, Dios y la humanidad en una historia de salvación. Lamentablemente ella a menudo es desfigurada como programa vanguardista (liberadores serían los que tienen "claridad política", o los que son "más espirituales", o los con "buena formación intelectual"), y como emancipación sectorial (liberación de estructuras negativas en un país, o de obstáculos psicológicos, o de pecado personal, etc.). No es así. La misión liberadora es integral, compleja, sin determinismos, y muy concreta y realista. Agregamos el concepto de "inculturada" porque el Espíritu del Resucitado anima a cada pueblo- cultura que toma responsabilidad por el Evangelio. No es pues mera táctica pastoral de encarnarse para "aprovechar" elementos culturales. Tampoco planteamos un "totalismo cultural" (en que todo -y por consiguiente nada- es entendido culturalmente, y esto sería alternativa al "liberacionismo político"...). Cabe reiterar que la inculturación es un proceso realizado por cada pueblo que recibe el Espíritu interpelador de sus procesos culturales.

Ahora bien, en el hoy y el mañana de nuestro continente, ¿quiénes impulsan la misión liberadora-inculturadora? En un sentido socio-cultural son: sectores urbano-populares con sus organizaciones y culturas emergentes, y los troncos indígenas, negros, mestizos (que interactúan con la modernidad latinoamericana). Estos factores humanos están atravesados por unas grandes

---

15. P. SUESS, "Culturas indígenas y evangelización", en *Iglesia, Pueblos y Culturas* 3 (1986) 31 (Quito). (Es una charla dada en 1980). Esta visión implica ardua apertura al "otro", a las "diferencias". Como advierte Suess, todas las corrientes de la Iglesia son sensibles al pobre, pero no tienen esa apertura "cuando se trata del otro, étnica y religiosamente diferente", en "cuestionamientos y perspectivas a partir de la causa indígena", *Iglesia, Pueblos y Culturas* 4 (1987) 111.

potencialidades. Me refiero a juventudes marginales (casi la mitad de la población del continente) que a pesar de sus ambigüedades puede reorientar la misión eclesial. A la vez, una gradual superación de estereotipos machistas y feministas y la creciente correlación varón-mujer. Es posible predecir que la próxima larga etapa misionera tendrá energías de juventudes populares y de parejas humanas. Simultáneamente, y hablando ahora en término de pertenencia eclesial, quienes impulsan la misión son el laicado y personas agentes de pastoral encabezadas por la jerarquía.

Al subrayar la misión del conjunto del "pueblo de Dios" no hay que pasar por alto obvias limitaciones en todos sus integrantes. No conviene absolutizar ni al pueblo, ni al pobre. Ellos por sí mismos no originan la verdad ni la ética. Tampoco uno puede sacralizar talentos y mentalidades de personas misioneras y jerárquicas. Todos en la familia de Dios, requerimos Salvación que no es obra nuestra. En este artículo recalco el protagonismo de comunidades pobres; pues bien, son -como cualquier instancia- falibles y pecadoras; y por consiguiente hacen misión en la medida que son discípulas del Señor y conducidas por su Espíritu. De lo contrario habría un "fundamentalismo popular", que afirma acríticamente cada creencia y comportamiento del pueblo cristiano (error común tanto en medios evangélicos como católicos).

Con respecto al objetivo de "liberación-inculturada", se trata básicamente de una *missio Dei*. La divinidad Trinitaria es, en cuanto comunidad de personas redentora de la humanidad, misionera (como anota Clodomiro Siller). La obra de Jesucristo y sus discípulos, y por consiguiente de toda misión, obedece a la presencia del Reino y a la animación del Espíritu (como insiste la misionología latinoamericana: J. Combin, L. A. Castro, M. Pozzo, R. Aubry, y otros). Además, muchos sugieren que nos llega la gracia de *kairós* misionero. Esta hora de gracia no es para autoenaltecernos; sino por motivos serviciales: "si la Iglesia de América Latina sale de sus fronteras es para ser Iglesia del Señor Resucitado, que quiere formar su cuerpo con todos los pueblos de la tierra"<sup>16</sup>. Como he argumentado en este artículo, la misión Pentecostal es llevada a cabo por comunidades pobres con sus trayectorias religiosas, dada la calidad misionera del "catolicismo popular" y las comunidades eclesiales de base. Su meta es una liberación-inculturada.

Estas pautas doctrinales conllevan metodologías generadas en cada pueblo y sus comunidades cristianas. Por ejemplo, una buena pedagogía cristológica no excluye la religión popular. La catequesis bíblica es enriquecida por creencias latinoamericanas en los íconos de Jesús y de María. También se dialoga con símbolos sincréticos y no-cristianos. En forma especial procedimientos sincréticos de curación de enfermedades que caracterizan la fe de las mayorías

---

16. R. AUBRY, *El compromiso*, 14.

pobres, no son descartados, sino mas bien puestos en contacto con el Mensaje de salvación.

Otro exigente punto metodológico es configurar un proyecto histórico-cotidiano. Es decir, una visión de un mundo mejor a partir de posibilidades actuales. En los años 70 y 80 hemos ensayado un modelo de concientización-organización-cambio estructural. Hoy se perfilan otros modelos: libertad festiva, consolidación de la familia, intercambio democrático desde las bases, producción y consumo alternativo al materialismo capitalista, elaboración artística, sanación integral, ecología en sintonía con la madre-tierra, un protagonismo popular para resolver asuntos urgentes, y demás semillas del futuro. Son semillas de un proyecto histórico-cotidiano que nos orientan hacia el Reino de Dios "ya y todavía no".

En conclusión, una liberación-inculturada marca nuestro *kairós* misionero, tanto dentro como hacia afuera, del continente. Sus puntales teológicos son el Reino y el Espíritu. Es un dinamismo encabezado por comunidades pobres. Es un movimiento global (no hay pues lo propiamente misionero como la predicación y el sacramento, y lo auxiliar y subordinado como la educación y acción social). El conjunto de la misión señala concretamente la liberación. Son señales presentes en el anuncio, de la implantación de la Iglesia y su desarrollo, la sanación, la celebración, la ética solidaria, la enseñanza de la verdad, la organización social, la espiritualidad. Así es nuestra co-misión con el Espíritu de Dios.

## **ALGO SOBRE MARIA Y LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA 21 NOTAS, CAMINO A SANTO DOMINGO**

**Joaquín Alliende L., Pbro.\***

### **1. AHONDAR Y PROYECTAR DESDE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD**

1. María va en cada jornada del caminar de la Iglesia en América Latina, pues ella "con su amor materno cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligro y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada"(LG 52). Los últimos diez años han traído una nueva conciencia mariana en el continente. Siguiendo ese dinamismo, nos cabe ahora ahondar lo vivido con los acentos de la Redemptoris Mater y los retos de la nueva evangelización, de manera que las notas "trinitaria, cristológica y eclesial" (MC 25-29) se proyecten para iluminar esperanzas y angustias de nuestros pueblos.
2. El fundamento para toda proyección antropológica del marianismo eclesial es la dimensión trinitaria. Ella nos muestra a María como "hija predilecta"(LG 53) del Padre, como madre y colaboradora del Hijo, como vaso del Espíritu Santo: como su símbolo viviente y su eficaz instrumento.

### **2. HIJA DEL PADRE**

3. María es la plenamente redimida, en quien el Espíritu, gimiendo el "Abba, querido Padre" (Mc 14,36), engendra a la perfecta hija en el Hijo. En el "Sí, hágase en mí según tu palabra" vive ella la obediencia liberadora, la que nace de la certeza interior de que el Padre misericordioso y que sólo en la dependencia filial de él está la plenitud de la vocación humana. Por su

---

\* Asesor de la Conferencia Episcopal Chilena en materia de religiosidad popular. Chileno.

conciencia de hija muy amada, el obedecer es un acto gozoso de amor de respuesta. Su sí lleva a una aceptación total del plan del Padre, incluso a ofrecerle ella misma su Hijo doliente en el calvario (Cfr. Mc 20).

4. La recuperación de la conciencia patrocéntrica, tal como la vivió María ejemplarmente, tiene grandes implicaciones culturales. En ella se nos muestra la relación creadora de la libertad humana con el poder del Padre omnipotente. La hija obediente es hecha madre virginal, y tanto el Padre del cielo como la pequeña sierva del Señor, llaman, con razón, hijo al mismo hijo. Esta obediencia al Padre de Jesucristo nunca es mutilación de la dignidad humana, sino que es su exaltación más fecunda.
5. "María despierta el corazón filial que duerme en cada hombre" (Documento de Puebla 295). Esta realidad de ser hijos, experimentada como un hacerse niños para entrar al Reino, sitúa la vivencia de la fe en un terreno que es común a todos los redimidos. La filialidad de hijos en el Hijo es el fundamento constitutivo de una igualdad que no es nivelación de la originalidad de cada uno, sino que posibilita una fraternidad solidaria y libre entre los hermanos iguales y diferentes.
6. La relación de María con el "Dios Padre omnipotente, Creador del cielo y de la tierra", abre una dimensión de amistad con la creación entera, posibilita al hombre estar alojado en el universo como respetuoso señor y administrador prudente de ese jardín donde Dios gusta solazarse (cfr. Gn 3,8).

### 3. COMPAÑERA Y COLABORADORA DEL VERBO ENCARNADO

7. María, madre virginal del Verbo encarnado, lo concibe con el ofrecimiento total de su ser. Le da la carne de su entraña como expresión del sí amoroso de su corazón (Redemptoris Mater, RM 13). En Nazaret se inicia la nueva Alianza. Ella no es impuesta al hombre por Dios, sino que es propuesta a María que representa vicariamente a toda la humanidad<sup>2</sup>. Dios, de modo libérrimo, se hace dependiente del sí libre de la Virgen (RM 39). Ella queda, desde ese momento, asociada como fiel compañera de la persona de su Hijo y como colaboradora fiel de su redentora obra (LG 61). Siendo ella la que inauguró la más creativa cooperación del hombre como socio de Dios, es desde el cielo la formadora de esos "hombres capaces de hacer historia" (P 274).

---

1. E. DENZINGER, El Magisterio de la Iglesia (Dz 7).

2. Cfr. TOMAS DE AQUINO, Summa Theologiae III, q.30,a.1 y III. Sent.D.3,q.3,a.1,q.1.

8. La Encarnación es posible por una apertura singular de la Virgen a escuchar la Palabra (Lc 11,28; 8,21). Esta recepción la constituye en Trono de Sabiduría y establece una relación permanente de María con el Verbo, con "la luz que es vida" (Jn 1,4). Siendo discípula fiel de la Palabra encarnada, recibe la función de ser maestra de los cristianos para que reciban y acepten la Verdad de Dios en la creación y en la Revelación. Su tarea de educadora para la verdad y la veracidad en el Pueblo de Dios, despierta en un tiempo de cierta confusión doctrinal una amorosa valoración de la ortodoxia, entendida ésta como un reflejo de la luminosidad del Verbo en su Esposa, la Iglesia.

#### 4. SIGNO E INSTRUMENTO DEL ESPIRITU SANTO

9. María es "presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios" (P 291) por una especialísima fusión con el Espíritu Santo. Así como en el Padre y en Cristo se hace más patente la forma paternal y masculina del ser personal, en el Espíritu Santo se manifiesta más lo maternal y femenino de la Trinidad. María es un sacramento del Espíritu, el Amor, que une al Padre y al Hijo en un ósculo eterno. María, vaso del Espíritu Santo, santificado por él, lo significa con todo su ser femenino, en cuerpo y alma. Con él se identifica hasta tal punto, que su voz de Hija de Sión, de esposa de Cristo (cfr. RM 39)<sup>3</sup>, es unísona con la del Consolador, llamando al Cordero, "El Espíritu y la Novia dicen: ¡Ven!" (Ap 22,17).
10. En este fundirse, María es constituida en icono viviente del Amor intertrinitario. Ella lo hace humanamente perceptible y experimentable en la historia. El Verbo encarnado es Jesucristo, el Espíritu Santo se manifiesta en la Virgen y ambas Personas Divinas revelan al Padre de modo diferente y complementario. Con infinita distancia y de modo diverso, pero realmente, María y el Espíritu son vínculo, amor, alma en la existencia de los cristianos. Nuestro pueblo, en el cual reconocemos múltiples tesoros de cordialidad, debe encontrar, desde María, un mejor acceso a la persona del Espíritu Santo.
11. María, como instrumento del Espíritu Santo, es la Madre que nos hace existencial la oración del Padre Nuestro: forma en nosotros al hijo, al hermano y al apóstol del Reino. Ella modula en nuestra más honda intimidad el gemido filial que el Espíritu nos insufla como el lenguaje de la nueva y eterna Alianza (cf. Gal 4,6) y "de la filiación en Cristo nace la fraternidad cristiana" (P 240); por la Madre de la Iglesia, el Espíritu hace

---

3. Misal; Misas de la Virgen María, ed. Conferencia Episcopal Española, 1987; Prefacio de la misa de "La Virgen María, Inagen y Madre de la Iglesia (III)".

y rehace la comunión de la Familia de los hijos de Dios, sacramento del Dios Uno y Trino en la historia. Ella también es la Reina de los Apóstoles, la que cuida el fuego del perenne y renovado Pentecostés y enciende los fieles en la misión de la Iglesia "alma del mundo" (LG 38; GS 40), signo y levadura del Reino.

## 5. DINAMICO EQUILIBRIO TRINITARIO. VIVENCIA MARIANA

12. El hombre, imagen y semejanza de la Trinidad desde la creación, es por la gracia redentora morada del Dios Trino. Esta realidad es plena y misteriosa vivencia en el corazón libre de María. En ella la impronta de cada una de las Tres Personas reconstituye, por el dramatismo pascual, el equilibrio de un nuevo paraíso "más admirable"<sup>4</sup> que el primero. En la Inmaculada, la huella del Padre, del Verbo y del Amor confluyen en una sinfónica y tensional armonía. En ella no hay contraoposiciones entre verdad y amor, entre poder y verdad, entre poder y amor; es, como le llamó San Efrén, melodiosa "cítara del Espíritu Santo"<sup>5</sup>. Por su obediencia "reequilibró"<sup>6</sup> la desobediencia de Eva y, en la oscuridad de la fe, llegó a ser ella misma equilibrada balanza del mundo en Cristo. Toda su existencia es dinámica y armonía, es una profesión poderosa, de la "verdad en el amor" (Ef 4,15).
13. En nuestro mundo hay múltiples contradicciones y desgarros que rompen la unidad interna del hombre y de la cultura. Constatamos a menudo, que el poder esciego y violentamente opresor, que la racionalidad es desintegradora o impotente o incapaz de percibir los registros de la vida, y que el impulso hacia el amor se disuelve o prostituye en sentimentalidad o sexualidad infecunda, sin transparencia ni disciplina. A este desafío debe responder la Iglesia con su propia sacramentalidad, viviendo en ella misma las soluciones válidas para el mundo. El encargo de la evangelización nueva exige que el quehacer cotidiano de la Iglesia tenga el estilo mariano de conjugar la semejanza del Padre omnipotente y misericordiosamente justo, con la de la Palabra de luz y vida y con la del Don gratuito y vivificante.
14. María como "pedagoga del evangelio en América Latina" (P 290) nos enseña una actitud y un estilo maternal (RM 43) en el anuncio de la Buena Nueva, especialmente cuando se le proclama a los pobres. Nos educa a ser

---

4. Liturgia del Día de Navidad, Colecta.

5. Cf. San Efrén, Hym. de Nativitate: Scriptores Syrie, 82: CSCO, 186; cf. RM 31. cf. H. GRAEF, María: La mariología y el culto mariano a través de la historia, Barcelona, 1967, 64.

6. Irineo, Adv. Haer. V, 19, 1.

instrumentos para engendrar y cuidar solícita y firmemente la vida divina en los hombres. Esto implica comprender la evangelización como una comunicación de una experiencia de fe por concretas vivencias del misterio de María. Estas permiten escuchar, penetrar y elaborar, existencialmente, con un corazón elevado y lúcido el mensaje de Cristo en la cálida proximidad de nuestra Madre. En una pedagogía pastoral de este cuño se integra el elemento receptivo, la escucha de fe, con la respuesta activa de cada uno; y posibilita que la subjetividad asuma afectuosamente el complejo de las verdades del anuncio.

15. En los últimos años, se ha hecho más patente que la vivencia, de suyo, reclama algo más permanente para superar el peligro de un emocionalismo religioso fugaz. La vivencia ha de llevar al establecimiento de vínculos firmes que reproduzcan la fidelidad de Dios a la Alianza. De este modo, el amor se religa en un compromiso interior, capaz de resistir el desgaste del tiempo, el embate de las dificultades y las acechanzas del Enemigo.
16. El amor de la Santísima Virgen, cuando se desarrolla sanamente, conduce, de modo progresivo, a la imitación de las actitudes de María, la perfecta seguidora de Cristo. Una vinculación afectuosa tiene mayor importancia como raíz, de la actitud mariana, y la imitación de las actitudes es el fruto que califica la autenticidad de la vinculación.

## 6. LIBERADORA DE Y LIBERADORA PARA

17. María Liberadora como compendio de la fe es "la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos"<sup>7</sup>. Ella desvela al creyente la esclavitud a la cual será sometido, señalándole la multitud de cadenas que lo oprimen; las religioso-morales, las culturales, las psicológicas, las sociales, las políticas, las económicas. Lo insta maternalmente a rebelarse contra todas ellas por amor a Cristo. Le muestra también la jerarquía de estas esclavitudes, indicándole que la raíz de todas ellas se encuentra en el pecado personal, y en el lastre dolorosamente presente de los primeros padres. La Reina liberadora, la profetiza del Magnificat está continuamente educando al Pueblo de Dios en una comprensión de la urgencia y de la originalidad de la liberación que Cristo trae para el bien, ante todo, de los más pobres y postergados.
18. María es la liberadora de las viejas opresiones y es la Madre gestadora de una nueva cultura. Su "mediación subordinada" (RM 39) se ejerce en este

---

7. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, (22.03.86), p. 97.

momento de nuestra historia latinoamericana, cuando nos libera de las múltiples ataduras y nos libera para los vínculos del amor. Los procesos de liberación entre nosotros se emprenden, a veces, a nombre de un humanismo no suficientemente clarificado en la persona de Cristo. En este horizonte la Madre y Modelo enseña a la Iglesia como "comprender en su integridad el sentido de la misión"<sup>8</sup>. Su espíritu característico es criterio mayor para juzgar la calidad evangélica de esos proyectos. Decisivamente ayuda ella a marcar el sentido a las "liberaciones-de" tanta cadena por una definida "liberación-para" una cultura renovada en Cristo Jesús. Ella es la madre de esa red de vínculos que estrechan a los hombres en la comunidad de la Iglesia y de los pueblos: vínculos a personas, ideales, lugares y tiempos.

## 7. NUEVA EVA Y CARACTERIZACION PASTORAL

19. Vivimos una evolución contradictoria de la humanidad. Por la tecnología se ha alcanzado hoy, en algunos renglones, "un grado de bienestar material que, mientras favorece a algunos, conduce a otros a la marginación". Tal proceso amenaza "aquello que es esencialmente humano" (MD 30). En tales circunstancias emerge una nueva valorización de la mujer, la que tiene profundo fundamento en el evangelio y en la tradición documentada, muy particularmente, por el lugar, que la Iglesia Católica ha dado a María, Nueva Eva. A su vez, nuestro continente, en especial los pobres, tienen un sentido ricamente humano de la existencia. Las categorías de la cultura universal adveniente contradicen y amenazan muchas veces nuestro ethos cultural (Cfr. P 437 y 452). Con nuevo apremio acudimos a quien es símbolo del humanismo cristiano en nuestras naciones, nos volvemos al "rostro mestizo" (P 446) de la Reina de nuestra América. Confiadamente nos dirigimos como un faro hacia la benevolente sonrisa de la Mujer que, desde el indio Juan Diego, llamamos en un idioma común, Madre de Guadalupe.
20. El genio femenino de María afirma en la cultura lo más medularmente humano, pues a la mujer "Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano" (MD 30). Por esta vía, tiene la mujer una connaturalidad con la esencia del cristianismo, con el libérrimo vínculo del amor<sup>9</sup>, siendo "aquella en quien el orden del amor en el mundo creado de las personas halla un terreno para su primera raíz" (MD 29). Nuestra

---

8. Congr. p. la Doctrina de la Fe, *ibid.*, p. 97.

9. El genio ibérico cristiano ha formulado clásicamente esta visión con las palabras del Beato Ramón Llull: "El amor es aquella cosa que a los libres los pone en esclavitud y a los esclavos les da la libertad" (*Libre de Amice e amat*, 295)

Iglesia latinoamericana “aprende también de María la propia maternidad; reconoce la dimensión materna de su vocación, unida esencialmente a su naturaleza sacramental” (RM 43), y bebiendo, participando de su fe (Cfr. RM 27), descifra el personalismo cristiano que debe impregnar todos nuestros proyectos de liberación. La Mujer, la Hija de Sión. “por el hecho de su feminidad” (MD 26), asegura el fundamento de las formas de comunión y participación sanas, sólidas y fecundas.

21. Nuestra evangelización quiere ser con María, la pobre de Jahvé, y como la de ella. A más de esto recordamos con gratitud que ella misma es parte del contenido de nuestro mensaje. Resumiendo podemos caracterizarla, diciendo que nuestra imagen de María debe ser: integral, integrada e integradora. a) Imagen integral: implica que mostremos a María en la totalidad y organicidad de sus ministerios, que van desde su elección como Inmaculada hasta su exaltación en el cielo y en su función intercesora maternal por la Iglesia y la humanidad. Es legítimo y conveniente acentuar algún rasgo de ella como acceso a su totalidad, pero, manteniendo el equilibrio necesario en la piedad y en la pastoral. b) Imagen integrada: María debe ser comprendida en los misterios de la Trinidad, de Cristo y de la Iglesia y en relación con la nueva humanidad y la nueva creación. Orientaciones estas que tienen también una gravitación ecuménica importante. c) Imagen integradora: Esto es mostrar la madre de Dios como respuesta a las permanentes cuestiones del hombre y a las que hoy en día inquietan, ya que “la figura de la Virgen no defrauda esperanza alguna profunda de los hombres de nuestro tiempo” (MC 37).

## DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA BIBLIOTECA CELAM-ITEPAL

### 1. JUAN PABLO II PAPA\*

#### Homilias

"Conjugar libertad y verdad: una gran desafío para los hombres de cultura y de ciencia" Durante la misa celebrada para los universitarios en la basílica de San Pedro, 1.200, 27.12.91, p. 11.

"El ecumenismo y la libertad" Durante la celebración ecuménica con ocasión del Sínodo para Europa, 1.198, 13.12.91, p. 18.

"Eucaristía y evangelización" En la clausura del XII Congreso eucarístico en Natal, 1.190, 18.10.91, p. 1.3.

"Evangelización y misión" Durante la misa celebrada en Salvador, 1.194, 15.11.91, p. 11.

"Evangelización y trabajo" Durante la celebración de la Palabra en Maceló, 1.193, 08.11.91, p. 10-11.

"Familia y evangelización" Homilía en Campo Grande, 1.192, 01.11.91, p. 7.9.

#### Discursos

"Ciencia, cultura y religión"

A los participantes en el congreso sobre "La ciencia en el ámbito de la cultura humana", 1.191, 25.10.91, p. 18-19.

"Como mensajeros de la verdad y del amor llevad a cabo una nueva evangelización"

A los obispos de la región italiana de Liguria, 1.196, 29.11.91, p. 17.

---

\*. La fuente de la cual se han tomado todos los documentos de Juan Pablo II es el *Osservatore Romano*, edición en español; por tal motivo se omite en todas las referencias.

“Cultura y evangelización”

Al mundo de la cultura en Salvador, 1.194, 15.11.93, p. 9-10.

“Ejemplo de coherencia cristiana”

A los sacerdotes y religiosos en la catedral de San Marcos, 1.188, 04.10.91, p. 8.

“El reto de la nueva evangelización exige un diálogo renovado entre las culturas y la fe”

A los participante a la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura, 1.204, 24.01.92, p. 19-20.

“En la doctrina social se halla la respuesta cristiana al hambre de pan y de justicia”

A los obispos de Brasil en Natal, 1.190, 18.10.91, p.3-4.

“En la tarea de la nueva evangelización desempeñáis un papel fundamental”

A las religiosas de Florianópolis, Brasil, 1.193, 08.11.93, p. 7.9.

“Es preciso reconocer los signos de los tiempos y emprender con espíritu misionero la tarea de la nueva evangelización”

A los cardenales y prelados de la curia Romana, 1.200, 27.11.91, p.12-13.

“Este Sínodo ha sido un intercambio de dones en orden a la nueva evangelización de Europa”

A los participantes en la asamblea especial para Europa del Sínodo de los obispos, 1.199, 20.12.91, p. 19.

“Evangelio y cultura en Europa”

A los participantes en el Simposio pre-sinodal celebrado en Roma, 1.197, 06.12.91, p. 11.

“La Iglesia mira por los emigrantes y refugiados con gran solicitud maternal”

Al tercer congreso de la pastoral para los emigrantes y los refugiados, 1.190, 18.10.91, p. 7.

“La Iglesia por su universalidad, es un vínculo muy fuerte entre las comunidades”

A los obispos de Angola y Santo Tomé y Príncipe, 1.187, 27.09.91, p.8-9.

“La Iglesia promueve la civilización del amor frente a la civilización del egoísmo”

A los habitantes de las favelas en Vitoria, 1.193, 08.11.91, p. 9.

**Mensajes**

“Creyentes unidos en la construcción de la paz”

Mensaje para la XXV Jornada mundial de la paz. 1.198, 13.12.91, p. 21-22.

“Id por todo el mundo y proclamad el Evangelio”

Mensaje para la VII Jornada mundial de la Juventud, 1.197, 06.12.91, P. 1-2.

“La paz es una tarea de todos”

Mensaje “Urbi et Orbi” en la solemnidad de la Navidad de 1991, 1200, 27.12.91, p. 1.

“Todos los hombres tiene el derecho a escuchar el mensaje de la Salvación de Cristo”

Mensaje para la Jornada mundial de las comunicaciones sociales”, 1.205, 31.01.92, p.1.5

## 2. REFERENCIAS DE ARTICULOS DE REVISTAS POR AREAS TEMATICAS

### América Latina

AGULLA, J.C., “Una crítica de la sociología en América Latina”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 491 (1991) 89-98.

BEOZZO J.O., “Las Américas negras y la historia de la Iglesia”, *Iglesias, Pueblos y Culturas* 18, (1990) 37-85.

FRANCO R., “Estado, consolidación democrática y gobernabilidad en América Latina”, *Revista Paraguaya de Sociología*, 79 (1990) 141-164.

FUENTES C., “Sección latinoamericana. Iberoamérica hacia el nuevo milenio”, *Comercio Exterior*, 8 (1991) 758-772.

FUENTES J.A., “Compatibilidad entre la integración subregional y la hemisférica”, 45 (1991) 107-128.

INOA O., “Los árabes en Santo Domingo”, *Estudios Sociales* 85, (1991) 35-58.

McNELIS P., “Estancamiento e inestabilidad de la deuda externa”, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, 408 (1991) 536-550.

- PEREZ I., "Última generación de denigradores del P. Las Casas", *Studium*, 1 (1991) 27-63.
- ROSENTHAL G., "Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe 1991", *CEPAL. Notas sobre la economía y el desarrollo AL 519/520* (1991) 1-58.
- TAGTACHIAN B., "Familias pobres en América Latina", *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, 407 (1991) 454-462.

### Antropología

- BALMARY M., "Les lois de l'Homme", *Etudes*, 375 (1991) 45-58.
- COTTIER G., "Personne et démocratie", *Ateísmo y Fe*, 3 (1991) 190-197.
- DENEKEN M., "Théodicée et anthropologie après Auschwitz. Le défi de l'inhumain en théologie", *Revue des Sciences Religieuses*, 3 (1991) 259-286.
- GARCIA-MATEOR., "San Ignacio de Loyola y el humanismo", *Gregorianum*, 2 (1991) 261-288.
- GESCHE A., "L'homme créé créateur", *Revue Theologique de Louvain*, 2 (1991) 153-184.
- GROSJEAN J., "Voilà l'homme. Selon Jean, XVIII, 1-XIX, 16", *Esprit*, 9 (1991) 64-75.
- KOLVENBACH P H., "Langage et anthropologie. Le journal spirituel de Saint Ignace", *Gregorianum*, 2 (1991) 211-221.
- PIZZORNI R., "Diritto naturale e diritti dell'uomo nel pensiero di Giovanni Paolo II", *Apollinaris*, 3-4 (1990) 545-570.
- ROVIRA J., "El ámbito del misterio en la vida humana", *Sal Terrae*, 11 (1990) 745-754.

### Biblia

- ANDINACH P., "Crítica de Salomón en el cantar de los cantares", *Revista Bíblica*, 3 (1991) 129-156.
- AUFFRET P., "En raison de ton Nom, YHWH, tu pardonneras ma faute. Études structurelle du psaume 25", *Eglise et Theologie*, 1 (1991) 5-31.

- BERGES U., "Lectura pragmática de 1 Sm 12", *Revista Teológica Limense*, 3 (1991) 368-388.
- CARRIERE J.M., "Le Ps 72 est-il un psaume messianique?", *Rivista Liturgica*, 1 (1991) 49-69.
- COVA G.D., "Note. Sulla lettera agli Efesini", *Cristianesimo nella Storia*, 2 (1991) 341-351
- FARAHIAN E., "Reliere Matthieu 25, 31-46", *Gregorianum*, 3 (1991) 437-457.
- KILGALLEN J.J., "A proposal for interpreting Luke 7,36-50", *Biblica*, 3 (1991) 305-330
- MARINF., "Un enigma en el arresto de Jesús (Mc 14, 51-52)", *Carthaginensia*, 10 (1990) 269-281.
- MCEVENUE S., "Uso y abuso de la Biblia en la liturgia y en la predicación", *Concilium (Esp)*, 233 (1991) 131-142.
- MCGING B., "Pontius Pilate and the sources", *Catholic Biblical Quarterly*, 3 (1991) 416-438.
- MOURLON P., "La vérité au sens biblique: approche de saint Jean", *Lumen Vitae*, 3 (1991) 287-300.
- NOTTER V., "Os magos, a estrela, o infanticídio: Lenda ou história?", *Revista de Cultura Bíblica*, 57/58 (1991) 6-41.
- ONAYYEKAN J., "The constitution Dei Verbum after 25 years", *East Asian Pastoral Review*, 3/4 (1990) 305-329.
- PERRONE L., "Iniziazione alla Bibbia nella letteratura patristica", *Cristianesimo nella Storia*, 1 (1991) 1-27.
- SANTMIRE P., "The Genesis creation narratives revisited. Themes for a Global age", *Interpretation*, 4 (1991) 366-379.
- SCHMITT J., "The virgin of Israel: referent and use of the phrase in amos and Jeremiah", *Catholic Biblical Quarterly*, 3 (1991) 365-387.
- SCHMITT J., "The virgin of Israel: referent and use of the phrase in Amos and Jeremiah", *Catholic Biblical Quarterly*, 3 (1991) 365-387.

**Catequesis**

- CANSI B., "Os padres e a catequese renovada", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 202 (1991) 353-368.
- GARCIA DE P., S., "Cuando el estudio de la historia de la Iglesia se hace catequesis", *Sinite*, 96 (1991) 91-102.
- GARCIA DE PABLO S., "Cuando el estudio de la Historia de la Iglesia se hace catequesis", *Sinite*, 96 (1991) 91-102.
- JACKSON P., "Cyril of Jerusalem's use of scripture in catechesis", *Theological Studies*, 3 (1991) 431-450.
- PEREZ A., "La historia de la Iglesia en la Historia de la catequesis", *Sinite*, 96 (1991) 11-59.
- SOUZA J.E., "Ideología e catequese", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 202 (1991) 369-388.
- STINISSEN G., "Sain Jean de la Croix, pédagogue de la foi", *Lumen Vitae*, 1 (1991) 41-50.

**Cristianismo**

- AQUINO M., "Liberdade crista como pragmática da libertacao. Contribuicao filosófica para um debate teológico", *Perspectiva Teológica*, 60 (1991) 175-190.
- AZZIR., "Asromaris de Juazeiro: Catolicismo Luso-Brasileiro versus catolicismo romanizado", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 202 (1991) 332-352.
- CODA P., "Le radici cristiane dell'Europa. Una chiave di lettura storico-teologica", *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 2 (1991) 237-247.
- FEDOU M., "La christianisme et le problemme du mal", *Nouvelle Revue Theologique*, 6 (1991) 824-838.
- GARCIA-MONGE J., "Cómo convivir cristianamente con la inseguridad", *Sal Terrae*, 1 (1991) 37-47.
- GERWEN J., "Christian faith and (In) tolerance", *Louvain Studies*, 3 (1991) 220-241.
- JOBLIN J., "I cristiani e la produzione delle armi", *La Civiltà Cattolica*, 3382 (1991) 316-329.

LONA H., "Aspectos de ética social en el cristianismo antiguo", *Proyecto CSE*, 9/10 (1991) 199-230.

MARCHESI G., "Cristo sì, chiesa no? Gesù, origine e fondamento della Chiesa", *La Civiltà Cattolica*, 17 (1991) 368-381.

PEELMAN A., "Christianisme et cultures amérindiennes", *Eglise et Theologie*, 2 (1991) 131-156.

REYES M., "Marxismo y cristianismo : del diálogo político a la interpretación filosófica", 1 (1991) 3-42.

TEISSIER H., "Le chrétien questionné par l'islam. Un effort chrétien de compréhension de L'Islam", *Nouvelle Revue Theologique*, 6 (1991) 801-823.

TORRES A., "La aportación del cristianismo a la construcción de un mundo nuevo", *Sal Terrae*, 6 (1991) 485-501.

WENGER A., "La démocratie et le christianisme", *Revue Theologique de Louvain*, 3 (1991) 230-240.

### Cristología

AMALADOS M., "El pluralismo de las religiones y el significado de Cristo", *Selecciones de Teología*, 119 (1991) 163-174.

APARICIO M., "El espíritu de Jesús Mesías y la novedad de la historia. Perfil de cristología sinóptica del espíritu", *Mayéutica*, 42 (1990) 325-481.

BALASURIYA T., "Cristo y las religiones mundiales: Una perspectiva asiática", *Misiones Extranjeras*, 125/126 (1991) 451-462.

BRAVO C., "Una cristología abierta al Jesús histórico y su seguimiento", *Ephemerides Mexicana*, 26 (1991) 155-170.

CROWLEY P., "Instrumentum divinitatis in Thomas Aquinas: recovering the divinity of Christ", *Theological Studies*, 3 (1991) 451-475.

DELOBEL J., "Christ the Lord of creation. The contemporary concern and the Old text", *Louvain Studies*, 16 (1991) 155-169.

DUPUIS J., "Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux", *Nouvelle Revue Theologique*, 6 (1991) 853-863.

- GONZALEZ C.I., "La cristología de Atanasio en sus últimos años", *Revista Teológica Limense*, 3 (1991) 463-479.
- JIMENEZ J.I., "Cristo en nuestra paz, nos ha reconciliado", *Mayéutica*, 42 (1990) 483-542.
- KRETSCHMAR G., "A salvacao como libertacao a cristologia pascal da primeira Igreja", *Estudios Teológicos*, 3 (1991) 255-269.
- MARCHESI G., "Il Cristo dei filosofi. E possibile una cristologia filosofica?", *La Civiltà Cattolica*, 3384 (1991) 571-583.
- SABUGAL S., "La resurrección de Jesús en el evangelio de Mateo (Mt 28, 1-20)", *Salesianum*, 53 (1991) 467-478.
- SANTOS B., "A exaltacao de Jesús na cruz segundo o evangelho de Joao", *Atualizacao*, 235 (1992) 1-22.

#### **Cultura - Inculturación**

- ADAO J.M., "Negro e Igreja no rio Grande do Sul: Desafio de Inculturacao", *Scuola Cattolica*, 6 (1991) 85-94.
- CHUPUNGO A., "Popular religiosity and liturgical inculturation", *Ecclesia Orans*, 1 (1991) 97-115.
- ORTEGAT X., "L'annonce de l'Évangile aux cultures vers une inculturation?", *Nouvelle Revue Théologique*, 6 (1991) 864-881.
- PAVODESE L., "Alcune considerazioni su cristianesimo delle origini ed inculturazione", *Seminarium*, 3 (1990) 413-438.
- SILLER C., "La inculturación del evangelio", *Iglesias, Pueblos y Culturas*, 20 (1991) 7-41.
- SUSIN L.C., "Elementos de reflexao sobre evangelizacao e cultura", *Cadernos da Estef*, 6 (1991) 19-29.

#### **Doctrina Social de la Iglesia**

- ALESSIO N., "La persona humana en Gaudium et Spes. (Catequesis y doctrina social)", *Didascalía*, 444 (1991) 27-38.
- BORGES G., "Aspectos teológicos da Rerum Novarum", *Teo Comunicacao*, 92 (1991) 119-127.

- BULLON J., "La Doctrina Social de la Iglesia entre el realismo y la utopía", *Teología y Catequesis*, 31/31 (1989) 365-383.
- CALVEZ J-Y, "El futuro del marxismo y socialismo. Valoración desde la Doctrina Social de la Iglesia", *Corintios XIII*, 58 (1991) 175-194.
- CAMACHO I., "Doctrina Social de la Iglesia antes y después del Vaticano II", *Sal Terrae*, 4 (1991) 289-300.
- CARNEIRO DE ANDRADE P.F., "A atualidade da doutrina social da Igreja e a teologia da libertacao", *Perspectiva Teológica*, 60 (1991) 153-161.
- CASTILLO E., "Los derechos humanos en la perspectiva de la Iglesia Católica", *Documentación de Pastoral Social*, 148 (1991) 9-22.
- COLOM E y VOLPACCHIO E., "La situazione storica secondo la Rerum Novarum", *Anales Theologici*, 1 (1991) 5-54.
- CONCHA M., "Los derechos humanos en el conjunto doctrinal del Vaticano II", *Ephemerides Mexicana*, 26 (1991) 213-237.
- CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGISOSOS CLAR, "Relectura latinoamericana de una encíclica social y de un documento sobre la formación en ls Institutos religiosos", *CLAR. Boletín*, 4/5 (1991) 2-26.
- FERACINE L., "O i centenário da Rerum Novarum", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 202 (1991) 281-291.
- FITTE H., "Il graduale approfondimento della nozione di lavoro umano nel magistero pontificio (1891-1961)", *Anales Theologici*, 1 (1991) 107-129.
- GONZALEZ-CARVAJAL L., "El resurgir de la Doctrina Social de la Iglesia", *Sal Terrae*, 4 (1991) 279-288.
- GUTIERREZ G., "Las cosas nuevas de hoy. Una relectura de la Rerum Novarum", *Páginas*, 110 (1991) 7-22.
- LLANO C., "La dignidad de la persona humana en la constitución pastoral Gaudium et Spes", *Ephemerides Mexicana*, 26 (1991) 181-194.
- MORENO F., "Doctrina Social de la Iglesia y ciencias sociales", *Anales Theologici*, 1 (1991) 131-181.
- ORIOLO J.M., "El sujeto de la doctrina y de su práctica", *Communio (Esp)*, 5 (1991) 378-388.

- POSSENTI V., "Entrevista inédita a Karol Wojtyla en 1978 sobre la Doctrina Social de la Iglesia". *Communio (Esp)*, 5 (1991) 420-470.
- SARAIVA J., "La enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en los seminarios y al pueblo de Dios". *Corintios XIII*, 58 (1991) 205-231.
- SETIEN A., "Socialismo o capitalismo liberal: ¿Una opción inevitable ? un reto a la doctrina Social de la Iglesia", *Corintios XIII*, 58 (1991) 155-173.
- VELEZ N., "¿ Un Papá anticapitalista ?". *Christus (Esp)*, 647 (1991) 44-60.

### Eclesiología

- ALVAREZ J., "Importancia del estudio de la Historia de la Iglesia", *Sinite* 96 (1991) 75-89
- AMALADOSS M., "Misión: del Vaticano II hasta la próxima década", *Misiones Extranjeras*, 122 (1991) 133-144.
- AUDINET J., "Emergence de L'eglise", *Recherches des Sciences Religieuses*, 3 (1991) 337-351.
- BRAMBILLA F., "La parrocchia nella Chiesa locale: a partire dalla sua dimensione liturgico-sacramentale", *Rivista Liturgica*, 2 (1991) 155-182.
- CALLE E. y GARCIA J., "La Iglesia, camino para el Camino. Tratamiento pastoral de las identificaciones parciales", *Sal Terrae*, 3 (1991) 237-250.
- ENRIQUE P., "Una propuesta metodológica para la enseñanza de la Historia de la Iglesia", *Sinite*, 96 (1991) 119-111-172.
- GALLI C., "El pueblo de Dios en los pueblos de América Latina", *Sedoi Documento*, 110 (1991) 7-52.
- IVERN F., "Alem da conjuntura: a missao profética da Igreja". *Convergencia*, 244 (1991) 353-372.
- MENDES DE ALMEIDA L., "A Igreja na al frente aos desafios pastorais da ne no terceiro milenio", *Convergencia*, 245 (1991) 412-421.
- MISTO L., "I beni temporali della Chiesa". *Scuola Cattolica*, 4 (1991) 301-343.
- PAREYDT L., "L'Eglise et ses églises" *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 94 (1992) 3-8

- PORRO C., "Chiesa e mondo nella Gaudium et Spes". *Scuola Cattolica*, 4 (1991) 359-385.
- POTTMEYER H.J., "Ultramontanismo ed ecclesiología", *Cristianesimo nella Storia*, 3 (1991) 527-552.
- SANTOS M.A., "Possibilidades e limites do primado pontificio", *Communio (Bra)*, 56 (1991) 315-350.
- SORDO J., "La comunión episcopal y el primado en los concilios Vaticanos I y II", *Ephemerides Mexicana*, 26 (1991) 253-269.
- TIHON P., "La liberté de la foi comme principe d'ecclésialité", *Recherches des Sciences Religieuses*, 3 (1991) 353-369.
- VINCENT G., "Les marqueurs protestants de l'ecclésialité", *Recherches des Sciences Religieuses*, 2 (1991) 191-210.
- WESTHELLE V., "Una Sancta: a unidade da Igreja na divisao social", *Estudos Teológicos*, 1 (1991) 29-46.

### Ecumenismo

- DOMERGUE M., "Le dialogue des religions", *Cahiers pour croire aujourd' hui*, 94 (1992) 31-36.
- LOPEZ J., "La frontera del diálogo con los no creyentes", *Misión Abierta*, 5 (1991) 78-93.
- PIETRANTONIOR., "Los dialogos interconfesionales", *Presencia Ecuménica*, 21/22 (1991) 15-25.
- TIRIAKYAN E., "L'exceptionnelle vitalité religieuse aux Etats-Uniss: une relecture de Protestant-Catholic-Jew", *Social Compass*, 3 (1991) 215-238.
- "Documento. Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo", *La Civiltà Cattolica*, 3385 (1991) 51-80.

### Etica

- BARREAU H., "Bioética y ética de la vida", *Selecciones de Teología*, 118 (1991) 139-151
- BLAZQUEZN. "El problema ético fundamental de las imágenes audiovisuales" *Studium*, 2 (1991) 245-281

COMPAGNONIF., "Natura umana ed Ingegneria Genetica Umana", *Angelicum*, 1 (1991) 95-108.

DWORKIN R., "Liberté et pomographie", *Esprit*, 10 (1991) 97-107.

MULLER J., "La dimensione ética del debito internazionale", *La Civiltà Cattolica*, 3386 (1991) 138-151.

PEGORARO O., "Ética histórica", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 203 (1991) 568-580.

QUIROGA R., "Economía, responsabilidad y necesidades humanas", *Estudios Sociales*, 85 (1991) 19-34.

RATZINGER J., "La bioética nella prospettiva cristiana", *La Civiltà Cattolica*, 3390 (1991) 465-474.

RICOEUR P., "Le juste entre le légal et le bon", *Esprit*, 9 (1991) 5-21.

#### **Evangelización - Nueva Evangelización**

ALFARO A., "Nueva evangelización. Introducción: Dios en la historia", *Sendero*, 38 (1991) 35-42.

CAMPANINI G., "Come annunciare Cristo in un mondo post-cristiano?", *Orientamenti Pastoralis*, 10 (1991) 12-23.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, "Nueva evangelización para Chile Patria que amamos y servimos con el evangelio del Señor. Orientaciones pastorales 1991-1994", *Nuevo Mundo*, 40 (1990) 155-198.

FOSSION A., "La trasmissione della fede in una società secolarizzata", *Note di Pastorale Giovanile*, 2 (1991) 21-30.

GARCIA R., "El indigenismo de Juan Pablo II. Visión de los pueblos aborígenes y su evangelización", *Proyecto CSE*, 9/10 (1991) 119-198.

GOMES J., "Escravidão e evangelização indígena no século XVI: O pensamento de Dom Vasco de Quiroga", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 203 (1991) 531-551.

GORI I., "Arte y evangelización desde la colonia hasta la época independiente", *Nueva*, 57 (1991) 49-67.

HOECKMAN R., "The role of the Catholic University in the evangelization of culture", *Seminarium*, 4 (1990) 687-698.

- LEPARGNEUR H., "Desafíos da modernidade a nova evangelizacao em área sanitária", *Camillanum*, 1 (1990) 13-45.
- MARTINEZ P., "Catequesis y Nueva Evangelización", *ITER. Revista de Teología*, 1 (1991) 7-20.
- MISION Y CULTURAS, "Evangelio y mundo moderno", *Imágenes de la Fe*, 260 (1991) 3-34.
- MOESCH O., "Teología da palavra de Deus", *Teo Comunicacao*, 94 (1991) 405-495.
- RINCON A., "Alternativas pastorales para la presencia y ejercicio de los saberes y profesiones en la nueva evangelización", *Theologica Xaveriana*, 98 (1991) 65-79.
- SENDOYA L.M., "Pensamiento social de la Iglesia y nueva evangelización", *Theologica Xaveriana*, 98 (1991) 55-63.
- TRIGO P., "El evangelio en la Crónica indígena de Guamán Poma", *ITER. Revista de Teología*, 1 (1991) 113-140.
- ZANARTU M., "Evangelizar la economía", *Páginas*, 112 (1991) 37-53.

### Indígenas

- BOTERO L.F., "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los sínodos quitenses de 1570, 1594 y 1596", *Iglesias, Pueblos y Culturas*, 20 (1991) 43-126.
- CLASTRES H., "La religión sin los Dioses. Los cronistas del Siglo XVI frente a los salvajes de América del Sur", *Iglesias, Pueblos y Culturas*, 21 (1991) 83-106.
- GOMEZ J., "Esclavitud y evangelización indígena en el Siglo XVI. El pensamiento de Don Vasco de Quiroga", *Iglesias, Pueblos y Culturas*, 21 (1991) 7-33.
- "Los indígenas y la Iglesia católica", *Gentes*, 278 (1991) 19-41.

### Misiones

- BELLAGAMBA A., "God's and the church's mission on earth: a mystery", *African Christian Studies*, 3 (1991) 3-35.

- BELLIDO J., "Misioneros, santidad y espiritualidad en América Latina", *Boletín CELAM* (Separata V Centenario), 242 (1991) 1-15.
- CAMPANY J., "Reflexiones sobre la Redemptoris Missio", *Misiones Extranjeras*, 122 (1991) 89-115.
- ERRASTI M., "Los franciscanos y las misiones populares en América Latina", *Cuadernos Franciscanos*, 94 (1991) 89-100.
- LLANQUE D., "Criterios y métodos misionales en los Siglos XVI-XVII en la evangelización del Perú", *Iglesias, Pueblos y Culturas*, 21 (1991) 107-122.
- LLEO E., "El carisma ignaciano de la misión en Charcas (1572-1767)", *Yachay*, 14 (1991) 111-132.
- PAIVA R., "A experiencia inaciana de Missao", *Itaici*, 7 (1991) 54-74.
- VANHOYE A., "As origens da missao apostolica no novo testamento", *Cultura e Fe*, 53 (1991) 33-49.

#### **Modernidad - Postmodernidad**

- ASSMANN H., "As falácias religiosas do mercado", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 203 (1991) 581-598.
- COLOMER J., "Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa", *Sal Terrae*, 5 (1991) 413-420.
- GALLAGHER M.P., "Felicita, ateismo, fede", *La Civiltà Cattolica*, 3392 (1991) 131-145.
- LANGLOIS C., "Le catholicisme aux XIX siècle entre modernité et modernisation", *Recherches des Sciences Religieuses*, 3 (1991) 325-336.
- MOREIRA A., "O projeto de humano da modernidade", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 202 (1991) 389-410.
- URUENA E., "El liberalismo: su evolución y transformación ideológica", *Corintios XIII*, 58 (1991) 97-115.

#### **Quinto Centenario**

- CABESTRERO T., "Testigos de hace 500 años", *Sal Terrae*, 9 (1991) 657-672.

- CARIAS R., "Hacia Santo Domingo", *SIC. Centro Gumilla*, 536 (1991) 252-262.
- CAVASSA E., "Des-encubrir América", *Sal Terrae*, 9 (1991) 615-628.
- MARTINS J.E., "A motivacao religiosa dos descobrimentos", *Atualizacao*, 234 (1991) 509-548.
- PEREZ I., "Meditación de los 500 años", *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, 408 (1991) 517-535.
- SALINAS M., "¡Más de quinientos años bajo el impulso del espíritu! Santo Domingo 92", *Pastoral Popular*, 211 (1991) 25-37.
- SOBRINO J., "Descubrimos como hermanos: la necesaria solidaridad", *Sal Terrae*, 9 (1991) 641-656.
- UNCITI M., "La mayoría de edad de las Iglesias latinoamericanas", *Sal Terrae*, 9 (1991) 681-692.
- VARGAS M., "Quinto Centenario ¿buscando culpables?", *Iglesias, Pueblos y Culturas*, 20 (1991) 133-147.
- VIGIL J.M., "Descubrir la originalidad cristiana de la Iglesia latinoamericana", *Sal Terrae*, 9 (1991) 629-640.

### Sectas

- BAMBAREN L., "Sectas y política en el Perú", *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, 403 (1991) 239-249.
- BURGOL., "La nueva era: un reto para las Iglesias", *Revista de Espiritualidad*, 198 (1991) 9-24.
- FUSS M., "New Age: el supermercado espiritual", *Comunio (Esp)*, 3 (1991) 227-236.
- GIL E., "Todo es posible: Los nuevos movimientos religiosos", *Sal Terrae*, 930 (1991) 27-36.
- MARTINS TERRA J., "Congreso Ecumenico sobre as seitas", *Atualizacao*, 230 (1991) 163-172.
- MARZAL M., "Adventistas, Testigos de Jehová, Mormones e Israelitas del Nuevo Pacto Universal en el Perú", *Encuentro*, 58 (1990) 154-174.

VAN CALSTER S., "Reflexiones psicológicas y sociológicas sobre las sectas", *Communio (Esp)*, 3 (1991) 237-245.

VILLAMAN M., "Condiciones de surgimiento y expansión de las sectas fundamentalistas", *Misiones Extranjeras*, 121 (1991) 15-42.

### Teología

AGUIRRE J., "¿Cómo hablar de Dios hoy? La meditación religiosa en Wittgenstein", 1 (1991) 79-105.

AIZPURUA F., "Evolución de la imagen de Dios en el Antiguo Testamento", *Sal Terrae*, 5 (1991) 359-370.

ALEXANDRE D., "Dioses extraños en mi jardín", *Sal Terrae*, 5 (1991) 391-401.

ALEMAN J.L., "El planteamiento teológico de la Rerum Novarum", *Estudios Sociales*, 84 (1991) 7-21.

ALMEIDA R., "Teología del trabajo", *Testimonio*, 128 (1991) 29-41.

BAUDRY G-H, "Le péché originel a Vatican II", *Esprit et Vie*, 49 (1991) 657-668.

BENTIVEGNA G., "L'effusion de l'Esprit Saint chez les Peres grecs", *Nouvelle Revue Theologique*, 5 (1991) 690-707.

BOFFL., "La implosión del socialismo autoritario y la teología de la liberación", *Sal Terrae*, 4 (1991) 321-341.

BRASIL H., "Nosso Ensino de teologia hoje", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 203 (1991) 612-629.

BRAVO C., "¿Que significa el título Hijo de Dios (Dios), aplicado a Jesús?", *Theologica Xaveriana*, 98 (1991) 7-42.

BUENO E., "La teología del laicado ante sus aporías", *Revista Agustiniiana*, 98 (1991) 615-644.

CARBONE V., "Esquema y discusiones sobre el ateísmo y sobre el marxismo en el Concilio Vaticano II", *Tierra Nueva*, 80 (1992) 5-27.

CUNNINGHAM D., "Theology as rhetoric", *Theological Studies*, 3 (1991) 407-430.

- EXTREMENO C., "El *sentido de la fe* en la teología del progreso dogmático de F. Marin Sola (1873-1932)", *Stodium*, 2 (1991) 199-243.
- FISICHELLA R., "Generi letterari in teología fondamentale", *Gregorianum*, 3 (1991) 543-556.
- FORNET-BETANCOURT R., "Filosofía y teología en América Latina", *Nuevo Mundo*, 151 (1991) 285-294.
- GALOT J., "L'Esprit Saint, milieu de vie", *Gregorianum*, 4 (1991) 671-688.
- GALOT J., "Perché la croce?", *La Civiltà Cattolica*, 3378 (1991) 549-559.
- IRARRAZABAL D., "Teología Aymara. Implicancias para otras teologías", *Yachay*, 14 (1991) 69-107.
- KACZYNSKI E., "La coscienza morale nella teologia cattolica", *Angelicum*, 1 (1991) 65-94.
- LEFEBVRE M., "Quelle est la mission du théologien?", *Eglise et Theologie*, 2 (1991) 177-190.
- LUICKXM, "Mundializacao da economia: Um desafio á teología da libertacao", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 201 (1991) 85-96.
- MARGERIE B., "Le péché des origines. A la lumiere de la justice initiale du magistere recent et du jugement final", *Revue Thomiste*, 4 (1991) 624-650.
- MOONEY C., "Theology and science: a new commitment to dialogue", *Theological Studies*, 2 (1991) 289-329.
- NARCISSE G., "Essai sur la situation moderne de la théologie", *Revue Thomiste*, 3 (1991) 377-392.
- NICOLAS J-H, "L'univers ordonné a Dieu par Dieu", *Revue Thomiste*, 3 (1991) 357-376.
- PINELL I PONS J., "Teología e liturgia negli scritti di San Leone Magno", *Ecclesia Orans*, 2 (1991) 137-180.
- REMY G., "La theologie de la médiation selon saint Augustin", *Revue Thomiste*, 4 (1991) 580-623.
- RENWARTL., "Péché d'Adam, péché du monde", *Nouvelle Revue Theologique*, 4 (1991) 535-542.

- ROMELTJ., "Towards a liberating moral theology in the service of humankind", *Studia Moralia*, 1 (1991) 117-135.
- SACHS J., "Current eschatology: Universal salvation and the problem of hell", *Theological Studies*, 2 (1991) 227-254.
- SCHOONENBERG P., "The doctrine of the trinity: an empty dogma or a fruitful theologoumenon?", *Louvain Studies*, 3 (1991) 195-206.
- TEKLAK C., "El marxismo en su camino hacia la libertad religiosa como factor de pacificación", *Tierra Nueva*, 80 (1992) 28-48.
- VAN BEECK F., "Divine revelation: intervention or self-communication?", *Theological Studies*, 2 (1991) 199-226.
- VANZAN P., "Karl Barth : Strutture della fede e incidenza politica della teologia", *La Civiltà' Cattolica*, 3381 (1991) 244-256.
- VAZQUEZ U., "Teología e antropología: alianza ou conflicto?", *Perspectiva Teológica*, 600 (1991) 163-174.
- VEKEMANS R., "Elementos de epistemología en las instrucciones sobre liberación: Libertatis Nuntius - Libertatis conscientia", *Tierra Nueva*, 80 (1992) 49-65.
- VIVES J., "Dios en el crepúsculo del Siglo XX", *Razón y Fe*, 111 (1991) 467-479.
- ZOVKIC M., "La teología de la Iglesia entre los croatas 1945-1990", *Scripta Theologica*, 2 (1991) 573-588.
- "La teología de la liberación en la nueva coyuntura", *CRIE*, 98/99 (1991) 1-7.

MAISONNEUVE, Jean  
**Ritos religiosos y civiles**  
Barcelona, Herder, 1991, 152 p.



El ciudadano en la sociedad y el hombre religioso en su comunidad han estructurado sus usos y costumbres, sus formas de vida, sus tics, sus ritos, de carácter individual o colectivo. Unas veces han tomado un aspecto festivo, otras un aspecto meramente sociológico, otras, en fin, un aspecto reductor de la angustia como en el caso de los tabúes.

Quienes han pretendido despojarse de todo lenguaje mítico o ritual han sucumbido a la creación de otra mitología "desacralizada" para su vivir cotidiano. El culto al cuerpo ha entrado en la mitología: la simbología de los tatuajes y la cirugía estética son sus formas más extremas.

En los tiempos modernos asistimos al nacimiento de sucesivos mitos colectivos relacionados con los nacionalismos de carácter esencialista, capaces de crear el sentido de identidad de los pueblos tanto como de causar estragos, divisiones y resentimientos autoritarios en las sociedades.

El autor recoge en esta obra las diversas teorías de pensadores prestigiosos para explicar los ritos religiosos y civiles establecidos en nuestra sociedad.

**STEINER, Johannes**  
**Teresa Neumann,**  
**la estigmatizada de**  
**Konnersreuth**  
Barcelona, Herder, 1991, 272 p.



Teresa Neumann de Konnersreuth en Baviera (Alemania), desde su estigmatización en 1926 hasta que murió en 1962, atrajo la atención de la prensa mundial más o menos sensacionalista. Hoy, cuando la distancia del tiempo ha disminuido la simple curiosidad y ha apaciguado la polémica, es muy reconfortante poder leer un relato que destaca por su honradez.

Johannes Steiner, testigo privilegiado de los sucesos de Konnersreuth, ofrece en este libro una gran variedad de documentos y comentarios que permiten al lector formarse un juicio imparcial sobre la vida de Teresa Neumann y sobre su significado dentro de la historia de la fe de la Iglesia.

KAREN LEBACQZ

**Justicia  
en un  
mundo  
injusto**  
Bases para  
un proyecto cristiano

Herder

LEBACQZ, Karen  
**Justicia en un mundo injusto.**  
**Bases para un proyecto cristiano**  
Barcelona, Herder, 1991, 256 p.

¿De dónde le vino al terrateniente la tierra que ahora posee?  
De sus padres terratenientes.  
Y éstos ¿cómo la adquirieron?  
De sus pasados terratenientes,  
de ancestrales terratenientes...  
Pero yo les digo, amigos, que  
si perseguimos el origen de la propiedad agraria  
llegaremos a un momento  
en que la tierra fue arrebatada por la fuerza.

¡No hay derecho!  
Ni a la fuerza, ni al destierro, ni a la represión,  
ni a la violación, ni al racismo, ni a la retórica...  
No podemos cerrar los ojos a la larga historia  
de violencia e injusticia que nos acompaña,  
incluidas las atrocidades cometidas  
en nombre de la religión.  
Los testimonios bíblicos investigados  
en forma de punzantes ejemplos  
autorizan la dramática expresión de los oprimidos:  
¡Dejadme, por favor, hacer historia!  
Porque ¡un hombre es un hombre!

## **ALERTA BIBLIOGRAFICA**

En la actualidad el material publicado fruto de la reflexión teológico-pastoral es abundante y las actividades diarias no permiten enterarse de esta valiosa producción. Pensado en esto, el ITEPAL quiere ofrecer una ayuda a quienes por su trabajo o interés particular necesitan estar bien informados a este respecto.

Con base en las revistas que llegan a nuestra biblioteca realizamos una selección temática de los mejores artículos en las diversas áreas del pensamiento cristiano, y publicamos una hoja semanal con las referencias bibliográficas de dichos artículos.

Si desea recibir mayor información puede dirigirse a:

**INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL**  
Alerta bibliográfica  
A.A. 253353  
Santafé de Bogotá - Colombia



Editado por el  
Centro de Publicaciones del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 - A.A. 51086  
Santafé de Bogotá - Marzo de 1992