

Scannone, Juan Carlos

*Algunos caracteres socio-culturales de la
situación latinoamericana actual como desafío a
la teología*

IV Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Scannone, Juan Carlos. Algunos caracteres socio-culturales de la situación latinoamericana actual como desafío a la teología [en línea]. IV Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. Miradas desde el bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas, 12-14 octubre 2010, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires. [Fecha de consulta:.....] <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/caracteres-socio-culturales-desafio-teologia.pdf>

(Se recomienda indicar la fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 6 de junio de 2010])

ALGUNOS CARACTERES SOCIO-CULTURALES DE LA SITUACIÓN LATINOAMERICANA ACTUAL COMO DESAFÍO A LA TEOLOGÍA

Juan Carlos Scannone S.I.

Introducción

Una situación sociocultural determinada, como la latinoamericana actual, puede ser considerada -siguiendo a Paul Ricoeur- como un texto, cuya hermenéutica es semejante a la de los mismos. Pero, siguiendo el método de *Gaudium et Spes*, no sólo se trata de “ver” interpretando con los ojos de la fe, sino también de “juzgar” o discernir a la luz del Evangelio, para que luego la caridad “actúe” en consecuencia. Tal lectura de los *signos de los tiempos* desafía hoy a la teología de la historia, a fin de que se constituya en *teología de la acción y pasión históricas*. Pues no se trata sólo del *actuar* sino también del *padecer* de los crucificados de la historia.¹

Inspirado en el mismo pensador francés, propongo realizar el discernimiento de la situación histórica como un texto, y el de la actitud afectiva del intérprete, a la luz de la “imaginación de inocencia” y de la categoría de “sobreabundancia”, las cuales adquieren mayor fecundidad si se las replantea teológicamente a partir del misterio trinitario y pascual de Cristo y del “sentir -en nosotros- los sentimientos de Cristo”.

En una primera parte, la presente ponencia expondrá más en detalle dichas consideraciones teóricas. Luego, en la segunda, abordará algunos caracteres socio-culturales de la situación latinoamericana actual, a fin de *descubrir y discernir* teológicamente en ella posibilidades reales para una *acción* cristiana transformadora de la realidad en más humana y evangélica. Así estaremos comenzando a responder al desafío que la situación plantea a una teología de la acción y pasión históricas.

¹ Cf. En noviembre de 1996, tuve en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve) una exposición, en el Coloquio “Philosophie et pluralité des cultures. Un point de vue latinoaméricain”. Entonces, Jean Ladrière, quien presidía el Instituto y el Coloquio, dijo en su Conclusión que yo estaba intentando un nuevo modo de hacer filosofía de la historia, no de la historia en su conjunto o en su desarrollo, sino una *filosofía de la acción histórica*. Con mejores palabras que las mías, el filósofo belga supo calar en mis intenciones; solamente que, a la expresión de Ladrière añadí “y de la pasión histórica”, porque se trata también de la pasión de las víctimas y no solamente de la praxis histórica activa de ellas mismas y de otros agentes. Cf. J. Ladrière, “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999), 319-324; también ver mi libro: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México, 2009, y mi artículo: “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *Teología* N° 19 (2008), 39-52. En la presente contribución me baso en esos trabajos para proponer una teología correspondiente.

1. Teoría del discernimiento de la acción y pasión históricas

Ante todo, con Ricoeur, consideraré a la acción como un *texto*, cuyo método de interpretación es similar en ambos casos (1.1). En segundo lugar, me inspiraré también en el mismo autor para plantear el correspondiente discernimiento, a la luz de las que él llama: “*imaginación de inocencia*” y categoría de “*sobreabundancia*”, pero trataré de iluminar y enriquecer su enfoque filosófico a la luz de la fe (1.2).

1.1. Acción y pasión como textos

Según Ricoeur, el texto sirve de paradigma para interpretar la acción, la pasión y los acontecimientos históricos, la historia, la sociedad y la cultura, de modo que se les puede aplicar el mismo método hermenéutico que a aquellos.² Pues, como éstos, los acontecimientos implican un significado propio, que de suyo se independiza tanto de las intenciones de sus autores inmediatos como de las circunstancias particulares de su contexto histórico. Ello permitió, por ejemplo, que numerosos filósofos, literatos o cineastas pudieran interpretar y reinterpretar el acontecimiento de la Revolución Francesa desde su propia situación y perspectiva históricas, o que, en la Biblia, el acontecimiento del Éxodo, haya dado y dé todavía pié a un sinnúmero de relecturas desde nuevos contextos del pueblo de Israel, del Nuevo Testamento y aun hoy, de América Latina (AL).

Ricoeur afirma que los textos abren un mundo de posibilidades (“el mundo del texto”), aun para lectores de otras generaciones y culturas; pues bien, lo mismo acaece cuando la acción histórica es tratada como texto. Por ejemplo, el significado de la Revolución de Mayo (1810) en la Argentina, es releído hoy desde nuevas circunstancias, en su Bicentenario (2010).³ Pero, como el mismo filósofo lo asevera, no sólo se trata del contenido estrictamente semántico, sino también del pragmático, con su fuerza ilocutiva de temor, esperanza, alegría, tristeza, fervor patriótico, etc., o perlocutiva, de más o menos eficacia histórica. Pues en los textos, pero también en las acciones y pasiones históricas se “configuran” figuras de lo humano, modos de vida, posibilidades reales de futuro, con un potencial semántico y pragmático inagotable, que “da que y qué pensar”, así como que y qué sentir y discernir. Si eso es válido en filosofía, cuanto más lo es para una teología de los signos de los tiempos, como la propuesta ya por Juan XXIII.

El método hermenéutico de lo histórico -como el de los textos- parte de la relación todo-partes. Se comienza con una conjetura interpretativa, que privilegia ciertas partes en una primera y provisoria comprensión del todo. Luego, aunque no hay un método para plantear conjeturas, sí lo hay para validarlas o no, mediante análisis y explicaciones (intencionales, causales,

² Cf. P. Ricoeur, “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte”, “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire”, en: id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986, respectivamente, 183-211 y 213-236.

³ Ver, entre otras contribuciones, la del Grupo Farrell: cf. S. De Piero (comp.), *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina Bicentaria* Buenos Aires, 2010.

estructurales...), hasta que se logra una comprensión satisfactoria más profunda. Ricoeur compara esa tarea con la del juez de instrucción quien, mediante datos, signos e indicios puede llegar a rechazar alguna interpretación como imposible, calibrar el más o el menos de probabilidad de otras, y aun llegar a una certeza moral acerca de alguna. Lo mismo sucede en el “conflicto de interpretaciones” de los acontecimientos históricos, las cuales, aunque distintas, pueden ser igualmente posibles y válidas, con tal que no sean contradictorias. En el caso de la interpretación de los acontecimientos históricos, el momento *explicativo*, anterior al *comprensivo* y posterior al conjetural, ha de ser aportado por las distintas ciencias del hombre, la sociedad, la cultura, la religión y la historia.

Por otro lado, en los ámbitos de lo humano, no sólo hay que atender a lo que *objetivamente* se interpreta, sino también a la actitud radical *subjetiva* del intérprete, puesto que -después de los “maestros de la sospecha”- no se puede suponer su autenticidad.⁴ Ya Aristóteles afirmaba que, en cuestiones prácticas, es decir, de ética y política, el apetito recto es *conditio sine qua non* del conocimiento prudente (cf. su *Ética a Nicómaco*). Porque si no, como lo dirá más tarde Ignacio de Loyola, la verdad puede ser distorsionada -hoy diríamos *ideológicamente*- por las afecciones desordenadas. Por eso debemos aceptar, con Bernard Lonergan, la importancia de la *conversión afectiva* para el uso adecuado del método de las ciencias humanas arriba mencionadas.⁵ De ahí que asimismo Heidegger propicie el temple de ánimo (afectivo) de la serenidad (*Gelassenheit*) para dejar ser al ser y a las cosas mismas, sin imponernos a ellas con nuestra voluntad de poder.

1.2. **La imaginación de inocencia y la categoría de sobreabundancia**

En su obra *El hombre lábil* Ricoeur menciona tres pasiones humanas fundamentales: las del poder, del tener y del valer, que se relacionan con dimensiones sociales tan centrales como son, respectivamente, la política, la economía y la cultura. Aunque, dada la falibilidad humana, aquellas tienden a desordenarse, sin embargo, de suyo son neutras. Aún más, pueden y deben dar la base afectiva a las virtudes morales y sociales. De ahí que, para juzgar su desorden, distinguirlo de lo neutro de la pasión misma, y orientarlas o reorientarlas hacia su respectivo bien de orden, el mismo autor propone la “imaginación de inocencia”.⁶ Pues a su luz se puede efectuar un atento discernimiento de las actitudes afectivas tanto personales como sociales. Según mi opinión, esa propuesta ricoeuriana sirve de paralelo filosófico a la teológico-espiritual de San Ignacio, cuando nos enseña a examinar y discernir los movimientos afectivos que nos provoca subjetivamente la contemplación

⁴ Cf. B. Lonergan, “Third Lecture: The Ongoing Genesis of Methods”, en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 146-165, en especial: p. 157.

⁵ Ver mi artículo: “Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan”, *Stromata* 65 (2009), 173-186, y la bibliografía allí citada.

⁶ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I: L’homme faillible*, Paris, 1960. Ver mi obra: *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona-México, 2005, cap. 5, en especial, pp. 144 ss. La imaginación de inocencia” suscita una disposición afectiva correspondiente.

(objetiva) de la vida, acción y pasión de Cristo, la Virgen y los santos como modelos de afectividad recta, de virtud y de inocencia. La contemplación de la acción y pasión de Jesucristo y de los sentimientos de su Corazón no sólo nos lleva a “tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús”, sino también a interpretar nuestra vida, acción y pasión a la luz de las suyas, a fin de encontrar -en el Espíritu- la Voluntad del Padre y recibir la fuerza del mismo Espíritu para llevarla a la práctica, en seguimiento de Cristo.

Tal discernimiento no solamente se puede dar en forma *contrafáctica*, ante el hecho del pecado personal y estructural, es decir, del desorden moral, la aberración cultural y aun el absurdo social; sino también en forma positiva, cuando, a la luz de la imaginación de inocencia -es decir, contemplando al Señor en el Evangelio- se descubren en la acción y pasión históricas, *gérmenes de mayor humanidad*, un “*plus*” emergente de más vida y libertad, de crecimiento -según el Espíritu- en la justicia, la solidaridad y el respeto de la dignidad humana, encontrando en los otros a Cristo, sobre todo en los pobres y sufrientes. Se puede discernir ese “*plus*” tanto en la vivencia afectiva personal y social de dichas pasiones humanas fundamentales, como en los bienes de orden y estructuraciones institucionales correspondientes: políticas, económicas, culturales y, no en último término, religiosas y eclesiales, si promueven mayor vida y libertad.

Pedro Trigo señala como criterio de la presencia eficaz del Espíritu y, en consecuencia, de un futuro mejor realmente posible, el hecho de que emerja *vida en exceso*,⁷ sobre todo si acaece -según el ritmo pascual- en *circunstancias de muerte*. Por su parte Walter Kasper afirma que “siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esa eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y en el progreso humanos”.⁸

Pues bien, para comprender lo dicho puede ayudarnos -también aquí- el mismo Ricoeur. Éste nombra, entre las “categorías de la esperanza” -aun en el nivel razonable de una “filosofía del umbral”, cuanto más en el estrictamente teológico- la categoría de *sobreabundancia*,⁹ la cual puede servir como criterio paulino *esperanzador* de discernimiento, ya que “donde abundó el pecado, *sobreabundó* la gracia”. Pues la emergencia y exceso de nueva vida en situaciones de muerte no sólo provoca un “asombro radical”, sino que -según lo estimo- es signo de la presencia creadora de Dios Unitrino que está solicitando y moviendo la libertad del hombre, como también de la capacidad creativa de éste, cuando, habiendo sido llevado hasta el límite, se abre al don que le viene “de arriba”, en el doble sentido de esta expresión, es decir, la gracia al mismo tiempo descendente y gratuita.

⁷ Cf. Entre otras obras de P. Trigo, cf. *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, 1988.

⁸ Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, pp. 279 ss.

⁹ Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, 1965, pp. 507 s.; id. *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris, 1969, p. 310.

2. Lectura y discernimiento de signos actuales de los tiempos en AL

2.1. *El trasfondo negativo del modo ideológico de plantear hoy la globalización*

El segundo tiempo del discernimiento ignaciano usa criterios afectivos, pues procede por consolaciones y desolaciones, que son respuesta de los afectos de la fe a la contemplación creyente de los misterios de la vida de Cristo. Pero el ejercitante imagina, contempla, gusta y medita en los Evangelios no sólo su ejemplo de inocencia, sino también la lucha de las tinieblas contra la luz, del bien y del mal, de Dios y el pecado.

Por su parte, el discernimiento de la acción y pasión históricas tiene -en analogía con los Ejercicios- tanto un momento positivo de percepción en la fe de la *sobreabundancia* pascual de la presencia del Espíritu (que corresponde a la consolación personal), como otro, negativo y contrafáctico, de rechazo del *misterio del mal* operando desolación en la historia.

Pues bien, en varios trabajos anteriores mostré las consecuencias negativas del modo actual cómo se concibe y se orienta en la práctica la *globalización*, de suyo un hecho positivo, cuando, según la *ideología neoliberal* de “todo al mercado” se provocan fenómenos como son la *exclusión social* debida al desempleo estructural, el reduccionismo de la razón a la meramente *instrumental* con menoscabo de las racionalidades sapiencial, ética y comunicativa, el predominio de las *finanzas* sobre el trabajo y el capital *productivo*, el *individualismo competitivo e insolidario*, la consecuente *inequidad* en un continente como el nuestro que no es el más pobre, pero sí el más desigual. Todo ello plantea contrafácticamente el juicio crítico de tales situaciones a la luz de la concepción cristiana del hombre y su dignidad, así como de la enseñanza social de la Iglesia.

Pero no quiero en esta exposición redundar sobre esas dinámicas negativas, que, sin embargo hay que tener bien en cuenta para luchar eficazmente contra ellas; por el contrario, hoy deseo ayudar a detectar *gérmenes de un futuro realmente factible* más humano y más conforme a lo que el Evangelio nos enseña del hombre. Como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: “otro mundo es posible”.

2.2. *Semillas y signos de un futuro más humano*

Según la dialéctica paulina del exceso y la esperanza, “donde abundó el pecado, también sobreabundó la gracia”. De ahí que discernir dónde ésta hace germinar semillas de un futuro mejor, es una de las misiones de la Iglesia en su lectura teológica de los signos de los tiempos.

Éstos se dan tanto en el ámbito *teórico* como en el práctico. En primer lugar, trataré brevemente del primero.

2.2.1. *En el ámbito teórico de las ciencias*

En el año 2006 tuvimos un Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires) titulado: **¿Comunión: un nuevo paradigma?**, que expuso y discutió si éste se insinúa actualmente en la cultura. Claramente se

está dando en teología, con el nuevo paradigma de la comunión en teología trinitaria y sus consecuencias en todas las otras disciplinas teológicas. Asimismo en filosofía, sobre todo después de la superación de la filosofía trascendental moderna de la subjetividad por Heidegger, quien realiza la inflexión (*Kehre*) del giro copernicano de Kant y se abre al *don del ser*; pero también en el planteo de la racionalidad y ética comunicativas de la segunda escuela de Frankfurt (Habermas, Apel); en el así llamado “giro teológico” de la fenomenología y hermenéutica francesas (Lévinas, Henry, Ricoeur, Marion), abiertas a la *gratuidad y la donación*; en la filosofía latinoamericana de la liberación, etc. También se pueden encontrar ejemplos en las distintas ciencias humanas, no en último lugar en la economía, como lo testifica la encíclica *Caritas in Veritate*, uno de cuyos redactores, Stefano Zamagni, fue expositor en el mencionado Congreso; su “economía civil” es citada junto a la “economía de comunión” (de los focolares, por ej., Luigino Bruni) por el Santo Padre en CiV 46, como ejemplos de un nuevo enfoque en economía, que añade la gratuidad al legítimo beneficio. Una especie de conclusión de las deliberaciones del Congreso aludido más arriba, se formulaba así: “Si todavía en la actualidad no se puede hablar de un cambio de paradigma socio-cultural, al menos se está dando hoy un *cambio de lenguaje y de acentos*”, según la línea de la lógica de la gratuidad y la comunión.

2.2.2. En las prácticas sociales

En su asunción de las propuestas de Axel Honneth sobre las luchas históricas por el reconocimiento, Ricoeur propone tener en cuenta también los que llama “*estados de paz*”, que -aunque nunca son totales y definitivos en la historia-, con todo jalonan dichas luchas, aunque sea en forma parcial y provisoria. Ellos constituyen el “*ya sí*” -*preanuncio y símbolo real*- de un “todavía no” de mayor concordia y justicia. A continuación enumero algunos de esos signos de esperanza que me parece se están dando hoy, tanto globalmente, incluida AL, como específicamente en ésta.

2.2.2.1. La emergencia de la sociedad civil

Ante la crisis del Estado de bienestar en todo el mundo, y la imposibilidad del mercado desregulado de lograr la justicia y la equidad, se dio la emergencia de un tercer factor: la *sociedad civil* organizada.¹⁰ Pero no se trató de la mera “*bürgerliche Gesellschaft*” (sociedad civil o ciudadana) según Hegel,¹¹ que luchaba por sus intereses privados o sectoriales contrapuestos, de modo que sólo el Estado alcanzaba el nivel *universal*, sino de una sociedad civil que se coordina y organiza para luchar por el *bien común*, por bienes *públicos*, por intereses que, aunque también sean privados, son -como lo afirma Adela Cortina- *universalizables*. De ahí que algunos teóricos hablen de un “nuevo modo de hacer política” (Daniel García Delgado), ya no mediante partidos que compiten

¹⁰ Sobre el surgimiento de la misma, en un nivel global, cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, 1992.

¹¹ Cf. Ch. Taylor, “Der Begriff der ‘bürgerlichen Gesellschaft’ im politischen Denken des Westens”, en: M. Brumlik-H. Brankhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., 1993, 117-147.

entre sí, pues se ejercita sin aspirar a tomar el poder estatal en sus manos. Ya que, aunque quizás se busque un interés personal (como, en el caso de las madres de Plaza de Mayo, la “aparición” de sus hijos), con todo se trata de un interés *universal y público* que hace al *bien común*. Retomaré este tema más abajo, en su peculiaridad latinoamericana, cuando trate del *neocomunitarismo*, sobre todo, *de base*. Es de notar que Benedicto XVI, en CiV rescata el valor de la *sociedad civil* y de su lógica social -aun en economía-, junto a las lógicas del mercado y del Estado. Pues en la sociedad civil es más fácil la vivencia de la *gratuidad* y del *mutuo reconocimiento* comunitario.

2.2.2.2. Mayor conciencia de los derechos humanos

Un fenómeno cada vez más global, pero también claramente latinoamericano es la mayor *conciencia*, si no siempre una mayor *vigencia*, de los *derechos humanos*, aun aquellos de tercera generación, como son los *culturales*.

Así es que en países como Argentina, se ha ido tomando mayor conciencia de la presencia y culturas de los aborígenes,¹² lo que constituye una verdadera novedad cultural y un comienzo de reconocimiento. En ámbitos donde los pueblos originarios constituyen mayoría o una minoría de peso, se ha ido pasando de la mera reivindicación de sus etnias y culturas a su protagonismo ciudadano, como en Bolivia. Conviene discernir, entre los conflictos que así se originan, los correspondientes estados de paz.

Por otro lado, las experiencias del terrorismo guerrillero y de su contrapartida, el terrorismo de Estado, nos han hecho tomar conciencia en nuestra América y en muchas partes del mundo global, de la relevancia y el valor de la *democracia*, aun formal.

Aunque a veces la celebración de los bicentenarios puede resultar meramente retórica y aun vacía, sin embargo, también se han vivido como estado de paz cuando, más allá de los “tira y afloja” políticos, los pueblos han revivido el gozo de “querer y actuar juntos” al reafirmar su voluntad común de ser nación. Un ejemplo lo hemos visto en la celebración del último 25 de mayo en la Argentina.

2.2.2.3. Las uniones de Naciones

Ante el hecho de la globalización, el Grupo de Lisboa diseñó -en 1993- seis escenarios posibles para los próximos 20 años, tres de fragmentación y tres de integración.¹³ Entre estos últimos se destacan las Uniones macro-regionales de naciones. Es otro signo positivo de los tiempos, en cuanto fomenta la solidaridad y la colaboración, y da mayor peso a los débiles, pues la unión hace la fuerza. Entre nosotros, a pesar de sus altibajos, se están dando el fenómeno del Mercosur, que se desea extender -más allá de lo económico- a lo político y cultural, y la aspiración a la Unión Sudamericana, aunque con respecto a esta última, por ahora se trate más de retórica que de realidad. Sin embargo, por

¹² Testimonio esa nueva conciencia en Argentina es el excelente documento: *Una tierra para todos*, Buenos Aires, 2006, publicado por las Comisiones de Pastoral social y Pastoral aborígen, de la CEA, y por Caritas argentina.

¹³ Cf. R. Petrella y el Grupo de Lisboa, *Los límites a la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, Buenos Aires, 1996, en especial, pp. 129-142.

debajo subyace el imaginario -que todavía vive, a veces en las cenizas- de AL como la Patria Grande.

2.2.2.4. La irrupción del pobre en la conciencia y la sociedad latinoamericanas

En este apartado y en los siguientes trataré de fenómenos más específicamente latinoamericanos. El de la irrupción del pobre data ya desde fines de los años 60, sobre todo con Medellín (1968) y el nacimiento -ese mismo año- de la teología de la liberación. Con todo, sigue aún vigente, así como lo sigue la opción preferencial por los pobres, que fue su respuesta eclesial, pastoral y teológica, renovada en Aparecida tanto por Benedicto XVI como por la Quinta Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe. Pobres hubo siempre, pero cuando Gustavo Gutiérrez habló de su “irrupción” se refería a un hecho nuevo. Pues, por un lado, pobres y no pobres tomaron *conciencia* explícita del hecho, la magnitud y, sobre todo, la *injusticia* de la pobreza en AL, como algo no “natural” sino *histórico y estructural*. Ello ocasionó asimismo su irrupción en las ciencias, no sólo en las ciencias sociales -que se plantearon las causas estructurales de la pobreza y la exclusión-, sino también en las de la cultura y la religión -con la nueva preocupación por la cultura y la religión *populares*-, incluidas la teología y la filosofía.¹⁴

Y, por otro lado, los pobres irrumpieron *en la sociedad* con sus organizaciones de base en todos los niveles, como lo diré en el apartado siguiente, no en último lugar, también en la dimensión *religiosa*.

Se trata de un *hecho de vida y libertad* tanto para los pobres mismos como también para los no pobres que optan por ellos. En el caso de los primeros, es una maravilla que causa admiración, que de circunstancias de exclusión y muerte nazca nueva vida -señal de la presencia del Espíritu de Dios, como ya se dijo-; en el de los otros, ese hecho los liberó de su cerrazón egocéntrica o sectorial, para abrirse a los *rostros interpelantes* de los hermanos que sufren, como lo muestran los documentos de Puebla (DP 32-39), Santo Domingo (DSD 178) y Aparecida (DA 65, 393, 402).

2.2.2.5. El neo-comunitarismo

Con frecuencia los pueblos de AL, sobre todo sus sectores populares, tienen el buen hábito de la organización, como se dio en movimientos obreros y en el sindicalismo del siglo XX. Pero hoy, en el marco mundial de la *emergencia de la sociedad civil*, ha surgido en AL, lo que García Delgado llamó en los 80: *neomasocianismo o neocomunitarismo*.¹⁵ Bajo esa denominación deseo abarcar

¹⁴ Entre otros testimonios, cf. J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993; así como el cap. 6 de mi libro, ya citado, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*.

¹⁵ Ver su trabajo: “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80”, *Le monde diplomatique* (ed. Latinoamericana) 4 (1989), Nro. 27, p5-16, Nro. 28 17-18. Ver también mi artículo (con bibl.): “El comunitarismo como alternativa viable”, en: L. Mendes de Almeida (et al.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 195-241. El tema no ha perdido vigencia, sino que la ha acrecentado: cf. *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista de Susana Nuin a Raúl Zibechi*, Buenos Aires, 2008; A. Ivern, *Autoorganización, proyectos compartidos y procesos de aprendizaje*.

ahora: 1) los grupos de base en todos los niveles, desde el religioso (CEBs, grupos de oración, círculos bíblicos), el social (sociedades de fomento barriales, comedores escolares autoorganizados), el económico (empresas de trabajadores, pre-cooperativas, huertas comunitarias y, en general, la *economía popular de solidaridad*)¹⁶ hasta el político (neozapatismo en México); 2) los nuevos movimientos sociales: los “sin tierra” en Brasil; los grupos étnicos en Bolivia, Ecuador, etc.; movimientos pluriclasistas (como las Madres de Plaza de Mayo, las marchas de silencio en Catamarca por el caso de María Soledad, las Asambleas barriales), etc.; 3) los voluntariados, entre otros: Caritas; 5) muchas ONGs no funcionales al sistema, etc.

Según mi parecer, esos fenómenos no sólo evidencian o fomentan un mutuo reconocimiento *ad intra*, sino que también promueven el que se dé *ad extra*, en forma de coordinación y formación de redes sociales. Claro está que, por su ambigüedad, deben ser objeto de discernimiento, pero, según mi opinión, son parte del surgimiento de la sociedad civil que se autoorganiza tomando conciencia de sí y de intereses universalizables.

2.2.2.6. El nuevo mestizaje cultural de imaginarios

La expresión “mestizaje cultural” fue empleada por el Documento de Puebla (DP 409, cf. 307)¹⁷ para referirse al fecundo encuentro fundacional entre las culturas ibéricas e indígenas después del descubrimiento (1492) y del mestizaje racial en América española y portuguesa. En varios países, como en la Argentina, se dio, luego, un segundo “mestizaje cultural” con la muy numerosa inmigración -proveniente sobre todo, pero no sólo de Europa-, en especial, entre 1860 y 1930. A pesar que en ese fenómeno haya habido constitutivos muy conflictivos, con todo, si lo consideramos globalmente, muestra un trasfondo último no de lucha, sino de unidad, simbolizado por la dialéctica “varón-mujer”.

Hoy se trata -en cambio- de un *nuevo* entrecruce entre *imaginarios socioculturales*, es decir, de un *mestizaje cultural de imaginarios*. Así es como Jorge Seibold se refiere al que se está dando entre el imaginario tradicional, el moderno y el postmoderno, sobre todo, en el caso del Gran Buenos Aires.¹⁸ Pedro Trigo, hablando de los suburbios de las grandes ciudades latinoamericanas, como Caracas, usa la expresión “segundo mestizaje”.¹⁹ Néstor

Hacerlo posible, Buenos Aires, 2007; id. *Liderazgo participativo. De habitantes a ciudadanos*, Buenos Aires, 2009.

¹⁶ Sobre ésta, además de los libros más teóricos de Luis Razeto citados más arriba, cf. id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago de Chile, 1990; asimismo: J.L. Coraggio, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995.

¹⁷ Ver también: S. Montesino, “Mestizaje”, en: R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*, Santiago de Chile, 2005, 655-662 (con bibl.).

¹⁸ Cf. J.R. Seibold, “Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires” en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 369-408; id., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, en J.C. Scannone-V. Santuc (comps.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, 1999, 463-511.

¹⁹ Cf. P. Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, 2004.

García Canclini, en cambio, desde México habla de hibridación cultural,²⁰ probablemente porque todavía no se ha logrado una verdadera *síntesis vital*, como las indicadas por Puebla (DP 448).

Un caso paradigmático es la religión del pueblo, transformada no pocas veces en “espiritualidad y mística populares”.²¹ Pues ha ido aprendiendo a unir sus tradiciones orales y rituales con caracteres modernos y aun postmodernos, como son la lectura *popular crítica* de la Sagrada Escritura, el compromiso *social*, el protagonismo *laical y femenino* en las comunidades, la organización flexible en forma no piramidal y subordinada, sino de *redes solidarias coordinadas*, etc.²²

Esa convergencia de los tres imaginarios hacia una síntesis vital y su correspondiente plasmación en tejido social e instituciones libres del pueblo no se está dando sólo en la religiosidad, sino en muchas de las dimensiones de la cultura popular, al menos en el orden micro y en el de la sociedad civil. Sería de desear que las estructuras macro -sociales, jurídicas, económicas, políticas, culturales, religiosas- correspondieran a esas nuevas imaginación y sensibilidad culturales y a su profundización y purificación a la luz del Evangelio y de su concepción del hombre. Se trata de un reto pastoral y político que nos depara el futuro.

A modo de conclusión

El breve ensayo que he presentado puede haber dado o no en el clavo. Lo importante es, por un lado, que la realidad socio-cultural puede y debe ser leída, interpretada y discernida como un texto que nos propone posibilidades reales de acción pastoral y social humanizadora según la inspiración del Evangelio y, por otro lado, que esa necesidad de lectura y discernimiento de los acontecimientos constituye un nuevo desafío para la teología, especialmente, en nuestra América.

²⁰ Cf. N. García Canclini, *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1990.

²¹ Cf. Documento de Aparecida 258-265. Sobre “espiritualidad popular”, cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En la itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1982; sobre “mística popular” cf. J. Seibold, *La mística popular*, México, 2006.

²² Ver lo que ya decía hace más de un decenio en mi artículo: “La religión en América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable”, *Stromata* 51 (1995), 75-88; asimismo cf. J. Seibold, “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: G. Farrell (et al.), *Argentina: tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, 323-388.