

La noción de cultura en el horizonte evangelizador: proyección del Magisterio Pontificio a través de Puebla y Santo Domingo ante el umbral de Aparecida

A las puertas de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, surge nuevamente la necesidad de plantearse una honda reflexión sobre el sentido de la *Evangelización de la Cultura*. Tarea que resulta tanto más urgente cuando se constata que el secularismo, aquel «vivir como si Dios no existiese»¹, se expande como una atmósfera densa sobre zonas cada vez más amplias de la cultura hodierna. Benedicto XVI lo ha señalado reiteradamente, en tono muchas veces dramático, con respecto a una cultura europea que olvidada paulatinamente sus raíces cristianas². Pero se trata de un diagnóstico que es aplicable no sólo a Europa sino a toda la cultura denominada “occidental”, incluyendo a regiones que aún presentan una más arraigada y viva tradición cristiana, como América Latina, en donde, entre otras situaciones, la injusticia social —como indicaba, de modo

1. Ver Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 18.

2. Ver Benedicto XVI, *Discurso en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, Verona, 19/10/2006.

certero, el documento de *Puebla*— puede ser vista como una señal de que la fe no ha venido calando suficientemente en el estilo de vida, es decir, en la cultura de sus habitantes³.

Hace más de 30 años, Pablo VI verificaba este hecho, a través del conocido pasaje de *Evangelii nuntiandi* en donde se empleó, por primera vez en un documento pontificio, la expresión *Evangelización de la Cultura*. Decía el Papa: «La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo (...). De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura o, más exactamente, de las culturas»⁴. Este diagnóstico y el consecuente llamado a evangelizar la cultura fue acogido y profundizado por los obispos latinoamericanos en *Puebla*, enfatizando en *Santo Domingo*, y es de esperarse que sea proyectado en el santuario de Nuestra Señora de Aparecida a partir de una honda conciencia mariana que haga que la *V Conferencia del Episcopado Latinoamericano* aparezca no sólo como la antesala de un texto pastoral sino, sobre todo, como un acontecimiento eclesial que, al inicio del tercer milenio, lance a la Iglesia en América Latina hacia «una gran misión continental»⁵.

Ahora bien, ¿qué es lo que se designa mediante el término *cultura* en la convocatoria eclesial a *evangelizar la cultura*? Parece evidente que si no se tiene una conciencia precisa acerca de la noción de cultura, tal como ha sido planteada en las más recientes enseñanzas de la Iglesia, difícilmente se podrá comprender y desplegar esta urgente tarea evangelizadora, pues el destinatario aparecería con un perfil demasiado difuso o, incluso, confuso.

3. Ver *Puebla*, 437.

4. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 20.

5. Ver CELAM, *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe — Documento de participación—*, Bogotá 2005, 173.

A modo de ejemplo, causa sorpresa que en no pocos ámbitos eclesiales, cuando se pronuncia el término “cultura”, el término todavía evoque —aunque la mayoría de veces de modo implícito e irreflexivo— casi exclusivamente al mundo de las artes o al ámbito de la erudición intelectual. Ello es, sin duda, reflejo de la manera reductiva como ciertas políticas de Estado, en diversos países, así como algunos medios de comunicación social, vienen usando la idea de cultura para referirse a estos “sectores” de la vida humana, restringiendo, así, la rica amplitud del término. Cuando la Iglesia plantea “evangelizar la cultura” no suprime el carácter evidentemente cultural de estas actividades y espacios, pero los comprende como aspectos de la cultura, que no agotan la idea de cultura y cuyo sentido más relevante sólo se torna claro a partir de una noción más amplia de cultura.

Existe, sin embargo, otra idea de cultura que ha tenido un impacto mayor en diversos ámbitos eclesiales. Se trata del concepto de cultura proveniente de las denominadas ciencias sociales, particularmente, de la antropología social y cultural. Aunque Kroeber y Kluckhohn, advirtieron bien en su clásico ensayo que, en estos ámbitos científicos, existe una variedad inmensa de formas de conceptualización de la cultura⁶, se puede afirmar que el común denominador es la categorización de la cultura como “ambiente” o “entorno” de la persona.

Esta idea se origina en el modo como las ciencias sociales acostumbran aproximarse a las realidades humanas. Lo que ellas buscan “ver” es el “ámbito social” y si ven a la persona concreta la comprenden como parte de un “entorno social” específico. Ahora bien, nada habría que objetar con respecto a la metodología propia de las ciencias sociales en la medida en que se concentre en la observación de su objeto particular de estudio, pero la cuestión surge cuando el término cultura es

6. Ver Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Vintage Books, New York 1963.

definido exclusivamente desde esta perspectiva. Tendríamos, entonces, una “visión sociocéntrica” de la cultura o, en algunos casos, incluso “sociologista”⁷.

No pocos problemas han surgido, específicamente en la realidad eclesial latinoamericana, al leer la convocatoria a evangelizar la cultura a partir de esta idea exclusivamente sociológica de cultura. Así, en perspectivas inspiradas en el análisis sociológico marxista, por ejemplo, se ha criticado la *Evangelización de la Cultura* como un programa que buscaría establecer una “nueva cristiandad” precisamente porque se asume, de modo sesgado, que la cultura sería tan sólo un “sistema social” bien delimitado por contornos semejantes a los que tuvo la cristiandad occidental con el “cerco árabe”.

Pero se puede ver las dificultades de comprender el recto sentido de la *Evangelización de la Cultura* también en otras perspectivas ideológicas que se basan en esta idea de cultura como mero “entorno social”. Es el caso del “multiculturalismo” como propuesta ideologizada —no así de la multiculturalidad o, mejor, la pluriculturalidad—⁸, que pretende encerrar ciertos “sistemas culturales o étnicos” en una autorreferida órbita artificial, y en donde el único vínculo con otros sistemas semejantes sería una frágil tolerancia que, por definición, consiste en “soportar” algo que no es visto precisamente como bueno.

Estas perspectivas, más allá de su matriz ideológica, evidencian los problemas que puede acarrear una concepción exclusivamente sistémica y sociocéntrica de la cultura. En ese sentido, no se puede olvidar que

7. Acerca de la cuestión del “sociocentrismo” resulta iluminador el texto *El viraje sociocéntrico* de Monseñor Fernando Vargas, S.J., en *Enseñanza social de la Iglesia*, Aprovea, Lima 1985, pp. 70-80. Y sobre el “sociologismo” son particularmente esclarecedores los consistentes argumentos de Pedro Morandé en *Cultura y modernización en América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1984, pp. 46ss.

8. Ver Javier Prades, *El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos para el debate sobre la multiculturalidad*, en *Communio*, n. 24 (2002), pp. 113-138.

los inicios de la antropología cultural experimental estuvieron marcados por el estudio de los estilos de vida en habitantes de islas, es decir, en territorios geográficamente bien delimitados por un contorno marítimo. Y, así, la idea de cultura, como “ambiente autorreferido”, parece obedecer a los orígenes contextuales de esta disciplina científica que han tenido que ser hondamente revisados en el nuevo horizonte de sociedades más abiertas y más complejas.

Pero el problema mayor que se percibe en esta comprensión de la cultura como mero “ambiente” es que —aun cuando sea aceptable si se entiende como un aspecto de una noción más amplia de cultura, que resalta el “habitat” que, en cuanto configurado por mano humana, se diferencia del “mundo natural”— la persona, en última instancia, no se deja ver claramente, en todas sus dimensiones, como sujeto de la cultura. Es lo que se puede percibir en la que fue considerada la definición de cultura fundante de la moderna antropología cultural y social, formulada por Tylor en su obra *Primitive culture* como «un todo complejo (*complex whole*) que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la ley, la moral»⁹.

Se puede decir que esta visión “objetivista”, “sistémica” o “ambientalista” de la cultura, tiene sus antecedentes filosóficos en la formulación que Hegel ofreció de la cultura como “espíritu objetivo”, y no “subjetivo”, que se prolongará, posteriormente, en el concepto de cultura como “superestructura” de Marx, como “estructura” de Levi Strauss¹⁰ o como “sistema” de Niklas Luhmann¹¹. Ahora bien, el problema en estos modos de comprender la cultura —como acertadamente señala, desde una crítica al sociologismo, el sociólogo Pedro

9. Edward Burnett Tylor, *Primitive culture*, Boston 1871, p. 1, citado por Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, ob. cit., p. 81.

10. Ver Claude Levi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires 1987, pp. 33-34 y 301-304.

11. Ver Niklas Luhmann, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford 1995, pp. 157 y 163.

Morandé— es que describen el ambiente o el “escenario de la acción”, pero no la “acción en sí misma”¹².

Sin embargo, resulta necesario aclarar que lejos de rechazar los aportes de una visión sociológica de la cultura, la intención de los más recientes documentos eclesiales referidos al tema de la cultura, ha sido, precisamente, ofrecer una comprensión más amplia de la cultura que deje transparentar a la persona, sus dinanismos y sus acciones como lo más originario y propio del hecho cultural y en donde la dimensión objetiva, social y hasta sistémica de la cultura encuentre un sentido no excluyente ni reductivo.

Así, lo que la Iglesia ha ofrecido es aquello que desde una perspectiva meramente descriptiva, fenoménica o experimental, no podía ser tan fácilmente ofrecido por las así denominadas ciencias sociales. Se trata de una comprensión de la cultura, más aún, de una formulación de la idea misma de cultura, desde la antropología filosófica cristiana o, más específicamente, desde la antropología teológica, que al aproximarse a cualquier forma cultural —incluso cuando se aproxima tan solo al aspecto social de la cultura— siempre suscita la pregunta acerca de lo que hay de “*específicamente humano*” en tal fenómeno cultural.

Esta perspectiva viene siendo resaltada por Benedicto XVI y puede ser rastreada, ya antes de su pontificado, en el célebre discurso que dirigió, cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a los obispos asiáticos, en donde señalaba que toda cultura está configurada por un “fondo de verdad” y un “anhelo de unidad” porque en el fundamento de cualquier cultura está la común naturaleza humana que es, precisamente, la condición que posibilita el auténtico diálogo entre las culturas, es decir, la búsqueda abierta de enriquecimiento mutuo en

12. Ver Pedro Morandé, *Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber*, en AA.VV., *Religión y cultura*, CELAM, Bogotá 1981, p. 183.

el horizonte de una común y más plena humanidad¹³.

Si nos remontamos a *Gaudium et spes* —el primer documento de gran magnitud eclesial que trató ampliamente la cuestión de la cultura, aunque sin formular aún la expresión *Evangelización de la Cultura*— se puede verificar que en la base de la idea de cultura se encuentra no una perspectiva sociológica sino una visión esencialmente antropológica —filosófica y teológica— que se llega a desdoblarse en una perspectiva ética. Decían los Padres del Concilio: «El hombre no llega a un nivel verdadera y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales (...). Con la expresión cultura, en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales»¹⁴.

Como se puede observar en la cita anterior, la cultura es descrita, esencialmente, como un dinamismo de “cultivo”, cuyo autor y destinatario es, en primerísimo lugar, el propio ser humano. En ese sentido, la cultura es un “proceso de humanización”, un dinamismo de expresión y configuración de la persona humana¹⁵.

Comentando el planteamiento del documento conciliar en torno a esta noción de cultura, el recordado Cardenal Lucas Moreira Neves decía: «Podemos también recoger de la *Gaudium et spes* la idea de la cultura muy ligada al humanismo, es decir, de una cultura como principio del hombre (...). Considerada como un factor del hombre (...) la cultura sólo puede ser vista como un elemento indispensable en el crecimiento y madurez del hombre y de la humanidad. En este sentido, *la cul-*

13. Ver Joseph Ratzinger, *Conferencia a los Obispos de las Conferencias Episcopales de Asia*, Hong Kong, 2/3/1993.

14. *Gaudium et spes*, 53.

15. Consideraciones más amplias sobre este punto pueden ser encontradas en un texto escrito ya hace algunos años. Ver Alfredo García Quesada, *Evangelización de la Cultura y desarrollo*, en *Revista Vida y Espiritualidad*, n. 14 (1989), pp. 86ss.

tura es el perfeccionamiento del hombre»¹⁶.

Juan Pablo II se refirió en repetidas ocasiones a este pasaje de *Gaudium et spes*, indicándolo como la base conceptual de sus propios planteamientos sobre la cultura y, sobre todo, de la razón del vínculo entre el Evangelio y la cultura. Alimentado también por sus reflexiones antropológicas y éticas en torno a la *acción* o, más precisamente, al *acto humano*, en cuanto revelador y configurador de la persona, el Papa enfatizó que la cultura no es únicamente, ni fundamentalmente, el “ambiente”, el “entorno objetivizado” o el “espacio público” sino que es, en primerísimo lugar, un “acto libre de cultivo”, un dinamismo de humanización.

Así, desde una perspectiva antropológica —filosófica y teológica— decía en su memorable *Discurso a la UNESCO*: «Se piensa en la cultura y se habla de ella principalmente en relación con la naturaleza del hombre y luego solamente de manera secundaria e indirecta en relación con el mundo de sus productos (...). No se puede pensar en una cultura sin subjetividad humana y sin causalidad humana, sino que, en el campo de la cultura, el hombre es siempre el hecho primero: el hombre es el hecho primordial y fundamental de la cultura»¹⁷.

Y, apoyándose en la anterior fundamentación antropológica, pero desplegándola ahora en una perspectiva ética —ética no como moralismo normativista, sino como reflexión sobre los actos humanos en cuanto orientados hacia su fin propio—, precisaba, en otra ocasión, esta comprensión humanista de la cultura con las siguientes palabras: «La verdadera cultura es humanización, en cuanto que la no-cultura y las falsas culturas son deshumanizantes. Por eso en la afirmación de la cultura el hombre compromete su destino (...). La humanización, o sea, el

desarrollo del hombre, se realiza en todos los campos de la realidad en los cuales el hombre está situado: en su espiritualidad y corporeidad, en el universo, en la sociedad humana y divina (...) la cultura no se refiere únicamente al cuerpo ni únicamente a la individualidad o a la sociabilidad»¹⁸.

De las dos citas precedentes se deduce, pues, que en las orientaciones pontificias —que animaron, durante más de un cuarto de siglo, las reflexiones y prácticas eclesiales en torno a la *Evangelización de la Cultura*— la idea de cultura no se plantea, en primer lugar, como “ambiente” o como “escenario de la acción”, sino como “la acción” misma de cultivo de todo lo dado, fundamentalmente del propio hombre, para que se alcancen niveles de vida más plenamente humanos. Pero, si es así, resulta entonces procedente la pregunta acerca de si la cultura es, exclusivamente, un “dinamismo”, un “acto de cultivar” y si, de esta manera, se estaría retirando de la idea de cultura las “objetivaciones” de este acto y, con ello, también la comprensión de la cultura como “ambiente” o como “morada humana”.

Una vía de respuesta negativa a esta suposición inadmisible se puede encontrar, precisamente, en la anterior cita del discurso de Juan Pablo II en Río de Janeiro. Ahí se subraya que la cultura en cuanto dinamismo de humanización no se limita a la individualidad, es decir, a lo que algunos han denominado, de modo equívoco, la comprensión “subjetiva” de la cultura¹⁹, sino que se despliega también, necesariamente, en la sociabilidad y, en general, en «todos los campos de la realidad en donde el hombre está situado».

Pero, más aún, en ese mismo discurso se ofrece una clave importante

18. Juan Pablo II, *Discurso ante personalidades del mundo de la cultura*, Río de Janeiro, 1/7/1980, 1.

19. Ver, por ejemplo, Jeffrey Alexander, *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona 1992, pp. 194ss.

16. Lucas Moreira Neves, *Evangelización de la Cultura*, Vida y Espiritualidad, Lima 1991, p. 4. Las itálicas son nuestras.

17. Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, París, 2/6/1980, 7-8.

para comprender la noción de cultura de un modo que trascienda estas “falsas antinomias” y que, a partir de una clara fundamentación antropológica, permita acoger en sí diversos aspectos o dimensiones de la cultura que, a primera vista, podían parecer contrapuestos. Esto se da cuando Juan Pablo II opta por rescatar el sentido originario, etimológico, del término cultura tal como fue acuñado por la lengua latina, y dice: «Todas las diversas formas de promoción cultural se enraízan en la *cultura animi*, según la expresión de Cicerón, es decir, la cultura del pensar y del amar, por la cual el hombre se eleva a su suprema dignidad en su más sublime donación que es el amor»; para, finalmente, concluir, definiendo la idea de cultura como «cultivo del hombre»²⁰.

Lo que resulta importante en esta definición es que la cultura es comprendida —como se ha enfatizado antes— como un dinamismo, esto es, como un “acto de cultivar” y no como un mero “ambiente inerte” separado del dinamismo activo de la persona humana. Pero, por otro lado, esta misma expresión —“cultivo del hombre”— muestra toda su riqueza en la medida en que permite acoger en sí cuatro sentidos del término “cultura” —incluyendo aquel de las ciencias humanas y sociales— y que aparecen articulados en torno a un fundamento: el hombre en cuanto hombre²¹.

20. Juan Pablo II, *Discurso ante personalidades del mundo de la cultura*, Río de Janeiro, 1/7/1980, 3.

21. Hemos tenido oportunidad de desarrollar más ampliamente estas consideraciones, que ahora simplemente sintetizaremos, en textos anteriores a los que remitimos: *Persona y cultura*, en *Presencia Filosófica*, vol. XVI (1991), pp. 178ss.; *O desafio cultural das universidades católicas*, en *Revista da Universidade Católica de Petrópolis*, n. 6 (1994), pp. 47-65; *La Evangelización de la Cultura en Santo Domingo*, en *Revista Vida y Espiritualidad*, n. 25 (1993), pp. 37-58; *A cultura enquanto horizonte de evangelização*, en *Revista da Universidade Católica de Petrópolis*, n. 16 (1997), pp. 13-22; *A relevância do ato na cultura*, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Río de Janeiro 2001; *Juan Pablo II y la cultura*, en *Revista Teológica Limense*, n. 2 (2003), pp. 249-266; *El humanismo cristiano de Gaudium et spes*, en *Revista Teológica Limense*, n. 3 (2005), pp. 345-374.

Los dos primeros sentidos vienen sugeridos por el uso del *genitivo* en la definición de la cultura como “cultivo *del* hombre”. Así, en esta definición, el “cultivo” puede ser entendido en cuanto referido al hombre como su “sujeto”, pero también al hombre como su “objeto”, es decir la cultura como “expresión” del hombre y la cultura como orientada a la “promoción” del propio hombre. Ello se verificará en textos posteriores, como aquel de *Ex corde Ecclesiae* en donde se afirma que la cultura es «*del* hombre y *para* el hombre»²².

Pero hay otros dos sentidos de la cultura, contenidos en la expresión “cultivo del hombre”, que vienen dados por el hecho de que el término “cultivo” admite que sea comprendido como “acto de cultivar” y como “efecto del cultivar”²³. De ese modo, la cultura vendría a ser, en primer lugar, un acto o un dinamismo —como ya se ha resaltado antes—, pero es también una sedimentación, es decir, un despliegue y consecuencia de la acción, un efecto del dinamismo, esto es, una “concreción humana” que se revela en la forma de objetos, de disposiciones humanas —como, por ejemplo, las virtudes— o también al modo de espacios colectivos, ámbitos comunitarios, tradiciones o “moradas” que —también según los sentidos del genitivo— se originan “desde” el ser humano y se ofrecen como concreciones o *habitats* apropiados “para” el ser humano. Así, en la comprensión que Juan Pablo II ofreció de la cultura, no desaparece el sentido sociológico del término, pero queda clara su fundamentación en la antropología, tanto filosófica como teológica.

La precisión de la idea de cultura como “cultivo del hombre”, resulta adecuada para albergar, de modo analógico, diversos usos y sentidos de la expresión cultura, pero se ha de insistir, una vez más, que de estos cuatro sentidos hay dos que resultan fundantes, aquel que se refiere a

22. Juan Pablo II, *Ex corde Ecclesiae*, 3. Las itálicas son nuestras.

23. Resulta de interés, para efectos comunicacionales, considerar que, más allá de las consideraciones teóricas, específicamente filosóficas, que sustentan este planteamiento, también el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define la cultura como “cultivo” y, a su vez, define el cultivo como “la acción y efecto de cultivar”.

la cultura como “acto de cultivar” y aquel que completa este último precisándolo como acción “para” promover al ser humano, permitiendo, así, que la cultura sea reafirmada como «dinamismo de humanización»²⁴. De esta manera, queda claro que —aun cuando sean comprendidos dentro de la riqueza analógica del término cultura— los objetos, los ambientes y, en general, las diversas sedimentaciones humanas, tienen su causa y también su meta en este dinamismo originario de la cultura, que, precisamente, evita que las culturas sean enyesadas al modo de ambientes estáticos que, según versiones sociologistas más radicales, no simplemente condicionarían sino que determinarían el modo de actuar del ser humano²⁵. Planteamiento que resultaría inadmisibles, pues el ser humano, no sólo es “hijo de su tiempo” o “hijo de la cultura” sino que es, por su libertad, antes y en primer lugar, «autor», como dice *Gaudium et spes*²⁶, o «padre», como señala *Fides et ratio*²⁷, de la cultura.

En esa línea, por lo que se refiere a la *Evangelización de la Cultura*, se

24. Germán Doig Klinge, que dedicó buena parte de su fecunda vida a la reflexión e impulso de la *Evangelización de la Cultura*, ofrece estas iluminadoras consideraciones en uno de sus últimos textos publicados: «La misma palabra cultura tiene su raíz etimológica en el término latino *colere* que significa precisamente cultivar. ¿Qué es lo que se cultiva? La *Gaudium et spes* habla de los bienes y valores de la naturaleza. Se trata, en primer lugar, de la naturaleza humana, es decir, del cultivo personal en vistas al perfeccionamiento de la propia naturaleza (...). Así, pues, la cultura aparece como el camino específico del hombre para desplegar y perfeccionarse según su fin último (...). Desde esta perspectiva, la cultura viene a ser como la prolongación de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, el vehículo para el cumplimiento de sus finalidades (...). Así entendida, la cultura viene a ser consecuencia y expresión del equilibrio en la persona entre la *permanencia* en el “ser” y su necesario *despliegue*» (Germán Doig Klinge, *El desafío de la tecnología, Vida y Espiritualidad*, Lima 2000, pp. 115-116).

25. Al respecto, resulta siempre pertinente recordar el siguiente pasaje de la encíclica *Veritatis splendor*: «No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este *algo* es precisamente la *naturaleza del hombre*: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser» (Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 53).

26. Ver *Gaudium et spes*, 55.

27. Ver Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 71.

puede y se debe, en un sentido lato, *evangelizar*, es decir, *hacer presente la fe*, en ambientes —como, por ejemplo, una universidad— o en objetos —como, por ejemplo, una pintura o una poesía— pero, en sentido estricto, la evangelización está dirigida al *corazón* de las personas humanas, quienes son configuradoras de los ambientes y de los objetos, estos últimos buscados y alcanzados por la acción evangelizadora no en razón de sí mismos sino del ser humano y del continuo proceso de humanización de sí mismo, proceso que se despliega hacia cualquier otra realidad temporal para que, así, ésta pueda tornarse mejor indicadora de lo que es humano y más apropiada para la “habitación” específicamente humana.

Ésta es la razón por la que se plantea la *Evangelización de la Cultura*, esto es, porque se entiende que si la cultura es, esencialmente, un dinamismo de humanización o de configuración de la propia humanidad, no se comprendería cómo es que este dinamismo podría prescindir de *Aquel que revela plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su altísima vocación*²⁸. Cuando Juan Pablo II afirmaba, en la *Carta de constitución del Consejo Pontificio de la Cultura*, que «una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada, ni fielmente vivida»²⁹, se estaba refiriendo, precisamente, a una cuestión de elemental *coherencia cristiana*, pues constituye una esquizofrenia que alguien acoja la fe que da vida para renovar y dar plenitud a la vida humana y que, sin embargo, no despliegue y encarne esta fe en su “dinamismo particular de humanización”, en su “estilo concreto de vida”, es decir, en su “cultura”.

Y, sin embargo, hay que aclarar, una vez más, que la cultura, en cuanto dinamismo de humanización, en cuanto cultivo del hombre, no es, como ya se advirtió antes, un “proceso individualista”. Ello se deja ver

28. Ver *Gaudium et spes*, 22.

29. Juan Pablo II, *Carta de Constitución del Pontificio Consejo de la Cultura*, 20/5/1982.

de modo más diáfano al recordar la forma como los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla acogieron y proyectaron las orientaciones de *Gaudium et spes*, de *Evangelii nuntiandi* y de Juan Pablo II. Decían nuestros pastores: «Con la palabra *cultura* se indica el *modo particular como*, en un pueblo, *los hombres cultivan su relación* con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano. Es el *estilo de vida común* que caracteriza a los diversos pueblos»³⁰.

Lo primero que habría que destacar en este rico planteamiento es que la idea de cultura es pensada, básicamente, como *cultivo de la inherente disposición relacional del ser humano*. La cultura, en cuanto dinamismo de humanización, no es posible de ser desplegada de un modo autárquico. El ser humano es *ser en relación*³¹. Pero esta relacionalidad no le viene dada por su inserción en una “estructura social”, como pensaba Marx —quien, a partir de una perspectiva sistémica determinista, llegaba a definir al hombre como «el conjunto de las relaciones sociales»³²—, sino que la relacionalidad del ser humano es explicada, una vez más, desde la antropología teológica y no únicamente desde la sociología, por el hecho de que la persona es imagen de un Dios que es relación de Personas³³.

Ahora bien, junto a estos aspectos definidores de la idea de cultura, los obispos en Puebla acogieron y reafirmaron el sentido esencialmente *dinámico* de la cultura como *acto de cultivar*, esto es, como *dinamismo de humanización*. Ello se puede ver en la definición central, anteriormente citada, cuando se indica que la cultura es el “modo particular como los hombres *cultivan*” y, más adelante, cuando se dice que la cultura es el “*estilo de vida común*”. Pero se deja ver, más claramente,

30. *Puebla*, 386. Las itálicas son nuestras.

31. Ver Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 21.

32. Ver Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, VI.

33. Ver *Gaudium et spes*, 24.

en un pasaje poco citado de Puebla en donde se afirma, haciendo eco de *Gaudium et spes*, que «la cultura es una *actividad* creadora del hombre, con la que responde a la vocación de Dios que le pide *perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales*»³⁴. En ese sentido, *Puebla* tampoco vio la cultura, en primer lugar, como un espacio o un ambiente, menos aún desligado de la persona, y tampoco como una estructura de cosas u objetos, sino, más bien, como una “forma”, un “modo” o un “estilo” de *actividad*, de *cultivo*, de *vida humana en común*.

La comprensión personalista, y no individualista, de la cultura como *cultivo* y, más específicamente, el énfasis en el carácter *relacional y dinámico* del *acto cultural*, explican la relevancia que *Puebla* dio al tema de los *valores* en su comprensión de la cultura³⁵. Efectivamente, en la tradición personalista y, más específicamente, en la antropología existencial de inspiración fenomenológica, los valores siempre fueron comprendidos como el *sentido* al que tiende el *acto humano* en su *intencionalidad*, la cual es, por definición, *dinámica y relacional*³⁶. El vínculo de tal perspectiva axiológico-fenomenológica con la tradición metafísica tradicional había permitido la comprensión del valor como algo indesligable del *bien* mismo, es decir, del ser en cuanto apetecido por la voluntad, pero acentuando la más amplia resonancia existencial y vivencial que el bien suscita en la interioridad de la persona³⁷. Así, el mismo Karol Wojtyła y, en otras coordenadas, pensadores como Lavelle o Von Hildebrand, comprendían el valor como aquello que es

34. *Puebla*, 391.

35. Ver *Puebla*, 387, 388, 389, 393, 395, 401, 402, 403, 405, etc.

36. Se puede reconocer el origen de estas reflexiones axiológicas, que tanto influyeron en el pensamiento católico del siglo XX, en el aporte de Max Scheler, particularmente a través de su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.

37. Junto al denominado “tomismo lublinense”, que reúne a filósofos como Rodzinski, Krapiec, Styczen, Grygiel y Wojtyła, se pueden citar, como grandes impulsores de este esfuerzo de síntesis, a pensadores como Joseph de Finance o Theodor Steinbuchel, y, más recientemente, a Josef Seifert y Andre Leonard.

significativo, cargado de sentido o importante, siendo que Von Hildebrand, por ejemplo, definía “*lo importante*” como «el carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o de motivación de nuestra voluntad»³⁸.

Parece claro que esta perspectiva axiológica inspiró la idea de cultura esbozada por el documento de *Puebla*. Desde un horizonte evangelizador, resultaba indispensable la comprensión y, sobre todo, la sintonía connatural con aquello que las personas descubren como particularmente “atractivo” e “importante” para la plenitud de sus vidas³⁹. Y en esa línea, se enfatizó en la idea de cultura aquello que ya *Evangelii nuntiandi* había denominado “valores determinantes”, esto es, “puntos de interés” o “fuentes inspiradoras”, que resulta necesario conocer, comprender y luego alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio⁴⁰. Por ello, *Puebla* llegó a designar la cultura como un “conjunto de valores y desvalores” y, más precisamente, señaló la “zona de los valores fundamentales” como “la raíz de la cultura”⁴¹.

Desde esta perspectiva, evangelizar la cultura es contribuir a que la fe esté vitalmente presente en las disposiciones existenciales de las personas ante la realidad, es decir, que el dinamismo de la fe pueda encarnarse como algo esencialmente *importante* en cada cultura, esto es, en aquel “dinamismo de humanización” o “estilo de vida” que las personas despliegan y configuran de un modo particular y concreto. No se trata, pues, como ya advertía *Evangelii nuntiandi*, de hacer presente el Evangelio de manera decorativa o como un “barniz superficial”, sino de lograr comunicar el Evangelio, no sólo de un modo connatural, que resulte comprensible para los hombres de nuestro tiempo, sino, sobre todo, de compartirlo de un modo que

permita que se descubra vitalmente su *sentido* de respuesta a las inquietudes y anhelos de la existencia humana⁴².

Es por ello que al momento de describir la dinámica de la *Evangelización de la Cultura*, el documento de *Puebla* no ponía como primer destinatario a las instituciones o estructuras —aun cuando éstas sean comprendidas como parte de la cultura— ni tampoco únicamente a la persona individual y concreta —aun cuando ésta sea el sujeto fundante de la cultura—, sino que se refería principalmente a los valores fundamentales, es decir, a aquella “zona de encuentro” entre la interioridad de la persona y la totalidad de lo real, en donde se hace evidente aquello que se aprecia como verdaderamente *importante* para la propia existencia: «la evangelización busca alcanzar la *raíz de la cultura*, la zona de sus *valores fundamentales*, suscitando una *conversión* que pueda ser *base y garantía* de la transformación de las *estructuras* y del *ambiente social*»⁴³.

Poniendo a los valores como raíz de la cultura, *Puebla* se refería a lo que en la tradición occidental se ha denominado *ethos*, entendido como el “carácter” o la “disposición” adquirida de una persona o de una

-
42. Luis Fernando Figari, intelectual católico particularmente atento al peregrinar de la Iglesia en América Latina, enfatizando también la centralidad de los valores en la idea de cultura, planteaba una muy sugerente perspectiva: «Hay que destacar que la cultura no es algo abstracto, etéreo, sino que son valores o anti-valores que se concretizan en modos de pensar, en las maneras de relacionarse unos con otros, en expresiones más o menos organizadas de pensamiento, en instituciones sociales, en los mecanismos económicos, en las leyes, en las creaciones artísticas, etc. De todo eso se habla en forma englobante cuando se hace alusión a la evangelización de la cultura. Justamente por ello, es necesario tomar en cuenta las diversas áreas en las que se expresan los valores o anti-valores (...) para desarrollar programas apostólicos y aproximaciones destinadas a evangelizar los diversos valores, y así evangelizar las formas en que se configuran en la vida de las gentes (...). Se trata de ir respetuosamente al encuentro de toda la persona, tomando muy en cuenta su realidad desde las categorías y criterios más profundos, subyacentes, en su existencia concreta, y su proyección relacional, iluminándolo todo con la luz y energía de la Buena Nueva del Señor Jesús» (Luis Fernando Figari, *El desafío ante una cultura de muerte, una cultura de vida, de libertad, de amor*, Fondo Editorial, Lima 1990, pp. 22-23).
43. *Puebla*, 388. Se puede encontrar un detallado análisis de la lógica presente en este texto en Gerardo Remolina, *Evangelización de la Cultura*, CELAM, Bogotá 1980, pp. 21ss.

38. Dietrich Von Hildebrand, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983, p. 34.

39. Ver *Puebla*, 397.

40. Ver Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 19 y *Puebla*, 394.

41. Ver *Puebla*, 387ss.

comunidad, que configura el modo como el ser humano habita el mundo y busca desplegar lo mejor de sí. En ese sentido, la cultura revelaba una cada vez más clara *dimensión ética*, si se asume que la ética no es fundamentalmente reflexión sobre preceptos o normas sino, básicamente, reflexión sobre el *ethos* y, más específicamente, sobre los *actos humanos* en cuanto orientados a su *fin* propio. Así, la temática de los *valores* o del *ethos*, no hacía sino reforzar la comprensión poblana de la cultura como un *dinamismo de humanización*.

Desde esta perspectiva antropológica, esencialmente dinámica y existencial, es como se entiende uno de los mayores aportes de *Puebla* al señalar que «*lo esencial de la cultura* está constituido por la *actitud* con que un pueblo afirma o niega una *vinculación religiosa con Dios*, por los *valores o desvalores religiosos*»⁴⁴. En ello *Puebla* hacía eco de diversas reflexiones fenomenológicas que al aproximarse al hecho cultural, en general, descubrían inmediatamente, en su centro, el hecho religioso, pero también hacía eco de las diversas constataciones empíricas relativas a la evidente religiosidad del pueblo latinoamericano. Sin embargo, la razón fundamental de esta afirmación se encuentra en la visión antropológico-teológica que sustenta todo el documento y que comprende al *ser humano* como *imago Dei* y a la *cultura* como *cultivo del hombre*. Por ello, en referencia a los *valores religiosos* se enfatiza la siguiente cuestión antropológica: «Estos [los valores religiosos] tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan»⁴⁵. Y, entendiendo la cultura como prolongación o despliegue del esencial carácter religioso del ser humano, proseguía este número fundamental de *Puebla* de la siguiente manera: «De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar,

44. *Puebla*, 390.

45. Allí mismo, 389.

económico, político, artístico, etc.— en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente»⁴⁶.

Si ésta es la “verdad sobre el hombre” y si las culturas son despliegue, aunque en diversas modalidades particulares, de esta verdad, entonces la *Evangelización de la Cultura* no podría ser vista nunca como una “intromisión” en las culturas, pues el Evangelio, Jesucristo mismo, es, por un lado, la autorrevelación de aquel Dios que las diversas culturas buscan a tientas desde su religiosidad natural, y es, por otro lado, la revelación del misterio del mismo ser humano que evidencia su deseo natural de una vida más plena precisamente mediante sus diversos despliegues culturales.

En ese sentido, el secularismo, aquel “vivir como si Dios no existiese”, no es —como se ha recordado reiteradas veces en la tradición de la Iglesia— únicamente una negación de Dios, sino que es, de modo aún más dramático, una negación del hombre mismo y de sus posibilidades culturales más fontales⁴⁷. El hecho de que Dios no aparezca como *importante* en el *ethos* de no pocos hombres y comunidades de nuestro tiempo es, pues, un hondo drama al que la Iglesia ha querido responder a través de la convocatoria a evangelizar la cultura y las culturas.

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Santo Domingo, tuvo la tarea de ahondar en esta centralidad de la fe en Jesucristo como esencialmente benéfica para las culturas, y lo hizo, de modo más específico, asumiendo el encargo papal de profundizar en el concepto de *Cultura Cristiana* que se constituyó, junto con

46. Lug. cit.

47. Al respecto decía el Cardenal Paul Poupard, cuando estuvo en Quito con ocasión del *III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*: «Es una utopía querer desvincular al hombre de Dios y un inmenso error pensar que con ello se afirma la libertad humana (...). No podemos amar a Dios contra nosotros, contra el hombre, contra la creación sino a través de nosotros, a través del hombre, a través de la creación» (Paul Poupard, *El ateísmo actual y la trascendencia divina*, en *Memorias del III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, EDIPUCE, Quito 1990, pp. 40-46).

los temas de la *Nueva Evangelización* y la *Promoción Humana*, en uno de los ejes de la conferencia. Son conocidas, sin embargo, las reticencias que en algunos ámbitos eclesiales se generaron con respecto a la noción de “cultura cristiana”, creyéndose que ésta representaba una reedición de perspectivas “integradas”. Entre otras razones más lamentables, tal reacción obedeció, en buena medida, precisamente a la inadecuada atención al concepto de cultura tal como ha sido delineado, desde *Gaudium et spes*, por el Magisterio de la Iglesia y, más específicamente, por las reflexiones y enseñanzas de Juan Pablo II en torno al tema.

Efectivamente, si se comprende la cultura desde una perspectiva exclusivamente sociológica, esto es, únicamente como *estructura* social, *entorno* simbólico o *ambiente* público, entonces puede surgir no sólo el infundado temor de creer que la noción de cultura cristiana constituye una propuesta integradora que busca encerrar el “sistema cultural” en otro sistema que sería la “institución eclesiástica”, sino, lo que es peor, puede tornarse insustentable la comprensión de la pertinencia del Evangelio con respecto a la cultura, pues, al no descubrirse claramente la cultura como *dinamismo de humanización*, surgiría la pregunta acerca de por qué sería necesario abrir un “sistema cultural”, que es visto como inmanente y autorreferido, a un principio trascendente que, desde esta perspectiva sociologista, termina resultando incomprensible, exógeno y hasta alienante.

Lo que no se llegó a percibir suficientemente, fue que el documento de *Santo Domingo* significó, precisamente, una superación de esta concepción exclusivamente sociologista e, incluso, ideológica de la cultura. Y, así, en la perspectiva del Concilio Vaticano II, del Magisterio Pontificio y de los aportes de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, se enfatizó la comprensión de la cultura como “cultivo del hombre”, asumiéndose los cuatro sentidos que antes se ha intentado mostrar que se encuentran contenidos en esta rica noción de cultura.

Aunque sin delinear el concepto de cultura de un modo tan amplio y detallado como ocurrió en el documento de *Puebla*, el texto de *Santo Domingo* es más enfático y sintético en la acentuación de la “carga humanista” del término cultura al definirlo como «cultivo y expresión de todo lo humano»⁴⁸. El uso constante en el documento de términos como “humanización”, “humanizador” o, simplemente, “humano” para hacer referencia a la temática de la cultura, muestran que la definición antes citada no fue episódica sino que correspondía a la perspectiva esencialmente antropológica y cristológica que anima el conjunto del texto dominicano.

Esta comprensión de la cultura “abre puertas” a la evangelización, pues deja ver claramente, por un lado, que en la base de toda cultura se encuentra el ser humano, anhelante de vida en plenitud, y que, por otro lado, en toda manifestación cultural resulta necesario hacerse la pregunta no sólo acerca de lo que hay de verdaderamente humano en ella, sino también acerca del modo de conservarla, promoverla y tornarla más plenamente humana. Precisamente, desde esta comprensión de la cultura, Juan Pablo II había planteado, en el discurso que inauguró la conferencia, el sentido del vínculo entre el Evangelio y la cultura, que fue programáticamente profundizado por los obispos en las sesiones subsiguientes: «La Iglesia, que considera al hombre como su “camino” ha de saber dar una respuesta adecuada a la actual crisis de la cultura (...). Si la verdadera cultura es la que expresa los valores universales de la persona, ¿qué puede proyectar más luz sobre la realidad del hombre, sobre su dignidad y razón de ser, sobre su libertad y destino, que el Evangelio de Cristo?»⁴⁹.

Esta perspectiva, que se remonta a *Gaudium et spes* 22, está presente a lo largo del texto de *Santo Domingo*, como, por ejemplo, cuando se

48. *Santo Domingo*, 228.

49. Juan Pablo II, *Discurso Inaugural en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 12/10/1992, 20.

afirma que «Jesucristo es la medida de todo lo humano y por tanto también de la cultura»⁵⁰ o cuando se enfatiza que «Jesucristo se inserta en el corazón de la humanidad e invita a todas las culturas a dejarse llevar por su espíritu hacia la plenitud»⁵¹. En ese sentido, la expresión *cultura cristiana* debe entenderse de un modo amplio y dinámico, que contiene en sí nada más, pero también nada menos, que lo que la Iglesia ha querido expresar reiteradamente al constatar la necesidad de una renovada síntesis entre fe y razón, fe y vida, fe y cultura, para responder a un secularismo que adquiere formas nihilistas cada vez más inquietantes.

Evidentemente, si se pierde de vista el sentido humanista de la cultura, se pierde también la urgente pertinencia de una perspectiva cristocéntrica, y, peor aún, si la cultura es reducida a una mera “estructura objetiva”, sin clara referencia a la persona, entonces, al hablarse de “cultura cristiana” la concepción integrista de “cristiandad”, como “civilización material clericalista”, o la comprensión ideológica del “Reino de Dios”, como “sociedad inmanentemente igualitaria”, podrían asomarse de modo impropio con todo su dinamismo anacrónico.

Para evitar estos malentendidos, parece conveniente recordar el modo como la expresión *cultura cristiana* fue explicada por quien la propuso como reflexión a los obispos latinoamericanos. En la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, Juan Pablo II decía que de lo que se trata es de «tutelar, favorecer y consolidar una “cultura cristiana”, es decir que haga referencia y se inspire en Cristo y en su mensaje»⁵². No se trataba, pues, de una absorción de las culturas particulares en una única forma cultural cristiana sino, más bien, de que la fe cristiana impregne, desde sus raíces, los dinamismos de

50. *Santo Domingo*, 228.

51. Allí mismo, 13.

52. Juan Pablo II, *Discurso en la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina*, 14/6/1991, 4.

configuración cultural, esto es, de humanización, de las diversas personas y pueblos, favoreciendo que estas formas culturales particulares promuevan más hondamente aquello que tienen de más propio y de más específicamente humano. Ya años antes, en la visita *ad limina* de los obispos uruguayos, había explicitado el sentido de esta expresión de la siguiente manera: «Esa cultura engendrada por la fe es una gran tarea a realizar. Es la cultura que podemos llamar cristiana, porque la fe en Cristo no es un mero y simple valor entre los valores que las varias culturas describen, sino que para el cristiano es el juicio último que juzga a todos los demás, siempre con pleno respeto a su consistencia particular»⁵³.

En el documento conclusivo de *Santo Domingo*, precisamente por haberse planteado una comprensión de la cultura como “cultivo del hombre”, no se observan dificultades para asumir y proyectar la expresión “cultura cristiana”. Recogiendo la lógica de la *Evangelización de la Cultura*, tal como había sido propuesta por el documento de *Puebla*, se indica que «podemos hablar de una cultura cristiana cuando el sentir común de la vida de un pueblo ha sido penetrado interiormente, hasta situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción y de allí se proyecta en el *ethos* del pueblo (...) en sus instituciones y en todas sus estructuras»⁵⁴.

La misma atención que *Puebla* dirigió a los valores y al *ethos*, como núcleo relevante de la cultura, se percibe en el documento de *Santo Domingo* al plantearse, aún con más énfasis, desde una perspectiva cristocéntrica, el acápite titulado *Valores culturales: Cristo, medida de nuestra conducta moral*. La conexión entre cultura y ética, preanunciada en *Puebla*, se hace más explícita no sólo al comprenderse el vín-

53. Juan Pablo II, *Alocución a los Obispos de Uruguay en visita ad Limina*, 14/1/1985, 2.

54. *Santo Domingo*, 229.

culo entre ambos conceptos por razón de su dinámica humanizante, sino también por la perspectiva cristocéntrica desde la cual ambos son formulados. Así, la ética o moral cristiana es vista no como una normatividad extrínseca sino, de un modo dinámico y existencial, como «la forma de vida propia del creyente», como un «caminar hacia Él»⁵⁵, y, así, se trata de «presentar la vida moral como un seguimiento de Cristo (...) difundir las virtudes morales y sociales que nos conviertan en hombres nuevos, creadores de una nueva humanidad»⁵⁶. Este vínculo cristocéntrico entre la cultura y la ética como *dinamismos de humanización* hace, finalmente, que se resalte que «solamente la santidad de vida alimenta y orienta una verdadera promoción humana y cultura cristiana»⁵⁷, pues el santo es aquel que por una «radical conformación con Jesucristo»⁵⁸ consigue ser más plenamente hombre, desplegando, así, un profundo dinamismo humanizante, es decir, hondamente cultural.

Es de esperarse que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano ahonde en estas riquísimas reflexiones que las conferencias anteriores plantearon en torno a la cultura desde un claro horizonte evangelizador, y que tuvieron su base en el Concilio Vaticano II, particularmente en *Gaudium et spes*, así como en el luminoso Magisterio de los Papas que tuvieron como responsabilidad la proyección del Concilio.

El drama del secularismo, que se ha agravado en el mundo hodierno desde la realización de la última Conferencia General del Episcopado en Santo Domingo, hasta llegar a mostrar más incisivamente sus dolorosos efectos deshumanizantes, y, por otro lado, el hecho de que, por primera vez, un evento episcopal de esta magnitud tenga lugar en

55. Allí mismo, 231.

56. Allí mismo, 239.

57. Allí mismo, 31.

58. Allí mismo, 33.

un santuario mariano, llevan a anhelar que la *Evangelización de la Cultura* sea un dinamismo a ser proyectado por nuestros obispos con renovada vitalidad, para que la Iglesia en nuestras tierras latinoamericanas pueda estar en mejor capacidad de responder a los inmensos desafíos culturales que se presentan en estos inicios del tercer milenio de la fe y para que, así, pueda compartir mejor la “razón de su esperanza” con tantas personas que, a través de diversos signos —muchos de estos paradójicos e incluso dolorosos— claman por ella.