

LA UNIDAD CATÓLICA TRANSNACIONAL Y LA PLURALIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA

- El orden plural del discurso -

Jesús María Aguirre

Profesor de la Cátedra de "Sociología de la Comunicación" en la Escuela de Comunicación Social de la UCAB e investigador del Centro Gumilla, Miembro del equipo editor de la revista "Comunicación".

Resumen:

El estudio analiza los discursos de las élites eclesiales de la Iglesia Católica Latinoamericana sobre la identidad cultural, comparando la diversidad de tradiciones en los dos últimos documentos preparatorios (Segunda Relación e Instrumento de Trabajo) de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo en la coyuntura del V Centenario de la primera Evangelización (1492-1992)). La Iglesia pretende afirmar una identidad cultural, basada no solo en una unidad geográfica, lingüística o política, sino en el "sustrato católico de la cultura latinoamericana", fraguado desde el encuentro y la confrontación del catolicismo con las religiones indias y negras. Sin embargo, esta asunción de las culturas amerindias y afroamericanas - inculturación o evangelización desde las culturas - y la modernización conllevan a una negociación de las tradiciones al tener que conjugar la dinámica unitaria y universalizante de la santa Sede con las tendencias pluralizantes de las Iglesias Particulares en sus contextos culturales.

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue definido como la primera autorealización oficial del catolicismo como una Iglesia planetaria (Rahner: 1979: 716). La entrada en la década final de este segundo milenio ha planteado a la Iglesia Católica, como organización transnacional de cultura religiosa en la fase de globalización mundial, tres retos fundamentales:

a) El proceso de constitución de una comunidad de cultura en Europa, a partir de la Comunidad Económica, reactivada por la desmembración de la URSS y la disolución de la frontera ideológico-militar que separaba el continente.

b) La Nueva Evangelización de América Latina con motivo de la conmemoración de los 500 años del periplo de Cristóbal Colón y la Primera Evangelización, dos hechos hechos históricos significativos, aunque evocados desde tradiciones plurales y aún antagónicas.

c) La inculturación de la Iglesia Católica en los continentes africano y asiático, donde constituye una minoría poco significativa y existen fuertes tradiciones religiosas no-occidentales.

La institución eclesiástica ha respondido a estos retos con la convocatoria de tres asambleas continentales: el Sínodo Europeo, ya celebrado entre el 28 de noviembre y el 14 de diciembre de 1991; la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo, convocada para el 12 de octubre de 1992, y el Sínodo Africano, aún en preparación.

El objetivo de estas asambleas es el de establecer estrategias de evangelización que respondan a los nuevos procesos de enculturación de los continentes, interviniendo en el fortalecimiento o en la producción-inventiva de identidades y tradiciones culturales.

La coyuntura actual, sin embargo, viene marcada por un factor insólito como es el del predominio numérico de las Iglesias del Tercer Mundo respecto a las Iglesias matrices en la fase de globalización mundial.

En efecto hoy se dan dos hechos demográficos contundentes:

a) para finales de este siglo, el 70% de los católicos estarán en los actuales países en desarrollo y sólo el 30% en Europa y los Estados Unidos; consiguientemente la Iglesia Católica ya no tendrá una Iglesia en el Tercer Mundo, sino que se habrá convertido en una Iglesia del Tercer Mundo con una historia de origen europeo-occidental;

b) las Iglesias Particulares más dinámicas por su crecimiento demográfico estarán situadas en América Latina, donde además se ubica el Estado-Nación con mayor contingente de católicos del mundo, Brasil.

La Iglesia Católica, religión organizada a la que se adscriben culturalmente la mayor parte de los latinoamericanos, celebra por su parte los 500 años de la Primera Evangelización de América con el evento central de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo.

Supuestos estos datos, queremos analizar las formas discursivas que la Iglesia Católica produce a nivel de las Iglesias Particulares de Latinoamérica sobre la identidad cultural, tomando en cuenta sus respectivas tradiciones históricas, y a la vez contrastarlas con las modulaciones impuestas por una Iglesia matriz, autodenominada Universal.

PREMISAS TEÓRICAS

El título principal del ensayo puede inducir equívocos semánticos por no marcar suficientemente el ángulo de pertinencia del mismo. Precisemos, pues, epistemológicamente hablando, su punto de vista y alcance.

En primer lugar no pretende ser un discurso teológico para interpretar la acción de la Iglesia Católica en el continente latinoamericano a la luz de la reflexión dogmático-católica. Aún teniendo en cuenta la imposibilidad absoluta de desvestirse de toda preconcepción, como condición de posibilidad del mismo discurso, conviene distanciarse de los prejuicios de homogeneidad discursiva o de los monopolios disciplinares, que imponen las prácticas académicas o institucionales, sean éstas religiosas o laicas. La dialogicidad interna al mismo discurso puede traspasar, a nuestro entender, las fronteras disciplinares, sobre todo cuando se parte de una doble ciudadanía comprensiva (Aguirre: 1992; Ahern: 1991).

En segundo lugar el acercamiento a una problemática intercultural nos obliga a ser sumamente cautos en la elección de los postulados teóricos. Frente a la postura de tratar la complejidad de los procesos culturales por la vía de las simplificaciones reduccionistas (modelos lineales, explicaciones monocausales, sistemas unitarios...) optamos por modelos abiertos y descentralizados. Valga citar a este respecto al Dr. Daniel Mato quien advierte sobre la trampa "de pensar América con

categorías propias de ciertas culturas y sociedades europeas" por el hecho de que se nos anticiparon en la divulgación de los nombres impuestos (Mato 1992:101).

Más aún recomienda renunciar a toda forma de evolucionismo lineal, típica consecuencia del etnocentrismo y del prejuicio de la homogeneidad cultural de la especie humana. Porque la pretensión científica de buscar la verdad sin secuestrarla bajo una rejilla polarizada no está reñida con la voluntad controlada que propicia el diálogo entre las culturas, procurando el reconocimiento mutuo y el enriquecimiento progresivo.

Esta dinámica cobra singular valor en el análisis cultural donde el mismo objeto de estudio es un "sistema totalizador interpretativo-estimativo-valorativo", pues ¿quién tiene el derecho de definir y discutir la identidad personal, social o cultural del otro sin considerar el principio de alteridad y de la asunción del riesgo de la solidaridad con el mismo?

La unidad que se pretende establecer desde una visión substancialista de la identidad colide no sólo con la condición dinámica y procesual de la constitución de la cultura, sino que elude el carácter diádico y policéntrico de la construcción de la identidad social. Epistemológicamente, la identificación de una sociedad con una tradición particular es un proceso inconcluso, ya que la tradición como modelo del pasado es inseparable de la interpretación de la tradición en el presente (Handler & Linnekin 1984: 276), y éticamente, ningún individuo o grupo puede responder por la autodefinición de otro, sino a través del mutuo reconocimiento y de la negociación entre las partes (Todorov : 1987; Levinas 1991).

Por eso nos guiaremos por la doble premisa de que existe una falsa dicotomía en la definición substancialista de tradición y modernidad, y de que la identidad social es un constructo intercultural que no puede ser elaborado sin la referencialidad, que expresa un mutuo reconocimiento. En ambos casos se opera más bien con conceptos no descriptivos sino interpretativo-valorativos, que están sometidos a las alteraciones de la percepción histórica - diálogo con el pasado - y de la interacción simbólica entre actores en situación pluricultural - diálogo con el

presente - (Dundes 1983: 239).

Se trata, por tanto, "menos de enriquecer la noción de identidad que de deconstruir dicho concepto en sus múltiples apariciones, de romper ciertas relaciones superficiales establecidas para hacer emerger los mecanismos generativos y constitutivos subyacentes que las hacen posibles y suscitar otras cuestiones de articulación y de convergencia diferentes de los que aparecen en un primer momento" (Benoist 1981: 355).

Nos interesa develar los mecanismos comunicativos que se establecen entre la cultura y la personalidad de los pueblos en el proceso de identificación. Pues, si bien este proceso de identificación, que funciona de manera admirable cuando el cambio es lento, pero desemboca en la catástrofe en las época de cambios acelerados, como la que vivimos en actualidad, al decir de E. Hall, "constituye con toda seguridad un impedimento fundamental para la comprensión entre las culturas" y "la mayor de las hazañas ocurre cuando uno consigue ir gradualmente liberándose de la garra de la cultura inconsciente" (Hall 1976: 208).

Nos embarcamos, por tanto, en el viaje riesgoso de ir más allá de nuestras percepciones culturales con la convicción de que el descubrimiento del Otro exige un esfuerzo cognitivo y práctico.

CORPUS E HIPÓTESIS

Partimos de la hipótesis general de que lo que se preserva en realidad en la memoria de la tradición oficial de la Iglesia católica latinoamericana no es la historia que se hizo parte del fondo de conocimiento de los estados-nación para definir su identidad cultural, sino lo que se ha seleccionado, descrito, institucionalizado y popularizado por aquellos que tienen la función hacerlo en el seno de la institución eclesiástica para reactivar un nuevo proceso cultural (Hobsbawn, E. & Ranger, T. 1983:13).

En el conjunto del ciclo socio-semiótico nos interesa particularizar el momento de dos manifestaciones textuales, excluyendo tanto la dinámica de la constitución de las tradiciones como la de su recepción diferencial. Es decir nos limitaremos al análisis de las condiciones de

producción de las hipotéticas tradiciones incorporadas y a sus estrategias comunicativas, sin incluir las condiciones del momento del reconocimiento (Verón, E. 1987).

El primer texto, llamado "Secunda Relatio", en adelante (SR), refleja principalmente los aportes de las Iglesias Particulares de América Latina, que han participado con los respectivos documentos elaborados por las Conferencias Episcopales en cada país. Tal como explica el Secretario General del CELAM, Raymundo Damasceno Assis, en la presentación «pretende ofrecer, sin hacer un juicio de valor, una síntesis de las contribuciones recibidas hasta el día 15 de noviembre de 1991 de las Conferencias Episcopales y otros organismos de la Iglesia sobre el Documento de Consulta, incluyendo también lo que fue ratificado de este Documento por las Conferencias Episcopales" (S.R. 1992: 3).

Centraremos nuestra atención principalmente en los aportes incorporados de Argentina, Bolivia, Brasil y Venezuela, ya que representan a Conferencias que han tomado parte activa y reflejan además contextos étnicos tan diferenciados como el euroamericano, indoamericano, afroamericano y poliamericano:

Síntesis aproximada de estadísticas etnoculturales (Maduro, O.:1992)

Población (%) miles	Indígenas	Afroameric.	Euroameric.	Mestizos
AR: 32.685	(1,0)	(0,01)	(84,8)	(14,0)
BV: 6.869	(71,0)	(1,0)	(12,0)	(15,0)
BR: 156.840	(0,2)	(43,0)	(40,0)	(16,8)
VC: 20.238	(2,0)	(25,0)	(20,0)	(53,0)

Notas.- a) La elección de Brasil en lugar de Haití como representativo de país afroamericano se debe al hecho de que la Conferencia Haitiana no envió su participación.

b) Los 4 países tienen un contingente católico superior al 60%.

El segundo texto, denominado "Instrumentum Laboris" que llamaremos Documento de Trabajo (DT), incorpora modificaciones

negociadas por un nuevo equipo redactor con ocho integrantes de tendencias doctrinarias distintas, nombrados por el CELAM (I.L. 1992). Este borrador estuvo listo el 19 de abril y fue llevado personalmente a Roma por el presidente del CELAM. Tras una larga y tensa espera en que circularon rumores sobre la introducción de cambios por parte del Vaticano, hacia fines de junio fue aprobado tal como había sido presentado y publicado posteriormente por el CELAM en Bogotá como último documento preparatorio de la IV Conferencia.

Aunque nos ceñiremos al análisis de los dos últimos documentos, en orden a simplificar el sistema de citas utilizaremos las siguientes abreviaturas:

- Instrumento Preparatorio : IP (febrero 1990)
- Documento de Consulta : DC (abril 1991)
- Secunda Relatio : SR (enero 1992)
- Instrumentum Laboris : DT (abril-junio 1992)

Las referencias, a su vez de los documentos provenientes de las Conferencias Episcopales, que hemos seleccionado atendiendo a los criterios de representatividad étno-cultural, serán citados con las abreviaturas siguientes: Argentina : AR; Bolivia : BV; Brasil : BR; ; Venezuela : VC.

Eventualmente hemos ampliado las referencias de la producción discursiva, difundida en los países respectivos cuando las relaciones intertextuales así lo han requerido, pues el mismo CELAM opera como una interfase selectiva.

Las hipótesis operativas se ubican en dos niveles analíticos distintos, uno semántico y otro pragmático: en el primer nivel, semántico-cognitivo sustentamos la hipótesis de que en el seno de la Institución Eclesial Católica se han constituido varias producciones discursivas que responden a nuevas tradiciones en formación, y que éstas se polarizan antitéticamente en la evaluación e interpretación de los 500 Años de la Primera Evangelización y en el uso de la cultura histórica para la configuración de una identidad cristiana latinoamericana.

En el segundo nivel, pragmático-comunicacional, sostenemos que las contradicciones discursivas entre la SR y el DT sobre la inculturación

responden a diversas estrategias de influencia, derivadas de los contextos interculturales en los que se ubican, sea respondiendo a los intereses de la Iglesia matriz (Roma) o de las Iglesias periféricas (países latinoamericanos).

Para la comprobación de la primera hipótesis tendremos en cuenta la tipología sobre las formas de construcción de la cultura histórica como fundamentadora de identidades de Rüsen (Rüsen, Jörn 1989), ya que ambos documentos parten de un uso particular de la historia. Según este autor la historia como discurso se concibe como síntesis significativa, estructurada y estructurante de las evidencias empíricas, articuladas por la interpretación, sustentadas por la argumentación, y enunciadas por la narrativa con el objeto de ejercer una función de identificación-orientación de la colectividad.

A su vez en la segunda parte para el análisis de los procedimientos discursivos y de las estrategias de influencia desplegadas hemos recurrido a la teoría pragmática, enriquecida por Foucault respecto a los dispositivos de poder (Aguirre, J.M. 1992), así como a sus aplicaciones al campo de la interculturación (Riverso, E. 1974).

Si la experiencia, en último término no es lo que sucede, sino lo que recuperamos interpretativamente de lo sucedido, toda génesis de sentido con pretensión de construir un futuro emergente parte de un pasado mediado, es decir de un recuerdo selectivo y reconstruido a partir de los criterios de interés y autenticidad de los actores que intervienen actualizándolo en el presente.

El método debe revelar tanto la *pregnancia cognoscitiva*, manifestada en las marcas que dejan las operaciones semánticas, como la *pregnancia comunicativa*, desplegada a través de un orden con un destino pragmático.

PRIMERA PARTE

CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD CULTURAL Y TRADICIÓN RELIGIOSA

En el caso que nos ocupa de la "Nueva Evangelización", impulsada por la IV Conferencia, los documentos tratan de rescatar el mito originario de la Primera Evangelización, experiencia en la que se

fundamentaría la identidad católica latinoamericana. Tanto la SR como el DT adoptan la forma tripartita del Ver-Juzgar-Actuar, que se ha convertido en modelo de estructura de los discursos pastorales. Ahora bien a diferencia de Medellín y Puebla, la coyuntura de los 500 Años obliga a una mirada histórica para definir la presente visión.

a) LECTURAS SELECTIVAS DE LA HISTORIA

En la SR el segmento histórico, que nos interesa analizar se encuentra primordialmente en la Primera Parte: "Visión Pastoral de la Realidad", en cuyo primer capítulo se ofrece la "Visión histórica de la Evangelización en América Latina" (pp. 18-35).

Se divide en doce secciones, cronológicamente ordenadas, con una "introducción" de apertura y un cierre con las "conclusiones y desafíos". Las secciones más desarrolladas se refieren al "proceso evangelizador" (SR, secc. 2) y al "trato de los indios" (SR, secc. 5).

El DT a su vez coincide con el SR en la asignación de la primera parte según la estructura triádica a la "Mirada pastoral a la realidad latinoamericana" donde incluye el primer capítulo: "Mirada histórica a la Evangelización en América Latina". Pero la estructura cronológica de la SR es acomodada internamente a favor de un esquema más bien sistemático, que corresponde al título temático propuesto por el Papa. Es decir, si el documento por iniciativa del Papa se llama: "Nueva Evangelización, Promoción humana y Cultura Cristiana, el DT distribuye la mirada histórica en tres secciones relativas a la "Evangelización" (DT, 1.1.), "Promoción humana" (DT, 1.2.) y "Cultura cristiana" (DT, 1.3.).

La acompañan una introducción que en el DT se titula "Desde el corazón de los pueblos latinoamericanos" (DT, 1.0) y un final con "Lecciones y desafíos" (DT, 1.4.). El DT morigeró la carga crítica de los subtítulos de las secciones del SR, eliminando el "Tribunal de la Inquisición" (SR, 2.4.), el "colapso demográfico de los indios" (SR, 5.2.), "la explotación de los indios" (SR, 5.3.), la "esclavitud y la trata de negros" (SR, 6).

Aunque algunos de estos tópicos son asumidos en el desarrollo del DT, pasan a segundo plano bajo otros énfasis y sin la relevancia que

otorga la subtitulación. Más aún aparecen bajo el rubro de "Una sola humanidad de distintos orígenes" (DT 1.2.): los "indígenas", "los afroamericanos". La Inquisición que ya no aparece en sección particular se incluye muy mitigadamente a propósito de la "cristiandad indiana" (DT, 1.3.2.) y reiterando que no tenía que ver directamente con los indígenas, tal como apunta también la SR.

Las introducciones correspondientes nos ofrecen la perspectiva desde la que van utilizar la historia. La SR considera las críticas que se han hecho al Documento de Consulta y que se recogen en el anexo 7. Señalan que debe tratarse de una Historia de la Evangelización y no de la Institución eclesiástica, adoptando la visión de las culturas marginadas y recuperando la memoria histórica de nuestros pueblos y no sólo de los grandes personajes (SR, p.181). Se quiere el marco de una historia de Amerindia y no una prolongación de la historia de América Hispana. No está de más anotar que estas planteamientos provienen sobre todo de las Conferencias de los Episcopados Brasileño y Argentino. Asumiendo estas críticas la SR advierte en la introducción:

"No es nuestra intención ofrecer una historia en sentido científico, por otra parte útil y necesaria. Vamos a ofrecer únicamente unos rasgos fundamentales de la historia de la evangelización en los casi quinientos años transcurridos, para recoger las enseñanzas de la historia con toda sinceridad y humildad" (SR, Cap. 1.Introducción, p. 18).

Más adelante, al sacar las conclusiones, recordará esta perspectiva citando la conocida sentencia que "las enseñanzas de la historia, maestra de la vida, son pautas y desafíos»" (SR, p,35). En una perspectiva análoga el DT antes de afrontar las novedades actuales de orden social, político, económico, cultural y eclesial decide dirigir "una mirada a las raíces históricas de la realidad en la que vivimos" (DT, n. 2). Delimita negativamente:

"No proponemos un resumen de la Historia de la Iglesia en América Latina, ni la conmemoración de personalidades que en ella se destacaron. Buscamos más bien, señalar aquellos que, en el itinerario del nacimiento y crecimiento del pueblo de Dios en marcha, son un llamado a la conciencia cristiana y católica para traspasar el umbral del siglo XXI con renovado compromiso y clara esperanza" (DT, n. 3).

Justifica, pues, la función histórica como "memoria evocadora y a la vez provocadora para que la tarea central de la Iglesia sea asumida con nuevo ardor, nuevos métodos y nueva expresión".

Estructuralmente ambos discursos no pretenden hacer ciencia histórica y, por tanto, no recurrirán a procedimientos de crítica documental. Están interesados o bien en aprender las lecciones de la historia, a partir de los errores y ejemplaridades del pasado - énfasis de la SR -, o bien en movilizar la conciencia católica con un nuevo ardor y compromiso - acento del DT-.

La SR, aun en el marco de una constitución ejemplar de sentido sobre pautas generales de acción, aborda los eventos que cuestionan las orientaciones históricas corrientes dentro del catolicismo y convoca a un gesto global de conversión, que implica ruptura con ciertas representaciones del pasado.

En la Introducción General, previa al desarrollo, expresará que el "documento deberá ser grande en dos puntos fundamentales: en la revisión penitencial de la Evangelización del Continente y en la definición de los desafíos pastorales". Entre los motivos de corrección se recalca: "se debe, pues, tener el coraje de reconocer que la evangelización significó en el pasado colonial, el sustentáculo cultural del proceso de conquista, con las evidentes consecuencias para la vida, la convivencia y las culturas de los pueblos que vivían. La esclavitud de los negros en verdad ha sido el pecado mayor" (SR, p. 16). En el DT este aspecto referido al perdón por los abusos cometidos contra los negros, aunque sin un subtítulo reforzador es suplido con una nota marginal en la que se menciona el gesto penitencial de Juan Pablo II, el 21 de febrero de 1992 en su visita a la Isla de Gorée, puerto senegalés de exportación de esclavos (DT, n. 70, nota 5).

La autocrítica más sistemática de la SR, que reconoce la falta de testimonio de los cristianos y proviene especialmente de la Conferencia Brasileña (BRI,6) se diluirá en el DT. al insistir en que no se trata de hacer una relectura de la historia y al justificar los excesos de la conquista por las "limitaciones originadas en la mentalidad de cristiandad y reconquista en el sur de la península ibérica (que) impidieron la comprensión cabal

de las prácticas religiosas de aquellos pueblos»" (DT, n. 10). Este exceso de crítica será atribuido a «una vertiente historiográfica muy difundida que pone el "acento en la crueldad", obviando la contribución "de tanta gente de paz" (DT, n.63).

b) LA EJEMPLARIDAD DISCUTIDA DE LAS CASAS

A este respecto veamos el tratamiento diferencial otorgado a la figura de Bartolomé de Las Casas, uno de los supuestos culpables de esta historiografía. En las tradiciones de los Estados-Nación latinoamericanos y aun en los documentos oficiales como el de Puebla ha sido común aludir a este fraile como "intrépido luchador por la justicia" (Puebla, n. 8) o, en expresión de las organizaciones indígenas "su insigne defensor" (SIAL: Aporte de los Indígenas 1992).

La SR recoge esta tradición de la figura ejemplar de Las Casas en el contexto de la lucha contra las encomiendas (SR 5.3. p. 27) y menciona incluso su cambio de postura al rechazar arrepentido «la esclavitud de los negros" que había sugerido para defender a aquellos (SR p.28). Pues bien, el DT, aunque no llegar al extremo de descalificar a Las Casas como "carente de objetividad", tal como afirma el Documento de Consulta (DC 44) lo neutraliza silenciándolo. En un documento en que incluso el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros tiene su reconocimiento, Las Casas pasa a la lista de los innombrables, a pesar de que se rinda un homenaje a los dominicos de la "Escuela de Salamanca" (DT, n.13).

La posición en la controversia sobre Las Casas es una de las piedras de toque para reconocer las diferentes tradiciones, pues para la tradición triunfalista de inspiración hispánica, el fraile con su falta de objetividad alimentó la corriente historiográfica de la Leyenda Negra e hizo un magro servicio a la legitimación de la Cristiandad Indiana y al fortalecimiento de la imagen de la Iglesia oficial.

Los documentos DC con su crítica de la falta de objetividad de Las Casas y el DT con su silencio, más allá de los gestos de humildad, imponen el sello de esta tradición legitimadora de la epopeya evangelizadora de España y de la Santa Sede, preocupada en relanzar una "Nueva Evangelización" entusiasta y afirmativa de su pasado. Esta

tradición, que llamaremos "A" contrasta con la tradición crítica que, en adelante denominaremos "C". La tradición "C" considera a Las Casas como un profeta en el seno de la cristiandad, más teólogo que historiador, y que no es posible hacer justicia a sus textos si se leen desde la rejilla de una historia positivista. Historiadores como Lewis Hanke, Enrique Dussel y, en general, la corriente de la teología de la liberación se ha ubicado en esta tradición crítica, que lejos de adoptar las patrañas propandísticas de una Leyenda negra, pretender rescatar la actualidad anticipada de su narrativa teológica (Dussel 1978; Hanke 1988).

Esta discriminación de figuras ejemplares vuelve a repetirse en la reciente historia a propósito de Monseñor Romero y los jesuitas asesinados en El Salvador, quienes son mencionados en la SR (SR, p. 34) y excluidos del texto DT.

c) LA AUTOIMAGEN INDISCUTIBLE DE LA SANTA SEDE

Otra marca de semantización fuertemente diferenciada entre la SR y el DT la encontramos en el tratamiento otorgado al papel de Roma en la historia latinoamericana. En la perspectiva actual hay una tendencia a diferenciar los roles del Estado y de la Iglesia, pero en una concepción teocrática como la de la Cristiandad las implicaciones entre la Monarquía española y la Santa Sede eran demasiado vinculantes como para eximir de responsabilidades comunes a las partes. Anotamos esto, porque todas las posibles acciones de la Santa Sede con fuertes implicaciones políticas, que forman parte de la autocrítica de la SR, son eliminadas del DT.

El patronato regio de Alejandro VI que otorgaba el monopolio misional en las nuevas tierras (SR, p. 26), la célebre encíclica del Papa Pío VII, "Etsi longisimo terrarum" del 30 de enero de 1816, que ponía su autoridad a favor de las pretensiones españolas (SR, p. 29), el "Syllabus" de Pío IX, que condenaba las tendencias liberales (SR, p. 29), y el juicio evaluativo de la impreparación de la Iglesia sobre las libertades modernas, son absolutamente silenciadas, sustituidas en algunos casos por hechos que pretenden la recuperación de la imagen romana o atenuadas bajo el expediente de la presiones habidas y los ataques sufridos (DT, n.29; 31). Las referencias en cuestión se convierten en citas prohibidas para la

opinión pública, aunque puedan manejarse como textos para los expertos.

Digamos que se establece un contrapeso para que resalten más las luces que las sombras según el discurso dirigido por el mismo Juan Pablo II a los participantes en el Simposio, organizado por la Pontificia Comisión para América Latina sobre La Historia de la Evangelización del Nuevo Mundo (Juan Pablo II 1992).

Lejos de ofrecer un balance, a partir de una autocrítica sincera, que recoja estas aristas, se negocia un discurso nutritivo y autosatisfactorio, hecho de exclusiones que puedan mancillar la imagen intachable del poder central. En fin se construye una imagen depurada y mitificadora, más adecuada para la credulidad de los fieles que para la sospecha de los historiadores. El comunicado final del Simposio mencionado ratifica y además con las mismas palabras del Papa que como en toda empresa humana hubo más luces que sombras, "pero más luces que sombras" (L'Osservatore Romano 1992). La pregunta obvia es si no puede afirmarse otro tanto de cualquier otra empresa colonial, siempre que uno se ubique en la perspectiva de la cultura hegemónica, que fue beneficiaria principal del proceso y no de las culturas vencidas, que fueron sus víctimas.

Aun siendo obvio el reconocimiento de la gestión papal hay rasgos en ambos documentos que rayan en cierta adulancia poco acorde con la sobriedad evangélica, y que convienen más a la primera de las tradiciones aun apareciendo en la SR. Así se afirma: "El Santo Padre se manifiesta como verdadero Padre de la Humanidad, firme timonel de la barca de Pedro, primer Evangelizador del mundo moderno" (SR p. 65). El DT es menos lisonjero cuando expresa "el afecto que los pueblos de América manifiestan al Papa" (DT n. 398). Obviamente no es éste el lugar para abundar en la confrontación sobre el papel del Vaticano según la tradición "A" que insiste en traer numerosa documentación principista de la Santa Sede (Caprile 1992) y la tradición "C", que señala las prácticas inconsecuentes, derivadas de las constricciones sociopolíticas (Dussel 1990).

d) EN BUSCA DE LA IDENTIDAD PERDIDA

El tópico de la identidad cultural se dispone también bajo dos enfoques que responden a sensibilidades y complicidades distintas. Si bien no aparece como un término catalizador ni en el anexo de términos de la SR, ni en el índice analítico del DT, está incluido dentro del apartado de «cultura» con el calificativo de "identidad cultural" en el primero, y en ambos se desliza con sentido implícito en contextos diversos.

En la SR se la define como: "aquella conciencia colectiva que diferencia una cultura de las otras; implica el sistema propio de valores y sus consiguientes expresiones y configuraciones que tipifican al grupo cultural, distinguiéndolo de los otros" (SR p. 171). Ya en el desarrollo del texto se alude a su dinámica en el contexto particular de la historia latinoamericana:

"Los pueblos originarios y los pueblos afroamericanos están reencontrando en muchas partes del Continente su identidad (...) y reclaman sus derecho a ser plenamente ciudadanos a partir de sus particularidades" (SR. p. 56).

Llega incluso a pronosticar el auge de "movimientos étnicos permanentes, masivos y fuertes" con el objeto de advertir a la Iglesia sobre su importancia. En esta perspectiva se afirma que hay múltiples culturas latinoamericanas con una identidad no sólo plural sino dinámica y que su encuentro real con el cristianismo llevará no a una «cultura cristiana» sino a múltiples "culturas cristianas". Así se argumenta: «como no existe una sola cultura, sino una pluralidad de culturas llamadas a penetrarse de Evangelio, estamos ante el reto de crear 'culturas cristianas' (SR p. 173).

El DT asume otro enfoque al ubicar el problema de la identidad cultural no en las raíces étnico-culturales de los pueblos originarios sino en la amalgama formada por el proceso de colonización: Así en la sección histórica, al hablar del laicado, se resalta su papel decisivo "para el sostenimiento de la identidad de los pueblos apoyada en un sustrato radical católico" (DT, n. 21). Es decir que la matriz cultural latinoamericana contiene una impronta católica constitutiva de su identidad (DT, n. 100-101).

En otra sección sobre los afroamericanos se retoma más bien la

perspectiva etnocultural propuesta en la SR cuando denuncia: "la falta de respeto a su identidad personal, familiar y de etnias", sin aludir a su identidad religiosa (DT n. 70).

Si la SR trata de salvar al máximo el principio de identidad etnocultural de los pueblos con su autonomía axiológica, hasta el punto de hablar de la efectuación de "culturas cristianas", el DT prefiere seguir hablando de una "cultura cristiana", salvando la distancia con la "cristiandad indiana" o una malentendida "nueva cristiandad", similar a aquella. En el fondo mantiene una ambivalencia definitoria sobre Latinoamérica, ya que por una parte habla de su "identidad de índole espiritual", trascendiendo todas las particularidades culturales, y por otra parte presupone el "sustrato cultural católico" como constituyente radical (DT, n. 121).

Ambos enfoques, que corresponden a las tradiciones mencionadas obliteran en mayor o menor grado la problematicidad inherente a la definición de una identidad continental y efectúan la reducción entre catolicidad y cristianismo (Sambarino 1980; Ardao 1980). La tradición "A" más unitarista proyecta una "cultura cristiana", que implica la prolongación del catolicismo romano, y la tradición "B" imagina un horizonte utópico de creciente pluralidad cultural con múltiples expresiones o "culturas cristianas", más abierta a la ecumene cultural y religiosa.

En conclusión, los documentos SR y DT contienen diversas tradiciones, que están presentes dentro del catolicismo latinoamericano. La SR, que recoge los aportes de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, refleja en mayor grado las perspectivas de la constitución de sentido crítico "C", mientras el DT asume prevalentemente, al articular los engranajes del discurso, el enfoque de la constitución de sentido tradicional. La controversia surge cuando la tradición "A" pretende autoerigirse a través de unos enunciados particulares que universaliza en la única tradición auténtica, como si hubiera una tradición substancialista, fijada definitivamente, que pueda cerrar la intervención al Espíritu, cuya brisa, al entender del pensamiento más cristiano, sopla donde y cuando quiere.

SEGUNDA PARTE

LAS ESTRATEGIAS PLURALES

La importancia del análisis de las estrategias evangelizadoras de la Iglesia Católica radica en el hecho de que es una de las pocas instituciones transnacionales que poseen un diseño no solamente para definir la dinámica intraeclesial, sino para intervenir socialmente en la configuración de las culturas del continente. (Morande 1987; Brunner 1988).

La elaboración de un discurso en una situación intercultural va acompañada de tomas de posición precognitivas, manifestadas en la selección de intertextos (citas y alusiones...), metatextos (evaluaciones metalingüísticas y críticas...) y architextos (patrones de expresión y recepción...) que establecen la complicidad entre el autor y el interlocutor. Más allá del campo semántico determinadas formas de convocar o contactar al destinatario, la sintonía en la selección de los tópicos de interés vital mutuo, el uso de idiolectos subculturales, las actitudes evaluativas o empáticas manifestadas, constituyen otras tantas señales para crear el campo de inclusiones-exclusiones identificatorias (Bajtín 1974; Gennette 1989).

a) EL MONOPOLIO DE CALIFICACIÓN DE LOS ENUNCIATARIOS

Tanto la SR como el DT convienen en cumplir un mandato emanado de la Santa Sede. La iniciativa de la celebración de la IV Conferencia y su contenido provienen del Papa y son comunicados en cada oportunidad por el Cardenal Gantin de la Pontificia Comisión para América Latina al Presidente del CELAM, en ese entonces Darío Castrillón (DT, XIII).

Los objetivos de la IV Conferencia están predefinidos en los cuatro discursos que Juan Pablo dirige a la Pontificia Comisión para América Latina entre diciembre de 1989 y junio de 1991:

"Se trata de trazar ahora, para los próximos años, una nueva estrategia evangelizadora, un plan global de evangelización, que tenga en cuenta las nuevas situaciones de los pueblos latinoamericanos y que constituya una respuesta a los retos de la hora presente, entre los que están en primer plano, la creciente secularización, el grave problema

del avance de las sectas y la defensa de la vida en un continente donde deja sentir su presencia destructiva una cultura de la muerte" (Juan Pablo II 1991).

El carácter de plan institucional dirigido a los pueblos latinoamericanos evidencia unos objetivos más estratégicos que comunicativos, al decir de Habermas, y en una situación de grave competitividad con otros grupos e instituciones signados por la secularidad o las diferencias religiosas.

La SR en la "motivación inicial" marca otro giro menos instrumental cuando manifiesta "conciencia clara de sentirse ante todo, pastores cercanos a su pueblo, sintiendo los sufrimientos y esperanzas de los hombres y mujeres, sobre todo de los pobres" (SR, p.12).

Por otra parte, acogiendo los aportes de las Conferencias de Bolivia (BV Introducción), Brasil (BR I, 4), VC (Venezuela A, 05, 08), Argentina (AR Observaciones Generales) destaca que "se trata de una palabra de pastores, entendida por algunas Conferencias como un Magisterio eclesial, que representa el Magisterio Latinoamericano en un documento del Magisterio, en continuidad con el Vaticano II, Medellín y Puebla" (SR,13).

Más aún el texto manifiesta un sentimiento de temor por "cierta involución respecto al proceso iniciado por las Conferencias de Medellín y Puebla". Enfocando con mayor precisión a los interlocutores señala que la Iglesia debe dialogar con el mundo: "con la modernidad y con las nacionalidades autónomas de la modernidad", pero especialmente "con las víctimas de las modernidad" desde "la propia identidad" (ibid).

Dado que el SR no ha sido un documento público preparado para su publicación, sino elaborado exclusivamente para los Obispos latinoamericanos y la Santa Sede, las antedichas afirmaciones son un toma de posición del Episcopado Latinoamericano ante la Santa Sede, que pretende monopolizar el Magisterio, estableciendo hasta los modos de imbricación con las culturas locales.

Paradójicamente en el mismo documento - signo de la multiplicidad intertextual- se asienta que "en 1984, y a raíz de la feliz iniciativa de la Celebración del V Centenario de la Evangelización de América Latina

(1992), surgió la idea de pedir al Santo Padre la convocación de una IV Conferencia, en víspera del tercer milenio del cristianismo. Como sabemos estas, Conferencias no son propiedad del CELAM, son encomienda del Santo Padre. Es es quien aprueba su celebración, señala el tema de reflexión, la convoca y la acepta en definitiva y encarga de su preparación al CELAM" (SR, p.8). Esta intrusión textual pretende corregir los posibles malentendidos que pudieran ocasionar las otras voces más autonómicas en Roma.

La SR se orienta a representar intereses y visiones diferenciadas de las Conferencias Nacionales ante unos interlocutores pertenecientes a culturas individualizadas. De ahí los énfasis peculiares de la interacción comunicativa con los conjuntos etnoculturales en los aportes de Bolivia, Ecuador, Guatemala, Brasil, Perú, por citar algunos países. El hecho de presentar, además con prolijidad el aparato crítico referido a las fuentes, permite comprobar intertextualmente la participación de las Conferencias con los relieves propios de cada una e incluso su ausencia como en el caso de la falta de respuesta al Documento de Consulta por parte de Antillas, Cuba, Haití y El Salvador.

En las dos secciones de la SR analizadas sobre la visión histórica (SR pp. 18-35) e inculturación (SR pp. 116-122) el conjunto de citas de las cuatro Conferencias, Argentina, Boliviana, Brasileña y Venezolana alcanza el total de 34. El orden frecuentativo es el siguiente: Bolivia, 13 (38,23%), Brasil, 12 (35,29%), Venezuela, 5 (14,70%) y Argentina, 4 (11,76%).

Las aportaciones de Bolivia están concentradas principalmente en la Primera Evangelización para insistir en el reconocimiento de los valores inscritos en las religiones aborígenes, "Semillas del Verbo", y en los desafíos finales para destacar el respeto de la pluralidad cultural frente a las tesis uniformistas. La conciencia de unas culturas indígenas muy arraigadas en el ámbito del Estado les hace afirmar que: "No se puede hablar de una cultura latinoamericana 'mestiza' ya que en nuestro continente existe una realidad pluricultural y multilingüe más acentuada en las regiones que cuentan con población nativa y afroamericana, como los países andinos, la región centroamericana, Brasil y el Caribe" (SR p.

35; BV 63-75; 157-170).

La Conferencia Brasileña enfatiza los espectáculos sangrantes de la explotación pasada y aún presente de indígenas y negros en Latinoamérica. Debido a las dimensiones geográficas y poblacionales, la complejidad cultural de grupos con desarrollo desigual, la revitalización de las religiones afroamericanas, la expansión histórica del protestantismo y el exterminio de las tribus amazónicas, su punto de vista sobre los procesos de identificación es muy matizado: "La identidad católica es clave para entender la identidad latinoamericana. Su matriz cultural es la fe cristiana (...) Pero tampoco podemos pasar rápidamente de la identidad latinoamericana a la identidad católica del continente. Existen otras tradiciones religiosas y culturales del pasado; se está dando un proceso de diversificación cultural y religiosa, diferente del pasado, al cual debemos prestar atención" (SR, p. 193). Hay en el discurso una superación del concepto esencialista de una identidad cristalizada y además advierte de la equivocidad que entraña confundir ciertos rasgos culturales religioso-cristianos con una experiencia de fe.

La Conferencia Argentina de Religiosos a su vez recalca la "especificidad ibérica" en el proceso de constitución de la "Iglesia latinoamericana" (SR, p. 179), así como la Conferencia Episcopal también Argentina recuerda "el fenómeno secular de la resistencia indígena" (SR, p. 180).

Por fin la Conferencia Venezolana muestra preocupación por utilizar un lenguaje profético y bíblico, y su contribución enriquece sobre todo la sección introductoria relativa a los enfoques generales de los apartados específicos (SR, p. 16-17).

Pues bien, el DT homogeneiza todo el discurso plural, eliminando todas las fuentes originales y transformando todos los aportes en comentarios del Magisterio Central, que opera como hipotexto e intertexto. Así en la parte documental del DT no hallamos un solo documento de las Conferencias Nacionales y menos aún de los Obispos particulares. Todas las fuentes se refieren al Concilio Vaticano II, a las Conferencias de Medellín y Puebla y al Magisterio papal.

Incluso las posibles voces de las Conferencias Nacionales son

suplantadas por lo que el Papa dijo en los viajes a los respectivos países. De los 65 emisores-fuentes enumerados, excluido el texto bíblico, 36 proceden del Papa (55,38%), 6 de Pablo VI (9,23%), 2 de Juan XXIII (5,55%), 1 de León XIII (1,53 %) y otro de Pío XI (1,53%).

Si añadimos algunos dicasterios y organizaciones vaticanas como la Congregación de la Doctrina de la Fe y el Pontificio Consejo para las Comunicaciones, la suma total de fuentes vaticanas asciende a 50 (76,92%). Es decir que tres cuartas partes de los emisores encargados de difundir una palabra cristiana latinoamericana para Latinoamérica se ubican en Roma.

Cualquier desarrollo teológico relativo a las competencias de las Conferencias Nacionales queda truncado con la eclesiología expuesta en el DT que alerta contra "una cultura marcada por un exagerado sentido de autonomía" (DT, N° 396-398). De esta forma se inmuniza contra todo discurso que cuestione el excesivo centralismo por los riesgos de perversión cismática. El último fundamento de toda "identidad de la Iglesia" católica y aun cristiana proviene del reconocimiento papal, aun en el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma, que están llamadas "objetivamente" a someterse a su primacía.

Nada extraño que en este contexto el DT decida eludir la incipiente teologización de las Conferencias Episcopales como "signo visible de comunión y participación entre pastores e Iglesia particulares", cuyo "testimonio de comunión se ha constituido en referencia orientadora para la vida de cada país" (SR, p.64).

El SR plantea desde el inicio que son posibles nuevas expresiones de Colegialidad en la Iglesia, además de nuevos órganos de gobierno pastoral como el "Sínodo de los Obispos", creado por Pablo VI en 1967 y que las Conferencias Episcopales Continentales han echado raíces más profundas abriendo "una dinámica de colegialidad que ha permitido a los Obispos enfrentar problemáticas más específicas a nivel continental y desarrollar un magisterio pastoral que responda más adecuadamente a las realidades culturales de sus pueblos y a una evangelización en consonancia con los mismos" (SR, p. 32).

La estrategia de elección de obispos de tendencia centralista,

combinada con la táctica de reducir la importancia de las Conferencias Nacionales, la intervención de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos que representa una tradición más crítica en el seno de la Iglesia Latinoamericana, y los nombramientos recientes de autoridades para la IV Conferencia General son otros tantos dispositivos extra-discursivos que el poder ha destacado para controlar la forma auténtica de reexpresar y comprender la unidad (Muñoz 1992).

b) DISPOSITIVOS INMUNOLÓGICOS PARA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Las estrategias discursivas desarrolladas en relación con las culturas destinatarias de la Nueva Evangelización merecen una atención especial. Dada la extensión de los dos textos solamente ofreceremos algunas ilustraciones referidas a las culturas indígena y afroamericana, a la cultura moderna o adveniente, y a los nuevos movimientos religiosos y sectas.

Veamos, por ejemplo, la táctica inmunológica empleada en el DT para evaluar la inferioridad axiológica de las culturas indígenas. Ya no se trata de incluir sus patrones de conducta y religiones en la indiferenciada etiqueta de costumbres paganas y supercherías idolátricas. Tras reconocer que "Dios no llegó por primera vez al continente americano con la expedición descubridora de Colón" y reconocer su experiencia religiosa en el "hondo sentido de las culturas precolombinas", se las tipifica como "Semillas del Verbo" (DT. n.5), metáfora teológica para expresar que cumplen la función de acondicionamiento en orden a recibir, cual otra tradición veterotestamentaria, la buena noticia (Evangelio o nueva tradición de Jesucristo). En una palabra son tradiciones preparatorias.

La justificación de su inmadurez se efectúa indirectamente, cuando al hablar de los excesos de la conquista vinculada a la evangelización se alude a "sus mitos y rituales, los sacrificios humanos y varias costumbres", que fueron "consideradas como abominables y aberrantes" (DT, n.10). Implícitamente, manejando el criterio hermeneútico de entender a los españoles desde las categorías de su tiempo, se atribuye en general tal práctica sacrificial a todos los conjuntos culturales americanos, y así se justifica el malentendido de la conquista y de la extirpación de las

idolatrías. Según esta comprensión unilateral las quemas de brujas y las guerras de religión europeas no supondrían semejantes taras axiológicas por estar en sintonía con los criterios objetivos de la cristiandad. Como irónicamente apunta Todorov "se puede dudar si hay que escoger entre sociedades con sacrificio y sociedades con matanza" (Todorov 1987).

En la parte final sobre las opciones nuevas la evaluación sobre su minusvalía es más directa: "Tanto las religiones de origen africano como las amerindias, aunque están integradas y son un verdadero reducto para la identidad de los grupos respectivos, no han sido, sin embargo, una mediación cristiana y eclesial suficientemente válida" (DT, n. 678). Recomienda incorporar los aspectos positivos de sus ritos, usos y costumbres (DT, n. 679), pero alerta contra su sincretismo religioso (DT, n. 282 y 680), cuando precisamente ese sincretismo ha sido el sistema inmunológico de estas culturas de resistencia ante la imposición del catolicismo ibérico. Sin duda la propuesta más respetuosa es la que sugiere "elaborar la teología de lo amerindio y de lo afroamericano", aun cuando no se explicitan las condiciones de producción de tal teología y los criterios de calificación de los enunciatarios (DT, n. 684).

La confrontación con la secularidad, remite intertextualmente a una referencia del Documento de Consulta, que a su vez cita el número 20 de la encíclica "Evangelium Nuntiandi" de Pablo VI: Ante la innegable ruptura entre Evangelio y Cultura, que constituye el drama de nuestro tiempo, Pablo VI hace finalmente un vehemente llamado a que se hagan todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de las culturas-EN. n.20-(DC, p. 38). El tratamiento de la secularidad, que aparece siempre vinculado a la cultura moderna-postmoderna y/o adveniente sigue una doble táctica: o bien la de poner de manifiesto sus perversiones (SR, p. 53; DT n.175), o bien la de mostrar que sus aportes no difieren fundamentalmente de los valores contenidos en la cultura defendida (SR, p. 52). La teología pastoral ha adoptado la distinción entre secularidad y secularismo para asimilar la positividad del movimiento de secularización, reconocido hoy por la Iglesia en cuanto autonomía relativa de lo temporal, y oponerse al secularismo negador de la dimensión religiosa de lo humano.

Mientras el DT adopta el procedimiento de contraponer valores y disvalores de la modernización, matizando el problema de la secularización, la SR complementa el dispositivo inmunológico resaltando que "los valores humanistas de la cultura adveniente" como la "libertad, igualdad o fraternidad" son de "indudable origen cristiano" (SR, p.52). Se sobreentiende que a un documento con prevalente función conativa le resultaría contraproducente explicar el proceso complejo de reconocimiento de los derechos humanos en contraposición frontal a los Estados Monárquicos y la Iglesia Católica Romana. Tal riesgo es asumido parcialmente por la SR cuando alude a la impreparación de la Iglesia ante las corrientes de la Ilustración, pero desaparece en el DT incluso justificando tal oposición por los ataques recibidos por la Iglesia sin recordar su anterior hegemonía.

En ambos textos, sin embargo, predomina la táctica del discernimiento sobre los valores y disvalores de la modernidad, aunque en el SR se destaca su degradación en la "sociedad burguesa" (SR, p.52) y en el DT el efecto perverso de la fragmentación de "cualquier identidad latinoamericana" (DT, n.175).

Otra de las preocupaciones centrales del Papa y de las Conferencias, tomada por ambos documentos es el de la expansión de las sectas, que se mueve en un campo semántico difuso que abarca desde las religiones no cristianas y los nuevos movimientos religioso hasta los grupos fundamentalistas de matriz protestante.

La SR alude directamente en los "nuevos retos" a la presencia del protestantismo, activada por las inmigraciones extranjeras protegidas por los gobiernos liberales. Señala que antes de la primera guerra mundial era "un protestantismo étnico, de transplante, no de injerto" Posteriormente menciona las oleadas de misioneros norteamericanos en los años 1927, 1934 y 1949, que "logran muchos adeptos gracias a la ignorancia religiosa de los nuestros" (SR, p. 30). El juego de identificación-exclusión juega con la connotación del "ingroup" latinoamericano-católico. La descalificación del protestantismo no se hace por vía teológica sino sociológica al atribuirle extranjería indeseable. Implica que sus aportes no son "nuestros", es decir congruentes

con nuestra identidad y además que abusan de la "ignorancia".

Sin embargo, a pesar de estas valoraciones, el siguiente párrafo trasluce la verdadera preocupación por su éxito y expansión creciente:

"La presencia de las iglesias protestantes históricas como sobre todo de los 'nuevos movimientos religiosos' cuestiona a la Iglesia Católica en cuanto que invitan a una revisión tanto de los métodos catequéticos, de organización y de trato pastoral, como acerca de la profundidad de la evangelización y de la realidad del pluralismo en el mundo moderno. Sin caer en fáciles irenismos, hay que intentar el diálogo en forma creativa y fortalecer los elementos esenciales del Evangelio" (SR, p. 30).

Ya en un apartado especial sobre las sectas que han proliferado en las últimas décadas se advierte que "confunden y dividen al pueblo", aunque admite que "su actuación pastoral, que enfatiza el uso de la Biblia y fomenta el protagonismo de los laicos, desafía la tarea evangelizadora de la Iglesia" (SR, p. 127). Esta vez el argumento no parece ir dirigido al pueblo, que ve con buenos ojos la enseñanza de la Biblia y la promoción de los agentes laicos populares, sino al Vaticano por entorpecer proyectos bíblicos de raigambre más popular. Entre lo «no-dicho» está el tema tabú del "Proyecto Palabra-vida 1988-1993", que fue vetado por la Santa Sede y el CELAM (CLAR, 1988).

Por fin, al plantear las propuestas ecuménicas del diálogo interreligioso distingue entre "los cristianos de otras Iglesias como luteranos, metodistas y pentecostales; grupos no cristianos como los mormones, con muchas características de sectas, y una variedad de otros grupos". Matiza que "no es adecuado aplicar el nombres de 'sectas' indiscriminadamente". Refuerza su desvalorización al marcar que las sectas "rompen con la cultura latinoamericana, dividen las familias y quiebran la solidaridad poblacional".

Retomando una vez más el análisis de las causas del abandono de la Iglesia, resalta entre las razones que la gente busca en las sectas "identidad y sentido de pertenencia" (SR, 147). Aun entendiendo que se traslapan diversos campos semánticos ¿cómo entender esta antinomia axiológica de que las sectas destruyen "la identidad cultural latinoamericana" pero a la vez son los constructores de espacios donde

los grupos encuentran "un reconocimiento frente al anonimato" y recuperan el "sentido para su vida"?

¿No será que se está hablando de la construcción de dos identidades, una dictada desde las estrategias del poder, nostálgica de la perdida cristiandad, y otra que sigue la lógica de la vida, de los espacios cotidianos de encuentro y reconocimiento -incluso transecuménico- para la sobrevivencia? Por otra parte en un anexo se expresa la preocupación por neutralizar el argumento weberiano de la superioridad de los países protestantes sobre los católicos, basado en la asimilación de la ética calvinista, y usado prolijamente por las Iglesias reformadas, pero en los documentos no aparece una contestación. El SR abre, pues, varias lecturas sobre el tema de la identidad y los criterios de su autenticidad, unas inmunológicas y otras asimilacionistas.

El DT ubica por primera vez el tema del protestantismo y las "tradiciones religiosas no católicas" en la sección sobre "Influencias externas violentas y pacíficas". Asocia fuertemente su expansión a la influencia de "potencias extranjeras", comenzando por las "incursiones de corsarios" y la "cuestión de las trata de esclavos" y concluyendo con el "intervencionismo militar" de los Estados Unidos (DT, n. 78-79). Por si este discurso antiimperialista pueda parecer unilateral en el párrafo siguiente denuncia el "rígido sistema antirreligioso" de Cuba, a pesar del desmoronamiento de la Unión Soviética. La sección concluye poniendo a Brasil como modelo de sociedad que "va siendo construida, con inspiración cristiana, un comunidad interracial" (DT, n. 84).

El ataque al protestantismo se realiza por las asociaciones implícitas que se establecen en el contexto y los enunciados de su implantación compulsiva. El tono agresivo adquiere su máximo volumen en la sección sobre "los grupos religiosos no católicos", cuya presencia "ha adquirido proporciones dramáticas(...) sobre todo en relación al fanático y creciente proselitismo", tipificado de "agresiones a la fe" (DT, n. 294 y 295). Todavía se muestra preocupación por el tono apocalíptico de algunas sectas, que en las cercanías del fin del milenio, pudiera cautivar adeptos católicos (DT, n. 596).

La expectativas a su vez respecto al diálogo interreligioso de

carácter ecuménico en el DT quedan reducidas al mínimo cuando resalta su "dificultad" y "ambigüedad" por las "actitudes negativas" de los otros (DT, n. 299). En fin, el DT lejos de manejar una tensión como la SR, adopta una estrategia defensiva con tácticas descalificatorias y disuasivas.

No hay que ser expertos en metatextos para descubrir la arbitrariedad de los argumentos esgrimidos según los cuales las sectas atentan contra la identidad latinoamericana, como si el cristianismo de la Primera Evangelización, puesto como modelo de ardor, hubiera respetado la identidad de las culturas aborígenes. Tal táctica inmunológica sólo parece válida para capitalizar efectos políticos, pero no para trascender las diferencias culturales. Por otra parte la situación de ignorancia religiosa es una condición facilitadora para la penetración indistinta de todas las religiones, a no ser que se quiera especificar que la "ignorancia religiosa" es atribuible sólo a los católicos.

En conclusión, el supuesto diálogo intercultural e interreligioso de ambos discursos argumentativos maneja enunciados particulares valorativos que funcionan al interior del grupo, pero cuya validez universalizante no tiene otros fundamentos que los dogmáticos.

En el punto nodal de la inculturación se manifiestan las diferencias paradigmáticas entre la SR y la DT, al insistir en un caso en el modelo del diálogo y en el otro en el del anuncio. Esta tensión no se resuelve, como se pretende a veces, con un discurso conciliatorio sobre la complementariedad de ambos procesos o tácticas de evangelización, porque el primer modelo presupone que uno de las partes posee la verdad integral y "el criterio clave" de "la sintonía con las exigencias objetivas de la fe" (DT, n. 511), mientras el segundo plantea un modelo de búsqueda de la verdad como encuentro en una situación de "pluralidad cultural" (SR, p. 57), en que cada sistema axiológico posee su autonomía evaluativa (SR, p. 118 y 200) y todos pueden aprender.

Algunas Conferencias como la Brasileña avisan sobre las simplificaciones que puede haber en la manipulación de la identidad cultural católica latinoamericana en un espacio de interculturalidad creciente:

"La identidad católica es clave para entender la identidad latinoamericana. Su matriz cultural es la fe cristiana (...) Pero tampoco podemos pasar rápidamente de la identidad latinoamericana a la identidad católica del continente. Existen otras tradiciones religiosas y culturales del pasado; se está dando un proceso de diversificación cultural y religiosa, diferente del pasado, al cual debemos prestar atención"(SR, p. 193, Anexo 6).

De ahí que la propuesta papal de la "cultura cristiana" produzca disonancias en la comprensión latinoamericana. Cada que vez que se alude a este concepto en los documentos, se comienza con unos prenotandos defensivos para aclarar que "fácilmente se presta a confusión", ya que en nuestra cultura se sobreentiende un "retroceso a la Nueva Cristiandad", siendo así que más bien se trata del "resultado o meta" de la Nueva Evangelización (SR, p. 57-58). El DT vuelve a las mismas precisiones y añade que su objetivo es inspirar la cultura con el mensaje de Cristo (DT, n.515), a fin de "humanizar plenamente a la persona humana" (DT, n.534), y argumenta que "una cultura cristiana en América Latina ayuda a la unidad cultural del continente", sin que implique "uniformidad" (DT, n.517).

No hace falta insistir en las sospechas que genera tal concepto de "cultura cristiana" en nuestros medios. Como repetidamente corrigen tanto el SR (SR, p. 173) como el DT (DT, n. 115) evoca en la práctica la cultura de la cristiandad y connota la asociación de la espada y la cruz. Induce la línea fundamentalista de una cruzada cultural católica, ya no contra un comunismo decadente, sino contra la modernización y los grupos protestantes, sobre todo en el espacio comunicacional de las guerras electrónicas. Ni siquiera en la versión más moderna de Jacques Maritain, adoptada por las democracias cristianas parece tener futuro su conceptualización (Gutiérrez 1973; Vahanian 1968). Pero como dice el adagio "Roma locuta, causa finita". Una vez que ha hablado Roma no parece sino obligante el tener que adoptar un término que provoca más problemas que inspiración. A confesión de parte - SR y DT - relevo de pruebas.

Como hemos podido ver, aunque con diversas impostaciones que corresponden a la situación particular de los países respectivos donde los

interlocutores etnoculturales son diversos, priva no sólo un discurso plural, sino un orden plural en el discurso. Como en la figura dinámica de un osciloscopio podemos percibir las variaciones de diversas líneas discursivas, cuyos puntos de cresta no siempre coinciden, pero que revelan la autenticidad de unas voces plurales.

Este horizonte de la SR, menos uniforme pero más respetuoso de la pluralidad cultural latinoamericana que el discurso del DT, queda sintéticamente expresado en la siguiente fórmula:

"En un continente con tantas culturas, muchas de ellas además discriminadas y oprimidas, el camino hacia la utopía cristiana consiste sobre todo en que cada pueblo, nación y cultura logre crecer desde dentro de la propia existencia cultural y desarrollar al máximo los propios valores sin necesidad de prestárselos de afuera ni de los sectores dominantes"(SR, p.55).

Esta sabia advertencia, inspirada en el aporte de la Conferencia Episcopal Boliviana, que representa el país con mayor contingente indígena del continente, merece nuestra atención porque habla desde el contexto de unas culturas vencidas. De hecho es más probable que en el futuro el cristianismo necesite la tolerancia de los otros porque su visión será «una entre muchas» (DT, n. 118).

NOTAS

AGUIRRE, J.M.

1992 "El discurso religioso en situación de cambio social", en Temas de Comunicación, UCAB, Caracas, pp. 41-80.

AHERN, A.

1991 "Towards an Academic Praxis in Religious Studies : Berger´s dual-citizenship aproach", en Studies in Religion, A Canadien Journal, SR 2063, summer, pp. 333-44.

ANDERSON, B.

1983 Imagined Communities, Verso Editions and NLB, London, p.15.

ARDAO, A.

1980 Génesis de la idea y el nombre de América Latina. Centro Rómulo Gallegos, Caracas.

BAJTIN

1974 La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Barral Editores, Barcelona.

BENOIST, J.M.

1981 Conclusiones, en Lévi-Strauss, Cl., La identidad, Ed. Petrel, Barcelona, pp. 355-356.

BRUNNER, J.J.

1988 "Notas sobre la cultura popular, industria cultural y modernidad", en Cultura transnacional y culturas populares, García Canclini, N. y Roncagliolo, R. (Comp.) IPAL, Lima.
(1988), op. cit. p. 105 ss.

CAPRILE, G.

1992 Un secolo di documenti pontifici dopo la scoperta dell´America. La Civiltà Cattolica, 1992, I, 38-44.

CELAM

1992 Secunda Relatio, Bogotá.

1992 Instrumentum Laboris, Bogotá.

CLAR

1988 Proyecto Palabra-vida 1988-1993.

CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

1992 Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada comunión, Vida Nueva, 27 de junio de 1992, N° 1848, pp. 33-37.

DE REZENDA MARTINS, E.

1992 "Consciencia Histórica, Praxis e Cultura. A proposito da teoria da Historia de Jörn Rüsen, en Síntese Nova Fase", V. 19, N° 56, pp. 59-73.

-DUNDES ALAN

1983 "Defining Identity through Folklore" en Jakobson, A. (Ed.-1983 Identity: Personal and Socio-Cultural, Ed. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Swueden.

DUSSEL, E.

1978 Desintegración de la Cristiandad Occidental y Liberación, Ed. Sígueme, Salamanca.

1990 "La politique vaticane en Amérique Latine: essai d'interpretation historique-sociologique", Social Compass, 37 (2), pp. 207-224.

FOUCAULT, M.

1980 El orden del discurso, Tusquets Editores, 2ª Ed., Barcelona.

GENETTE, et ALTRI

1986 Théorie des Genres. Editions du Seuil. Paris.

1989 La literatura en segundo grado. Ed. Taurus. Madrid.

GIRARDET, R.

1987 "Autour de la notion de tradition politique: essai problématique, Pouvoirs", N. 42, P.U.F., Paris.

GUTIERREZ, G.

1973 Teología de la Liberación, Ed. Sígueme, Salamanca.

HANDLER, R.

1984 "Tradition, Genuine or Spurious", en Journal of American Folklore. Vol. 97, N° 385, pp. 272-289.

HALL, E.

1976 Más allá de la cultura, Ed. Paidós, p. 208.

HANKE, L.

1988 La lucha por la justicia en la Conquista de América, Colegio Universitario, Ed. Istmo, Madrid.

HERVIEU-LEGER

1989 "Tradition, Innovation and Modernity: Research notes", en Social Compass 36 (1), 1989, pp. 71-81.

HOBZWAND, E.

1983 "Introduction: Inventing Tradition" en HOBZWAND, E. & RANGER, T. The Invention of Tradition, Cambridge University Press, pp. 1-15.

JUAN PABLO II

1980 Catechesi Tradendae, Roma.

JUAN PABLO II

1989 Carta del Santo Padre Juan Pablo II al Cardenal B. Gantin, 14 sept. de 1989, Boletín CELAM, N° 230, pp. 6-7.

JUAN PABLO II

1991 Discurso a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, viernes 14 de junio, L'Osservatore Romano, N. 25, 21 de junio de

1991, p. 24.

JUAN PABLO II

1992 Juan Pablo II a los participantes en el seminario organizado por la Pontificia Comisión para América Latina (14-5-1991), Ecclesia, N° 2.583, p. 27.

JUAN XXIII

1959 Princeps Pastorum, Acta Apostolicae Sedis, LIII.

LA RELIGION

1992 "La Fe cristiana ante el desafío de las culturas" Diario La Religión, 3 septiembre, p.5. - LEVINAS, E. (1987) De otro modo que ser o más allá de la esencia, Ed. Sígueme, Salamanca.

L'OSSERVATORE ROMANO

1992 Comunicado final del Simposio sobre Historia de la Evangelización de América, 15 de mayo.

LUZBETACK, L.

1967 La Iglesia y las culturas, FERES, América Latina, Bogotá.

MADURO, O.

1992 Nuestra variedad etnocultural, SIC, N°545, junio, pp. 217-221.

MATO, D.

1992 "Problemas epistemológicos en las investigaciones sobre América Latina y el Caribe: oralidad, escritura y la noción de literatura oral", en Boletín Americanista, Año XXXII, N° 41, Universidad de Barcelona, pp. 101-111.

MORANDE, P.

1987 Cultura y modernización en América Latina, Ed. Encuentro, Madrid.

MUÑOZ, J.

1992 "El Vaticano decide controlar la organización de la IV Conferencia en Santo Domingo", Vida Nueva, 27 de junio de 1992, pp. 6-7.

PUENTE OJEA, G.

1974 Ideología e historia. La formación del cristianismo primitivo como fenómeno ideológico, Siglo XXI Editores, pp. 200 ss.

RAHNER, K.

1979 "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II", in Theological Studies, Princeton, n° 50, 716-727.

RIVERSO, E.

1974 Individuo, Sociedad y Cultura, Ed. Verbo Divino, Estella, España.

RÜSEN, J.

1989 Historia viva. Esboço de Uma Teoria da Historia III: Formas e Funções do Saber Histórico. En alemán: Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III : Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht

SAMBARINO, M.

1980 Identidad, tradición y autenticidad: tres problemas de América Latina, CELARG, Caracas.

SIAL

1992 Aporte de los indígenas : Estamos vivos... somos diversos, N° 7, Anno XV, 31 maggio, p. 27.

TODOROV, T.

1987 La conquista de América: el problema del otro, Siglo XXI, Ed., México, pp. 259-260.

URANGA, W.

1992 "La pulseada con Roma", en Noticias de la Iglesia, SIC, N° 547, agosto, pp.335-336.

VAHANIAN

1968 La muerte de Dios. La cultura en la era postcristiana.

VATICANO II

1962-1965 Documentos del Vaticano II, BAC, Madrid.

VERON, E.

1987 La semiosis social, Gedisa Editorial, Buenos Aires, p.127.

WEBER, M.

1952 Ancient Judaism, N. Y. Free Press.

ZAGO, M.

1992 "Diálogo y anuncio: un documento aclaratorio de gran importancia", en Omnis Terrae, N° 217, año XXIV, Enero, Roma, pp. 22-29.

ESCUELA
DE
COMUNICACIÓN
SOCIAL

CÁTEDRA
FUNDACIONAL:
CARLOS
EDUARDO
FRÍAS



UCAB
40 AÑOS



1953-1993

FRANKLIN VALLENILLA L.

EL CARTEL CULTURAL EN CARACAS

LOS ÚLTIMOS
VEINTE AÑOS
(1969-1989)

COLECCIÓN
KASAK Nº 1

CARACAS
1993

Franklin Vallenilla L. :
EL CARTEL CULTURAL EN CARACAS

Publicación de la
Universidad Católica Andrés Bello
Escuela de Comunicación Social
Colección Kasak
Caracas - Venezuela 1993