



Foto: Carlos Alarcón D./ Departamento de Comunicaciones UCM

IDENTIDAD RELIGIOSA LATINOAMERICANA: EL SUSTRATO CATÓLICO

RELIGIOUS LATIN AMERICAN IDENTITY: THE CATHOLIC SUBSTRATUM

FERNANDO VERGARA HENRÍQUEZ

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

Universidad Católica del Maule, Chile

fvergara@ucm.cl

RESUMEN

Este artículo presenta el problema de la identidad religiosa latinoamericana de sustrato católico o esencialismo de la identidad. Para ello, realiza un recorrido sobre qué es la identidad latinoamericana en el pensamiento del sociólogo chileno Jorge Larraín, para luego referirse al sustrato católico en *el Documento de Puebla*, su desafío evangelizador.

Palabras claves: religiosidad, América Latina, identidad, Larraín, esencialismo.

ABSTRACT

This article presents the problem of Latin American religious identity, of catholic substratum ,or identity essentialism. We review the question regarding Latin American identity from the point of view of the Chilean Sociologist Jorge Larraín, and then we refer to the catholic substratum in the *Puebla Document*, and its challenge of evangelization.

Key words: religiosity, Latin America, identity, Larraín, essentialism.

«A quien se le dio mucho, se le reclamará mucho» (Lc 12, 48).

Identidad latinoamericana: condición contemporánea

La cultura latinoamericana ha venido experimentando transformaciones que van desde sus dimensiones estructurales político-económicas y socio-culturales, hasta aquellas que guardan relación con la conformación, consistencia interna, proyección temporal, identidad, relacionalidad y temple del sujeto que la conforma. Situación que complejiza los referentes interpretativos, debilita los vínculos garantizadores de sentido, replantea los sistemas de sociabilidad, la elaboración de pautas normativas y la comprensión de los tradicionales dispositivos del saber a partir de la reconfiguración operada por la modernidad de las categorías epistemológicas, metafísicas y éticas trabajadas por la tradición greco-romana-escolástica. Esta organiza los ámbitos del saber, hacer, poder y creer a partir del desarrollo de la racionalidad controladora para la auto-determinación política y moral; el avance de la racionalidad instrumental, que apunta al cálculo y control de los procesos sociales y naturales; de un proyecto normativo ético-político de la sensibilidad y vida colectiva insertas en las líneas de libertad, igualdad y fraternidad; y, finalmente, el desarrollo de una filosofía crítica como auto-conciencia de estos procesos. Sin embargo, hoy esta idealización se ha desarticulado a partir del divorcio entre *razón instructora* y *razón instrumental*, produciendo un giro desde lo *político-partidista* a lo *económico-empresarial*, desde la *sapiencia* a la mercancía *informativa del dato*, desde la *liberación de la minoría* de edad vía dominación fáctica a la opresión *producto-burocrática* del sistema neoliberal globalizado.

Asimismo, la Modernidad operó una nueva noción de *identidad*, a saber, la *subjetividad*, entendida esta como un corte transversal en la analogía universalista e integradora de creador-cosmos-naturaleza-criatura auspiciada por el cristianismo, reemplazada por la funcionalidad de los pivotes de la industria, la política y el mercado. El auto-cercioramiento moderno a partir de los resortes racionales progresistas, nubló la configuración identitaria del sujeto, des-realizándolo en su conexión con la realidad debido al progresivo alejamiento en la comprensión del sentido y significado, como también en el de la practicidad cívico-política y ético-moral. La identidad moderna gravitará, entonces, sobre la base de la libertad a

toda costa y sobre la razón hasta las últimas consecuencias, estableciendo las categorías formales de la razón individual como sentido universal y necesario.

Como consecuencia de estas transformaciones, se entiende que la trayectoria de *Modernidad ilustrada europea e identidad latinoamericana* resulte problemática, pues América Latina toma conciencia de sí, de su invención en los tiempos modernos, justo cuando la convirtieron en el “otro” europeo periférico, paradójicamente impidiéndole alcanzar la Modernidad; y, cuando lo hizo, fue solo en el campo del discurso programático, y cuando comenzó a ser moderna en la práctica, es decir, modernizada, surgieron voces que dudaban de si esto conspiraba contra su identidad.

Actualmente, lo latinoamericano articula su existir y proyección a partir de los espacios emergentes que ensamblan nuevos contextos y prácticas de multidimensionalidad informatizada, lo que inaugura disímiles espacios de interrelación y novedosas formas de hacer sociedad, como también la construcción de nuevas identidades, mezclando la sensibilidad del imaginario-simbólico con el entendimiento de los procesos de diversidad-diferencia y la necesidad de participación voluntaria-disciplinada en el horizonte vital de inserción-exclusión cultural. Pero para América Latina la identidad no solo ha significado un problema, sino también un conjunto de bienes, productos culturales, valores, artefactos, relatos, significaciones y categorías que le permiten diferenciarse y expresar la posesión de una mismidad conocible, comunicable, compartible y diferenciadora; fruto del cultivo de relaciones sociales comprometidas que imprimen signos en los que los sujetos forjan una conciencia histórica común, cuyo fin es el auto-reconocimiento a la pertenencia de un grupo humano en particular y de todo el legado cultural en general.

La identidad tiene que ver con la manera en que individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse y representarse, a partir de una actitud colectiva, de una cualidad, de una orientación del imaginario afectivo bajo un cierto sistema de valores culturalmente compartidos, en los cuales se pactan los significados que dan sentido a las prácticas que van construyendo las relaciones sociales en un determinado espacio cultural.

Como estructura fundante de un proceso activo, la identidad es dinámica y compleja, y como tal resultante de conflictos, resoluciones, aspiraciones y negociaciones. De ahí que requiera plasticidad, variabilidad y versionalidad, reacomodamiento y modulación interna, pues emerge, varía y permuta con el tiempo, se retrae y se expande, se integra y desintegra en el proceso histórico. Además, es la

responsable de la constitución interna del sujeto y garante de su proyección social, pues contiene una carga *cognoscitiva*, *normativa* y *aspirativa*, es decir, se refiere a *cómo nos pensamos*, *cómo deberíamos ser* y *cómo quisiéramos ser*. Los otros, la sociedad, la cultura, la historia otorgan un referente identitario, desde el cual se extraen los dispositivos con que el sujeto se diferencia y se concibe a sí mismo en su individualidad y colectividad social o cultural. La identidad es la frontera con el otro, y como tal es un intervalo, un horizonte, un encuentro y una coincidencia; por tanto, no se puede anticipar, ni idealizar ni determinar. Nos remite al polimorfismo del ser y a su permanente reconstrucción por la relación dialéctica entre el *Yo* y el *Otro* en aras de un *Nosotros*.

Se entiende, entonces, por qué la identidad deviene desafío multidimensional para las sociedades latinoamericanas contemporáneas, y esto se debe a que su abordaje presenta tendencias contradictorias, que van desde expresiones metafísicas que asignan caracteres o atributos esenciales a los sujetos individuales y colectivos como “ser nacional” o “ser latinoamericano”, suponiendo la existencia de una realidad ontológica, un tipo de legalidad inmóvil y cerrada; hasta versiones sociológicas referidas a la aculturación hegemónica de una sociedad auto-concebida y auto-validada como adelantada sobre otras formas de vida que parecen inmaduras, incompletas, subdesarrolladas o inferiores.

Lo propio de una identidad, sea esta personal, cultural, nacional o continental, ha sido el producto del cultivo de relaciones sociales que imprimen signos en los que los sujetos se ven y se reconocen como miembros de una comunidad, dotados de una conciencia histórica. Tal identidad emana y se proyecta desde y a partir del mismo sujeto y de las relaciones que establece, como propiedad exclusiva que nace de un autorreconocimiento de la pertenencia a un grupo humano en particular y de toda la herencia cultural en general.

Esta constitución puede referirse a una suerte de “esencia” o “interioridad” que atesora el secreto de lo que somos en verdad. Sin embargo, sin dejarse embaucar por teorías o versiones hegemónicas de la identidad (tanto filosóficas, como sociológicas o psicológicas), nos aventuramos a preguntar: ¿Bajo qué condiciones es posible hablar de *esencia* en estos tiempos post-metafísicos del proyecto racional-instrumental de la modernidad? ¿Cómo es plausible una mismidad conocible, reconocible y diferenciadora en medio de la globalización económica, informática y massmediática que expulsa, aísla, uniformiza, atomiza, desintegra, enlaza un multi-universo universal, siendo que la tradición ha concebido la identidad como un universo autónomo, coherente y cerrado a influencias exteriores? Es imposible

reivindicar una concepción de identidad como una serie de relatos, objetos por rescatar y conservar, raíces definidas, ritos y símbolos fijados de una vez y para siempre, como un núcleo o eje identitario sostenedor del sujeto individual y social.

Uno de los fundamentos que cruza la mayoría de las teorías que versan sobre la identidad, la conciben como aquella responsable o garante de la constitución interna del sujeto y aseguradora de la proyección hacia la sociedad: la *identidad* contiene tanto una carga cognoscitiva como normativa, es decir, afirma “lo que se es” como “lo que se debería ser”. Los otros, la sociedad, la cultura, la época otorgan una suerte de marco o mapa identitario. Aportan los dispositivos identitarios desde los cuales el sujeto se diferencia y se concibe a sí mismo en su individualidad y en su objetividad social o cultural.

La identidad, en este sentido, tiene lugar en la frontera del otro. Nos remite al polimorfismo del ser y a su permanente reconstrucción. Esto tiene un buen fundamento, es en la noción de que la identidad es una relación dialéctica entre el Yo y el Otro. No hay identidad sin el Otro. Por consiguiente, al hablar de la identidad propia hay que considerar también la identidad ajena. La identidad personal es básicamente producto de la(s) cultura(s) que nos socializan, mientras que la identidad cultural se fundamenta por el sentido de pertenencia a una comunidad en específico.

La discusión sobre la identidad está marcada por una suerte de obsesión ontológica, pues es concebida como un “ser” o algo que verdaderamente “es”, que tiene un contorno preciso, pudiendo ser observada, delineada, determinada en uno u otro sentido. Por eso la identidad necesita de un centro a partir del cual se irradie su territorio, esto es, su legitimidad. La identidad en tanto construcción simbólica dice relación a un referente, es decir, a la cultura, a la nación, a una etnia, a un color o a un género determinado. En rigor, tiene poco sentido buscar la existencia de “una” identidad; sería más correcto pensarla en su interacción con otras, construidas según otros puntos de vista.

Para J. Larraín, el proceso de construcción de identidad (cultural, nacional) se debe entender como un *proceso discursivo*, el cual presenta una variedad de versiones y que no deben asentarse en una época determinada; proyecto que se construye día a día sin esencias elementales, sino como una superposición de tradiciones, pensamientos e ideologías provenientes de distintas partes del mundo, aportando una perspectiva sintética de las teorías programáticas sobre la identidad. El concepto de identidad larrainiano se entiende desde la perspectiva

histórica en toda su amplitud, es decir, como historia, como protohistoria, como genealogía, como presente y futuro. La identidad transhistórica es una conformación en el tiempo, en la cual participan diversas versiones, elementos configuradores, que se conectan dinámicamente desde la fragmentación a la unidad, desde la fijación hacia la integración, a partir de la constatación de que “el ser” o el “cómo se es” es una cuestión que se juega en la mecánica siempre viva de la realidad.

Distingue Larraín tres concepciones alternativas de identidad: la “constructivista”, que da una importancia clave al discurso y a cómo ellos crean sujetos; la “esencialista”, que la considera un hecho acabado, un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores compartidos que se constituyó en el pasado; y la “histórico-estructural”, que la define como un proceso en permanente construcción contextual. La posición teórica de J. Larraín es fundamentada bajo la figura de crítica a los estudios esencialistas de la identidad, los cuales sostienen que la problemática de la identidad encuentra su resolución con una vuelta o retorno a los valores y prácticas de comunidades indígenas o mestizas en su encuentro con el cristianismo transmitido por los españoles en su llegada a América. Estas teorías argumentan la idea de que existe una esencia o matriz cultural sepultada que hay que recuperar, congelada en el mundo indígena, o bien en una fusión mestiza originada en el Barroco americano del siglo XVII.

La idea central consiste en que existen períodos en los cuales el tema de la identidad aflora con inusitada relevancia, detectando cuatro momentos: Conquista y colonización de América; surgimiento de los estados nacionales a principios del siglo XIX; el período de entreguerras (1914-1930); fines de la década de los sesenta y fin de los regímenes populistas en América Latina. Actualmente, nos encontraríamos ingresando a una quinta etapa de cuestionamiento sobre la identidad, sellada por los procesos de modernización acelerada que ha vivido nuestro continente desde fines de los años ochenta (neoliberalismo, democracia, redefinición del Estado, etc.) hasta hoy. Es en esta etapa, cargada de elementos contradictorios y paradójicos, donde situamos nuestro trabajo. Concebimos nuestros tiempos actuales como aquella desacoplación entre Modernidad y Modernización en su estructura racional y valórica, creando posiciones teóricas artificiales y de poca repercusión social e intelectual en el tiempo (no así en lo artístico y en lo arquitectónico). Nos referimos al debate modernidad/postmodernidad, dejado de lado por los intelectuales europeos contemporáneos y actualmente debilitado en la región latinoamericana.

Sostenemos que el problema de la identidad se ha abordado desde una perspectiva que llamamos *abstracción de cualidades categóricas* de un sujeto particular hipostasiadas a un grupo social determinado, y no como un *proceso de cualidades explícitas*, es decir, como un suceso inscrito en el compromiso individual por un devenir histórico colectivo, que incorpore y deseche elementos incrustados en el tiempo, ya que la identidad cultural es el medio y resultado de las identidades individuales a las que recursivamente organiza. Además, la discusión sobre la identidad ha estado marcada por una suerte de *obsesión ontológica*, que la concibe como un *ser* o algo que verdaderamente *es*, con un contorno preciso; pudiendo ser observada, delineada, determinada en uno u otro sentido con un centro a partir del cual irradie su contenido, esto es, su legitimidad individual en el horizonte de la historia para un colectivo social.

En esta misma dirección reflexiva, de manera conciliar, se ha establecido que Latinoamérica tiene una originaria y fecunda “historia de fe”, que merece ser rescatada para una mejor comprensión de la identidad del pueblo latinoamericano. Como señala *Puebla*, toda gestación de pueblos y culturas es siempre dramática, “envuelta en luces y sombras” (*Puebla*, p.5) propio del proceso de innovación cultural que supone la evangelización.

La historia de América Latina no ha sido fácil. La lejanía en el tiempo de los inicios del proceso de síntesis que devino en Latinoamérica y las enormes diferencias de mentalidad con la época actual, plantean también sus dificultades para una aproximación objetiva. La primera evangelización se encontró con “dificultades tan enormes como inéditas” (*Puebla*, p.6). Se vio entonces el despliegue de una inmensa capacidad creadora en la presencia de una vasta legión de misioneros y constructores de cultura. Superando obstáculos se forjó una síntesis cultural mestiza, aún inacabada, que encontró en la fe estímulo e impulso fecundo. Así pues, como señalan los Obispos en *Puebla*, “acicateada por las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y culturas, aún no concluido, la evangelización constituyente de la América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia” (*Puebla*, p.6). Por tanto, América e Iglesia encuentran en la evangelización americana un accionar de fe y cultura, una acción del mismo Dios en la cultura americana, y la Iglesia encuentra su misión. Surge de lo anterior la problemática latinoamericana entre religión y fe, que aquí se expresa en la problemática entre mantenimiento de un sustrato garantizador, tanto de la identidad como de lo religioso, y la innovación cultural propia de la evangelización.

Identidad latinoamericana: condición “originaria”

Las creencias religiosas contenidas en la *religión*, pueden ser consideradas como representaciones elaboradas por los seres humanos para afrontar y conjurar el azar, la incertidumbre, la angustia existencial y la muerte. Su función radicaría en consolidar una confianza existencial que bloquee la desasosegante autointerrogación a la que conduce la inteligencia. Esta circunstancia atestigua la urgente necesidad antropológica del ser humano para aferrarse a ciertas representaciones supuestamente irracionales que el evolucionismo y el positivismo, dominantes en el siglo XIX, habían lanzado como sinónimo de anacronismo. El despliegue de la racionalidad moderna no ha conseguido que decline lo sagrado; bien por el contrario, se trasluce una persistencia de este que debiera ser motivo de sugerente reflexión. Existe un doble plano en la condición humana que difícilmente debería entremezclarse: lo racional y lo irracional. Mientras el primero es fundamentalmente racionalizador, teórico e intelectualista, el segundo es fantasioso, imaginativo y alógico. El primero nos permite explicar con rigor, certeza y credibilidad el funcionamiento del mundo, mientras el segundo nos ayuda en el deambular existencial comprometiéndose en la interioridad de nuestras vivencias, en la significación propiamente humana de nuestra experiencia vital.

Lo sagrado constituye el *nomos* inviolable y aproblemático que nutre, en cuanto matriz de significación central, de sentido a la vida de los individuos. La religión, pues, es una respuesta simbólico-cultural que brota para llenar de sentido a la urgencia humana por trascender su destino natural. Ahora bien, es preciso reconocer que, *a priori*, toda elaboración de sentido responde a la necesidad de cerrar una herida previa que es preciso suturar, pero que, por ello, predispone a la condición humana a una fragilidad, a un suelo siempre tornadizo y maleable que potencialmente puede deslizarse con facilidad en el abismo del caos o la anomia. En suma, toda construcción de sentido está inevitablemente sujeta a la precariedad, de ahí la necesidad de connaturalizar un orden de significación sólido. El mundo es esencialmente caos, abismo. El hombre necesita, pues, negar el abismo que se abre amenazante sobre su experiencia existencial; de ahí que produzca una siempre frágil protección que lo aisle del sinsentido, que encubra el caos que pueda socavar tanto la integridad individual como la social. Mediante la fijación al orden de lo sagrado, este caos es finalmente reconocido bajo una figura y ubicado en un territorio simbólico para ser objeto de permanente ocultación.

Las sociedades tradicionales descansan sobre una matriz de significación última y homogénea que, encarnada en la religión, otorga coherencia y plausibilidad al mundo. Las representaciones religiosas contribuyen a configurar un común código de sentido que conserva un orden social, en donde no se admite la posibilidad de fisuras o la amenaza de reproblematicaciones. De este modo, ofertan una seguridad existencial que protege, aún con un grado lógico de vulnerabilidad, frente a los inciertos avatares a los que se encuentra sometido el destino de las sociedades. Los diferentes planos en los que se desenvuelve el orden de lo cotidiano están en estrecha ligazón y sintonía con un sentido fundante y nuclear sobre el que se vertebra la totalidad del acontecer social. El ámbito de lo profano adquiere una entidad propia en función de una constelación de significado fundamental que es preciso salvaguardar de toda intromisión externa.

En este modelo de sociedades, la religión constituye el mecanismo a través del cual se legitima la significación de la realidad socialmente establecida. En este sentido, la legitimación del mundo respaldada por la religión goza de una especial firmeza y reporta una gran seguridad, puesto que el orden y la coherencia del mundo descansa sobre una instancia última exenta de una autointerrogadora problematización, lo que solo puede alcanzarse mediante la apelación a un orden trascendente que, por definición, es inmune a las vicisitudes del devenir histórico. En ello radicaría su ventaja de cara a la consecución de una firme integración social que evite un movimiento anómico. Por el contrario, su desventaja funcional radicaría en su intrínseco inmovilismo y homogeneidad, que bloquearían definiciones de realidad alternativa a la socialmente dominante, fomentando una fuerte coacción social sobre las conciencias individuales e impidiendo la posibilidad de elección del destino individual y colectivo.

Como complemento al depósito de sentido último que legitima la realidad instituida, y como ya anunciábamos anteriormente, las sociedades tradicionales albergan un alto grado de integración y cohesión social.

E. Durkheim mostró cómo la religión era una unitaria representación del mundo en torno a la que se fortalecían lazos de congregación social que, por otra parte, era obligado reinstaurar periódicamente para consolidar un sentimiento de comunidad. Así pues, la religión se configura por medio de prácticas y rituales de culto, en coordenadas espacio-temporales concretas, encargados de reafirmar la integridad social. Las sociedades tradicionales descansan sobre un ideal común compartido en torno al cual se aglutinan la multiplicidad de conciencias individuales. Afirma Durkheim, a este respecto: "Es porque la sociedad no puede dejar sentir

su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos solo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria” (Durkheim, 1982: 390). La religión, en este contexto, construiría una identidad colectiva sólida que impediría la desintegración social y que, al mismo tiempo, inmunizaría a las conciencias individuales ante toda tentativa anómica. Además, la integración social se reconstituiría mediante una coparticipación en una simbología común, por lo que el símbolo es el elemento emblemático en torno al cual se desarrolla un sentimiento de comunidad. Por otra parte, el símbolo nos remitiría a un orden de inmaterialidad, a una autorrepresentación social, sobre la que, obligatoriamente, se edifica toda sociedad. Este tipo de sociedades albergarían un mínimo grado de desorden explícito, de anomia, aunque nunca excesivamente preocupante para el mantenimiento del orden social.

Fundamentos del sustrato católico de la identidad latinoamericana

El Papa Juan Pablo II ofreció importantes orientaciones para iluminar la investigación sobre esta época fundamental. Al respecto, sostiene la reafirmación del sustrato católico de América Latina como clave cultural. La identidad cultural latinoamericana, según señala, fue forjada “al calor de la fe” (Juan Pablo II, 1988: 2). La Iglesia ha desempeñado un papel fundamental en su configuración, incluso no duda en afirmar que la Iglesia se ha convertido en la “matriz cultural del continente” (Juan Pablo II, 1983: 1). El resultado es una “síntesis cultural mestiza” (Juan Pablo II, 1983: 1). La fe venida a través de los pueblos ibéricos ha sabido integrarse culturalmente en los pueblos americanos entroncando con las “semillas del Verbo” allí presentes y fecundando en una nueva cultura de honda raíz cristiana (Morandé, 1983: 103).

América Latina no puede construir su futuro de espaldas a su pasado. “Frente a la problemática y desafíos que la Iglesia tiene planteados para la evangelización en el momento presente, ella necesita una lúcida visión de sus orígenes y actuación. No por mero interés académico o por nostalgias del pasado, sino para lograr una firme identidad propia, para alimentarse en la corriente viva de misión y santidad que impulsó su camino, para comprender mejor los problemas del presente y proyectarse más realísticamente hacia el futuro” (Juan Pablo II, 1984: 1).

Solo apoyándose en la “memoria fiel a sus raíces” (Juan Pablo II, 1987: 6) se podrá edificar una cultura verdaderamente al servicio del hombre latinoamericano. Toda otra acción que no parta de esta realidad a la larga se vuelve contra el hombre, en un proceso de desquiciamiento de la vida social, como lamentablemente se constata de la acción de diversas ideologías ajenas a la matriz cultural del continente. Por ello, cuando el Papa planteó la exigencia de una Nueva Evangelización para América Latina su primera preocupación fue situarla en relación con su historia de fe. Se trata de continuar y completar la obra de los primeros evangelizadores. La conmemoración del V centenario del inicio de la evangelización de América Latina debe llevar a considerar la historia del continente con “mirada de gratitud a Dios, por la vocación cristiana y católica de América Latina, y a cuantos fueron instrumentos vivos y activos de la evangelización” (Juan Pablo II, 1983: III). Es una «mirada de fidelidad» al pasado de fe, pero a la vez es una “mirada hacia los desafíos del presente y a los esfuerzos que se realizan. Mirada hacia el futuro, para ver cómo consolidar la obra iniciada” (Juan Pablo II, 1983: III).

Uno de los elementos centrales de la identidad cultural latinoamericana es el mestizaje. Juan Pablo II lo asume como un hecho en la línea de las reflexiones de los obispos latinoamericanos en *Puebla*. América Latina no es ni europea ni autóctona, ni ninguna de las otras presencias culturales en su sentido estricto; es un poco de todas y a la vez algo nuevo. Más allá de las discusiones sobre los alcances finales del término y sobre los niveles alcanzados de auténtica síntesis mestiza, lo cierto es que el proceso es real y en permanente revisión. Este mestizaje es para Juan Pablo II de tipo cultural, producto del encuentro de diversas etnias y modos de ser. Recoge explícitamente, desde sus propios acentos, el aporte de los obispos en Puebla sobre este aspecto: “La evangelización primera se encuentra en las raíces mismas de aquel ‘nuevo mestizaje de etnias y formas de existencia y pensamiento que permitió la gestación de una nueva raza’” (Juan Pablo II, 1990: 2). La evangelización constituyente fue pues generadora de una nueva síntesis cultural. “A la luz de ella se modeló una nueva síntesis cultural mestiza que une en sí el legado autóctono americano y el aporte europeo” (Juan Pablo II, 1988: 2).

Esta identidad cultural tiene como elemento nuclear la presencia de la fe. América Latina es una realidad humana que ha hecho de la fe parte de su propio ser. “La evangelización primera se encuentra en las raíces mismas” (Juan Pablo II, 1990: 2) del continente latinoamericano.

Esta evangelización ha calado profundamente en la realidad social y cultural de nuestros pueblos. En *Santo Domingo* también reiteró este punto: “Un dato con-

signado por la historia es que la primera evangelización marcó esencialmente la identidad histórico-cultural de América Latina (cf. *Puebla*, p.412). Prueba de ello es que la fe católica no fue desarraigada del corazón de sus pueblos, a pesar del vacío pastoral creado en el período de la independencia o del hostigamiento y persecuciones posteriores” (Juan Pablo II, 1984: 5).

Con el “alumbramiento de la cristiandad del Nuevo Mundo” (Juan Pablo II, 1984: 5), dirá Juan Pablo II siguiendo a *Puebla*: “se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico” (*Puebla*, p.412). Este sustrato cultural católico se “manifiesta en la plena vivencia de la fe, en la sabiduría vital ante los grandes interrogantes de la existencia, en sus formas barrocas de religiosidad, de profundo contenido trinitario, de devoción a la pasión de Cristo y a María. Aspectos a tener muy presentes, también en una evangelización renovada” (Juan Pablo II, 1984: 5).

La existencia de un sustrato católico en la cultura latinoamericana pone de manifiesto el importante papel que desempeñó la Iglesia en la configuración de esta síntesis cultural. Más aún, ella está estrechamente unida a las entrañas mismas del pueblo.

La presencia de la Iglesia en América Latina se inició con la gesta de la primera evangelización. La Nueva Evangelización debe ser continuación de ese primer impulso, pues la evangelización en el continente americano es ante todo herencia de siglos. Si nos referimos al presente y futuro de esta evangelización, no podemos olvidar su “ayer”, su pasado, su herencia.

En esos primeros años germinó un fecundo proceso histórico a partir del cual quedó sellada el alma de los pueblos y de la cultura del continente con su impronta católica, haciendo de la fe el sustrato del alma latinoamericana.

La obra de evangelización fue fecunda en la creación de cultura y expresó un constante y decidido compromiso en la promoción humana, especialmente en la defensa de la dignidad de los indígenas. Como señalaba Juan Pablo II en Santo Domingo “los mismos concilios y sínodos locales contienen a veces, junto con sus prescripciones de carácter eclesial, interesantes cláusulas de tipo cultural y de promoción humana”. (Juan Pablo II, 1984: 4)

El mismo proceso de evangelización de las culturas exigió un notable esfuerzo de creatividad que se concretó en valiosas y novedosas expresiones de cultura animada por la fe. Hubo que preparar catecismos ilustrados que explicaran la fe, componer gramáticas y vocabularios, usar los recursos de la palabra y del testimonio, de las artes, danzas y música, de las representaciones teatrales y escenificaciones de la pasión. Los misioneros de la primera evangelización llevaron a cabo un trabajo de promoción social y cultural, y forma parte del ser nacional de todos estos países.

Las culturas aborígenes recibieron así nuevos conocimientos en un esfuerzo que, a pesar de las deficiencias, no dejó de reiterar su intención de respetar los valores de estas culturas, procurando siempre no deformarlos. “En efecto, desde los primeros años, a través de sus misioneros, la Iglesia comenzó a transmitir a los aborígenes, junto con la revelación del Evangelio, el conocimiento de las cosas. Este consistía, indudablemente, en la instrucción y en la alfabetización; pero no es menos de apreciar el esfuerzo por aprovechar los elementos básicos de la cultura indígena, sin deformarlos ni adulterarlos” (Juan Pablo II, 1980: 5). Esta contribución a la obra cultural siguió a lo largo de los siglos; “por medio de las misiones entre indios y tribus salvajes, por medio de escuelas y universidades, de hospitales y asilos, a través de sus medios de comunicación social” (Juan Pablo II, 1980: 5). El esfuerzo que se hizo estuvo dirigido a encarnarse en la vida de estos pueblos, “en todo caso, se trataba de realizar una ‘inculturación’ del Evangelio” (Juan Pablo II, 1980: 5).

Pero la Iglesia no se quedó tan solo en la denuncia del pecado de los hombres. También promovió un fecundo movimiento de promoción y elevación del hombre americano. Desde la misma reflexión teológica que influirá en la preparación de las leyes de tutela de los naturales, hasta la obra cotidiana y abnegada de misioneros que “construían casas e iglesias, llevaban el agua, enseñaban a cultivar la tierra, introducían nuevos cultivos, distribuían animales y herramientas de trabajo, abrían hospitales, difundían las artes, como la escultura, pintura, orfebrería, enseñaban nuevos oficios, etc.” (Juan Pablo II, 1984: 4). Así surgieron escuelas, universidades, “pueblos hospitales”, las “reducciones o colonias” de los franciscanos y de los jesuitas, y “tantas obras de caridad y misericordia, de instrucción y cultura” (Juan Pablo II, 1984: 4).

CONCLUSIONES

Las conclusiones que siguen a este ensayo, merodean el texto principal que ha inspirado este trabajo, el *Documento de Puebla* y un extracto de *Ecclesia in America*, los cuales resaltan la constitución de la identidad latinoamericana desde la clave de fe católica, esta última como elemento definitorio desde siempre, y a la cual se recurre en categoría de retorno o de rescate. Como sea, la identidad latinoamericana vendría configurada por el encuentro de la fe católica traída por los españoles y la síntesis con lo indígena.

Una de las conclusiones a la que llega el *Documento de Puebla*, es sobre la Evangelización y su dimensión universal: “Nuestra Evangelización está marcada por algunas preocupaciones particulares y acentos más fuertes:

- la redención integral de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos (*Puebla, Conclusiones*, p.342);
- la promoción de la dignidad del hombre y la liberación de todas las servidumbres e idolatrías (*Puebla, Conclusiones*, p.343);
- la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión, “las fuentes inspiradoras y los modelos de la vida social y política”, (*Puebla, Conclusiones*, p.344).

Nuestros evangelizadores padecen en algunos casos cierta confusión y desorientación acerca de su identidad, del significado mismo de la Evangelización, de su contenido y de sus motivaciones profundas (*Puebla, Conclusiones*, p.346). Para responder a esta situación y dar un nuevo impulso a la Evangelización, queremos decir una palabra clara y esperanzadora que aliente a evangelizar con gozo y audacia a nuestros pueblos, en quienes percibimos un anhelo profundo por recibir el Evangelio. Con este fin, recordamos el sentido de la Evangelización, su dimensión y destino universal, como también los criterios y signos que manifiestan su autenticidad (*Puebla, Conclusiones*, p.345). Puebla impulsa una misión evangelizadora, y la responsabiliza a todo el Pueblo de Dios. Es su vocación primordial, incluso deposita en esta misión “su identidad más profunda”, y su existir, pues el Pueblo de Dios con todos sus miembros, instituciones y planes, existe para evangelizar (*Puebla, Conclusiones*, pp.347-348).

La Iglesia, mediante su dinamismo evangelizador, genera este proceso:

- Da testimonio de Dios, revelado en Cristo por el Espíritu que clama en nosotros Abba "Padre". Así comunica la experiencia de su fe en él (*Puebla, Conclusiones*, p.355).
- Anuncia la Buena Nueva de Jesucristo mediante la palabra de vida: anuncio que suscita la fe, la predicación y la catequesis progresiva, que la alimenta y la educa (*Puebla, Conclusiones*, p.356).
- Engendra la fe que es conversión del corazón, de la vida, entrega a Jesucristo, participación en su muerte para que su vida se manifieste en cada hombre. Esta fe que también denuncia lo que se opone a la construcción del Reino, implica rupturas necesarias y a veces dolorosas (*Puebla, Conclusiones*, p.357).
- Conduce al ingreso en la comunidad de los fieles que perseveran en la oración, en la convivencia fraterna y celebran la fe y los sacramentos de la fe, cuya cumbre es la Eucaristía (*Puebla, Conclusiones*, p.358).
- Envía como misioneros a los que recibieron el Evangelio, con el ansia de que todos los hombres sean ofrecidos a Dios y que todos los pueblos le alaben (*Puebla, Conclusiones*, p.359).

Así la Iglesia, en cada uno de sus miembros, es consagrada en Cristo por el Espíritu, enviada a predicar la Buena Nueva a los pobres y a "buscar y salvar lo que estaba perdido" (*Puebla, Conclusiones*, p.360). La Evangelización ha de calar hondo en el corazón del hombre y de los pueblos, por eso, su dinámica busca la conversión personal y la transformación social. La Evangelización ha de extenderse a todas las gentes, por eso, su dinámica busca la universalidad del género humano. Ambos aspectos son de actualidad para evangelizar hoy y mañana en América Latina (*Puebla, Conclusiones*, pp.361-362).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DURKHEIM, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

JUAN PABLO II. (1980, julio). *Discurso a los hombres de la cultura*. Río de Janeiro.

JUAN PABLO II. (1983, marzo). *Alocución al CELAM, Puerto Príncipe*. Haití.

JUAN PABLO II. (1983, marzo). *Alocución al CELAM en la catedral de Puerto Príncipe*. Haití.

JUAN PABLO II. (1984, octubre). *Discurso a los obispos del CELAM*. Santo Domingo.

JUAN PABLO II. (1987, abril). *Discurso al mundo de la cultura y a los constructores de la sociedad*. Santiago.

JUAN PABLO II. (1988, mayo). *Mensaje al mundo de la cultura y a los empresarios*. Lima.

JUAN PABLO II. (1988, mayo). *Mensaje al mundo de la cultura y a los empresarios*. Lima.

JUAN PABLO II. (1990, mayo). *Alocución a los obispos de la Conferencia Episcopal Mexicana*. México.

LARRAÍN, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

LARRAÍN, Jorge. (2001). *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM.

MORANDÉ, P. (1987). *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Madrid: Encuentro.

Copyright of UCMaule - Revista Académica de la Universidad Católica del Maule is the property of Ediciones Universidad Católica del Maule and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.