

ESTUDIOS

**Desigualdad, violencia y paz en la conferencia de Medellín
Perspectiva teológico-cultural**

FERNANDO VERDUGO

Facultad de teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

fverdugor@uc.cl

TOMÁS ARELLANO

tgarella@uc.cl

Resumen: Este trabajo retoma los temas de la desigualdad, violencia y paz abordados por la Conferencia de Medellín (1968). La novedad de esta investigación no está en la indagación de las causas históricas, sociales, económicas, etc., por las cuales los obispos latinoamericanos llegaron a relevar esos problemas y su propuesta de solución, sino en verificar el carácter “inculturado” de este discurso magisterial, en cuanto instancia actualizadora del mensaje salvífico del Evangelio en un contexto particular. La perspectiva es, entonces, teológico-cultural. En efecto, mediante el método semiótico utilizado, el trabajo pone de relieve las mediaciones culturales que incidieron en la comprensión y formulación de la desigualdad, de la violencia y la paz, como parte de la propuesta teológica y pastoral de Medellín. No es difícil reconocer que algunas de esas mediaciones están presentes en el discurso social de Francisco, el primer papa latinoamericano. Así, algunos aportes de Medellín adquieren un alcance universal.

Palabras clave: Conferencia de Medellín, inculturación, desigualdad, paz.

Abstract: This paper goes back to the subjects of inequality, violence and peace addressed by the Conference of Medellin (1968). The originality of this research it is not investigating the historical, social, or economic causes, for which the Latin American Bishops arrived to relieve those problems and their solution proposal, but to verify the ‘inculturated’ nature of this magisterial teaching. We see a neat attempt to update the Gospel’s message of salvation in a particular context. Then, the focus of this work is theological and cultural. Indeed, using the semiotic method used, it highlights

the cultural mediations that affected the understanding and formulation of inequality, violence and peace, as part of the theological and pastoral proposal of Medellín. By the way, it is not difficult to recognize that some of these cultural mediations are present in the social taught of Francis, the first Latin American Pope. Thus, some contributions from Medellín acquire a universal scope.

Keywords: Conference of Medellín, Inculturation, Inequality, Peace.

INTRODUCCIÓN

El 2018¹ se cumplen 50 años de la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Esta Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) tuvo como principal propósito abordar la convulsionada realidad de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II concluido en diciembre de 1965, como también de la reciente encíclica social *Populorum progressio* proclamada por el papa Pablo VI en 1967, que buscaba dar orientaciones para un desarrollo integral en un mundo dividido en dos bloques ideológicos y antagónicos: el socialista y el capitalista. En este contexto y a la luz de estas instancias magisteriales del más alto nivel, el CELAM tuvo la tarea de organizar y definir los temas, con la aprobación de la Santa Sede, de la Segunda Conferencia que, además de abordar complejos asuntos sociales, económicos y políticos de América Latina, implicaría un importante desarrollo en varios ámbitos (eclesiológico, teológico, etc.) de la Iglesia de la región.

Medellín dio muchos frutos para el desarrollo e identidad de la Iglesia latinoamericana. Por de pronto, fue una nítida expresión de la sinodalidad y colegialidad regional, el inicio de la opción pastoral por los pobres, un impulso no igualado a las comunidades eclesiales de base (CEBs), un estímulo para el desarrollo de la teología contextual conocida como teología de la liberación, etc. Con la perspectiva de los años, se podría considerar, también, que la elección del primer pontífice latinoamericano varias décadas después es, de alguna manera, una prolongación de los frutos de Medellín. El arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio, que adopta como nombre Francisco al ser elegido en marzo del 2013, a diferencia de los cinco

1 Este trabajo de investigación ha sido realizado con el apoyo de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA).

pontífices anteriores, no tuvo participación alguna en el Concilio Vaticano II. Más bien, se formó teológicamente durante el curso del mismo y fue ordenado presbítero en la Compañía de Jesús al año siguiente de concluido Medellín². De alguna manera, entonces, Francisco refleja en el ejercicio de su ministerio sacerdotal y episcopal tanto el giro conciliar como el sello de la Iglesia latinoamericana. Ambos hitos de la Iglesia católica se han dejado sentir desde los primeros instantes de su pontificado.

1.1 Propósito de la investigación

Entre los asuntos que preocupan y de los que se ocupa Medellín, está el de la violencia. En efecto, en el documento “Paz” se afirma taxativamente: “La violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (Paz, 15)³. Al indagar en sus causas, los obispos apuntan hacia algunas formas de desigualdad. Así, en el mismo documento se afirma que la paz del continente se ve amenazada por las “desigualdades excesivas entre las clases sociales [...], especialmente, aunque no en forma exclusiva, en aquellos países que se caracterizan por un marcado biclasismo: pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco” (Paz, 3). De este modo, las “desigualdades excesivas impiden sistemáticamente la satisfacción de las legítimas aspiraciones de los sectores postergados. Se generan así frustraciones crecientes” (Paz, 4). Más aún, no sólo al interior de sociedades, sino que allí “donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz” (Paz, 14). Los obispos sitúan en un nivel institucional la producción de la violencia asociada a la desigualdad, pues, basándose en una afirmación de la Encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967), sostienen que

América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política [PP, 30]” (Paz, 16).

2 A. IVEREIGH, *El gran reformador. Francisco, retrato de un Papa radical* (Ediciones B, Chile 2015).

3 Para este trabajo utilizamos la siguiente versión: CELAM, *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (Ediciones Paulinas, Bogotá 1968).

De esta constatación se pasa a la necesidad de “denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración (Paz, 23)”.

El presente trabajo tiene como propósito volver a abordar los temas de la desigualdad, la violencia y la paz en la Conferencia de Medellín. La novedad de esta relectura no estará en indagar las causas históricas, sociales, económicas, etc., por las cuales los obispos llegaron a relevar esos problemas y su propuesta de solución, sino en *verificar el carácter inculturado de este discurso magisterial latinoamericano*, en cuanto instancia actualizadora del mensaje salvífico del Evangelio en un contexto particular. Su perspectiva, entonces, es teológico-cultural. Respondiendo al impulso del Concilio Vaticano II, que exhortó a las Iglesias particulares a responder a la realidad de los pueblos y sus culturas en que están insertas⁴, consideramos que la Conferencia de Medellín fue señera en este empeño; constituye un hito decisivo en la configuración de una Iglesia auténticamente latinoamericana⁵. De la atención a los problemas propios de sus pueblos y culturas, surge de la Conferencia una Iglesia regional con rasgos y acentos propios. En particular, en este trabajo queremos *poner de relieve y analizar las mediaciones culturales que inciden en la comprensión y formulación de la desigualdad, la violencia y la paz en la 2ª Conferencia General del CELAM*. Desde el resultado de este trabajo, pensamos que será posible captar mejor ciertas mediaciones culturales presentes en el discurso magisterial de Francisco, el primer Papa latinoamericano, acerca de la desigualdad o la inequidad, como él la llama. En la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, por ejemplo, encontramos afirmaciones como la siguiente: “[...] hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia” (EG 59). Reconocemos en esta afirmación de

4 La constitución *Lumen gentium* reintrodujo el concepto patrístico de “Iglesias particulares” y afirma que “en y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (LG 23). Por otra parte, el decreto *Ad gentes* subrayó el reconocimiento del legítimo pluralismo cultural vinculado a las diversas Iglesias particulares (AG caps. 2 y 3), además de ofrecer fundamentos cristológicos para favorecer dicho pluralismo: “la encarnación” de Cristo como modelo para la Iglesia en la tarea de insertarse en toda cultura y responder a ella (AG 11, cf. 22).

5 C. BOFF afirma que el mayor fruto de Medellín “fue haber dado a luz a la Iglesia latinoamericana en cuanto latinoamericana” (“La originalidad histórica de Medellín”, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/203.htm>; versión original en portugués: “A originalidade histórica de Medellín”, en *Convergencia* 33/317 [1998] 568-576). Ver también F. VERDUGO, “Relectura de Medellín: desafíos actuales para la Teología”, en *Teología y Vida*, vol. LIX/1 (2018) 111-127.

Francisco un eco de Medellín que hoy tiene alcances mundiales; una lectura teológica inculturada en un contexto específico, que contribuye a comprender la sociedad globalizada. Al parecer, la manera de pensar la desigualdad o inequidad, como también la violencia y la paz desde la perspectiva de la fe cristiana en América Latina, siguen incidiendo a pesar de los cambios culturales que hemos experimentado en los últimos cincuenta años.

1.2 *Fundamentación teórica y metodológica*

Poco antes de la Conferencia de Medellín, la cultura o, mejor, las culturas comienzan a ocupar un espacio creciente en la preocupación pastoral de la Iglesia católica. En efecto, el Concilio Vaticano II constituyó un giro decisivo en la manera de abordar la cultura y de entender su relación con la fe cristiana. Baste recordar que en la constitución *Gaudium et spes* se halla –por primera vez en un documento de la mayor relevancia– una clara definición de lo que es la cultura desde una perspectiva más antropológica y sociológica; es decir, como un fenómeno plural (GS, 53). Unos años más tarde, en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, el papa Pablo VI, consideraba “la ruptura entre Evangelio y cultura [...] el drama de nuestro tiempo”. Por lo mismo, invitaba a toda la Iglesia a “hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas” (EN, 20). Acogiendo el neologismo teológico y pastoral introducido por el papa Juan Pablo II en el magisterio, específicamente en la exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (CT, 53), la “inculturación” se presenta actualmente, al menos en círculos católicos, como un objetivo hacia el que se orienta la tarea evangelizadora encomendada por el Señor a la Iglesia, como una expresión que da cuenta de una adecuada interacción entre el Evangelio y las diversas culturas⁶. La 4ª Conferencia del CELAM, tenuta en Santo Domingo en 1992, es expresión de la recepción latinoamericana de ese neologismo teológico-pastoral, que, sin embargo, ha caído en cierto desuso con posterioridad⁷. Sin embargo, el papa Francisco ha retomado la preocupación

6 Para un balance y perspectivas del concepto “inculturación”, véase la obra de A. PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation* (Novalis, Ottawa 2007).

7 Cf. F. VERDUGO, “Aparecida: perspectiva teológico-cultural”, en *Teología y Vida*, vol. XLIX (2008) 673-684. Allí se constata que “En Santo Domingo, el concepto «inculturación» aparece por primera vez en una Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y es clave para entender su propuesta pastoral (utilizado 55 veces, de las cuales 12 como adjetivo). En cambio, en Aparecida prácticamente desaparece (sólo 5 veces como verbo; 3 como adjetivo)” (p. 678).

por los cambios culturales y la necesaria inculturación⁸.

Para quienes se interesan por la “inculturación” desde una perspectiva teológica y pastoral, el análisis cultural se ha constituido en un ejercicio imprescindible para llevar a cabo la tarea de evangelizar al ser humano y sus culturas en la línea del Reino. El propósito del análisis es múltiple. Puede contribuir a captar cómo habla la gente, cuáles son para ella los signos del bien, del sufrimiento, del mal, cuáles son los signos del poder y dónde se quiere estar respecto a él, qué signos tienen respecto del poder bueno y del poder malo, etc. En síntesis, se trata de percibir cómo organiza esa gente sus vidas y orienta su acción. El análisis cultural, por otra parte, puede ayudar a que la Iglesia particular ponga la fe en el lenguaje de la gente (cf. EN, 63). En fin, puede facilitar que los teólogos cumplan mejor su tarea de discernir la sintonía entre la enseñanza de la Iglesia y el *sensus fidei fidelium*⁹.

El análisis cultural consiste, fundamentalmente, en un esfuerzo metódico por sacar a luz los sistemas de significación que son propios de una determinada sociedad o colectivo, y en virtud de los cuales los individuos que componen esa sociedad o grupo social diseñan sus vidas y construyen su mundo. Evidentemente, la Iglesia, y los teólogos en particular, no tienen métodos propios para acceder a lo cultural, sino que deben echar mano a los que le prestan disciplinas como la sociología y la antropología cultural.

En efecto, siguiendo a estas disciplinas, podemos considerar que cada cultura está constituida por un conjunto de sistemas de significación o, más bien, por sub sistemas entrelazados entre sí que conforman un todo extremadamente frágil, en permanente proceso de reelaboración¹⁰. Más que los contenidos, lo que interesa al análisis cultural es sacar a luz la estructura generadora de contenidos, la manera como significantes y significados se ordenan y se relacionan en un determinado momento de la existencia de una sociedad. De ahí que nuestra propuesta metodológica para sacar a luz las formas de significar la desigualdad, la violencia y la paz en la Conferencia

8 FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (2013) 41,68-70,116,122,126.

9 Sobre el rol de los teólogos en relación al *Sensus fidei fidelium*, véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Sensus fidei en la vida de la Iglesia* (BAC, Madrid 2014) especialmente 71-74.

10 Para una aproximación más antropológica de la cultura, se puede consultar la obra clásica de C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas* (Gedisa, Barcelona 1992). Y, desde una línea más sociológica, Z. BAUMAN, “La cultura como concepto”, en *La Cultura como praxis* (Paidós, Barcelona 2002) 95-175.

de Medellín considere que el análisis semiótico es altamente adecuado para sacar a luz dicha estructura.

En particular, el método que utilizaremos se basa fundamentalmente en el análisis actancial desarrollado por Algirdas Julien Greimas¹¹. Haremos uso, de una manera simplificada, sobre todo de los procedimientos de descripción más generales que, según él, son “utilizables, al menos en la fase inicial, en el mayor número posible de campos”¹². De hecho este método ha sido utilizado con buenos resultados, tanto para estudiar las mediaciones culturales que inciden en la concepción de la salvación de un importante teólogo latinoamericano¹³ como, también, para explicitar la cultura compartida desde la cual los pastores participantes en la 5ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada el 2007 en Aparecida, interpretaron la realidad y configuraron sus propuestas pastorales¹⁴.

Haciendo uso, entonces, de este método de análisis cultural para fines teológico-pastorales, consideramos que el presente estudio puede ofrecer una nueva aproximación a Medellín, intentando captar el carácter “inculturado” de este discurso magisterial y pastoral. Conviene dejar en claro que no se trata de estudiar cómo aborda Medellín el tema de la evangelización de las culturas y la inculturación, que, como hemos visto, son temáticas que se explicitan con posterioridad a esta Conferencia General¹⁵. Más bien, se trata de analizar cuáles son para los obispos reunidos en la 2ª Conferencia del CELAM los signos del bien y del mal, cuáles son los signos del poder y quienes lo detentan, etc. Dicho de otro modo, queremos estudiar cuáles son

11 A. J. GREIMAS, *Semántica Estructural. Investigación metodológica* (Editorial Gredos, Madrid 1973). Como instrumental de apoyo, se puede consultar también A. J. GREIMAS y J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Hachette, Paris 1993).

12 A. J. GREIMAS, *Semántica Estructural...*, 217. Para una explicación del método semiótico aplicado a fines teológicos, puede consultarse: J. C. GIROUD y L. PANIER (CADIR, Lyon), “Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos”, en *Cuadernos Bíblicos* nº 59, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 21991, especialmente las p. 46-55.

13 F. VERDUGO, *Relectura de la Salvación cristiana en Juan Luis Segundo. Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta: Anales de la Facultad de Teología LIV*; Universidad Católica de Chile, Santiago 2003. La explicación del uso simplificado del método actancial de Greimas se puede encontrar en las p. 51-61.

14 F. VERDUGO, “Aparecida: perspectiva teológico-cultural”, *Teología y Vida*, vol. XLIX (2008) 673-684.

15 Con todo, a pesar de ser focos y conceptos acuñados con posterioridad, es posible una aproximación como la que propone R. DAMASCENO ASSIS, en “Evangelización e inculturación en el documento de Medellín”, en *Cuestiones teológicas*, Vol. 35, No. 84 (2008) 215-225.

los sistemas de significación mediante los cuales los obispos organizan la realidad latinoamericana, para dar cuenta de los fenómenos de la desigualdad, la violencia y la paz, y orientar la acción en dicha realidad. Así, podremos verificar de qué modo intentan poner la fe en los términos de la gente y, eventualmente, ver su pertinencia 50 años después.

1.3 Elección del texto dentro del corpus

El método actancial inspirado en A. J. Greimas, útil para una nueva lectura de la Conferencia de Medellín, recomienda comenzar por delimitar el texto a analizar. El texto, conforme al semiólogo lituano-francés, se establece atendiendo a un “corpus” o conjunto de mensajes seleccionados con vistas a la descripción de un modelo lingüístico. Con este conjunto de mensajes –suficientemente representativo en relación con la totalidad del discurso, exhaustivo y homogéneo– se pretende asegurar una base adecuada, desde la cual luego se pueda seleccionar o extraer el “texto” que se ha de analizar. Esta selección o extracción del “texto” se realiza reteniendo los elementos de significación articulados en torno a un tema o “isotopía principal” y que se hallaban implícitamente contenidos entre los demás elementos en el corpus. Pues bien, el tema o “isotopía principal” será la paz y aquello que la amenaza en América Latina.

Luego de una lectura exhaustiva de las “Conclusiones” de Medellín, que constituye el corpus de nuestra investigación, constatamos que la desigualdad, la violencia y la paz aparecen estrechamente relacionadas en el segundo documento, titulado “Paz”. Más aún, el concepto “desigualdad” o “desigualdades” sólo aparece en este documento de los 16 que conforman las “Conclusiones”. Como veremos, la desigualdad aparece como un significante para expresar un mal decisivo que atenta contra la paz, el valor deseado en el escenario desde el cual hablan y para el que hablan los obispos latinoamericanos. Luego del análisis del texto escogido, se tendrá que verificar si otros textos del corpus aportan elementos nuevos.

El método de análisis actancial que utilizamos nos hace poner especial atención en la “estructura narrativa” de un texto. En efecto, cualquier material o texto que sirva de base para un análisis cultural –ciertamente un cuento o novela, pero, también, un discurso político, magisterial, teológico, etc.– tiene un componente narrativo y puede, por tanto, considerarse

conforme a la estructura narrativa que encierra¹⁶. En nuestro estudio del texto de Medellín, habrá que poner especial atención en la situación inicial y la situación final presentes en el mundo del texto, como también en las acciones que hacen transitar de una situación a otra y en los actores que las realizan. En este ejercicio que busca desentrañar los sistemas de significación del documento “Paz”, pondremos de relieve los principales paradigmas que conforman no solo la cultura compartida por los obispos que elaboraron dicho documento, sino, también y de alguna manera, por los teólogos y comunidades que hicieron llegar sus aportes.

En lo que sigue, comenzaremos por realizar un atento análisis del documento “Paz” de Medellín. Luego, procederemos a destacar los principales paradigmas hallados y a reconstruir la matriz cultural, para terminar con un balance teológico-cultural y con algunas perspectivas que proyectan aportes de Medellín a escala mundial. Ante de iniciar este recorrido, es más que recomendable leer el texto “Paz” que servirá de base para el análisis¹⁷. Se podrá apreciar en éste, como en los demás documentos de la Conferencia, la adopción del método ver-juzgar-actuar, al igual que lo había hecho la constitución conciliar *Gaudium et spes*. Se comienza por un esfuerzo de comprensión acerca de los fenómenos que atentan contra la paz en América Latina, luego se pasa a una iluminación o reflexión doctrinal, para concluir con orientaciones pastorales. Cabe advertir, como veremos, que el análisis del componente narrativo no sigue necesariamente el mismo orden.

2. DESCRIPCIÓN DEL DOCUMENTO “PAZ”

El primer paso del análisis actancial consiste en inventariar los elementos de significación, los signos y mensajes o enunciados sobre lo que sucede

16 Cf. A. J. GREIMAS y J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, art. “Narrativité”, 249-250. J. C. GIROUD y L. PANIER, en “Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos”, nos ofrecen elementos fundamentales para realizar un análisis del nivel narrativo de un texto, que tendremos presente en nuestro estudio del texto de Medellín. El análisis del nivel narrativo busca dar forma al despliegue en el discurso de las situaciones y de las acciones o de los estados y transformaciones. El esquema narrativo organiza el encadenamiento de los enunciados de un texto en cuatro fases lógicamente ligadas entre sí: la manipulación, la competencia, la performance y la sanción. Dentro de cada una de estas fases se establecen ciertas relaciones entre los papeles y entre los actantes que aseguran los estados y las transformaciones (50-53).

17 Más arriba hemos señalado la versión que seguimos. Mediante Internet, es posible tener acceso rápido a los documentos de la 2ª Conferencia General del CELAM. Para el análisis, utilizaremos la numeración de los párrafos que ofrece la edición oficial del CELAM.

en América Latina, y clasificarlos según el papel de *actantes-sujetos* o *actantes-objetos* que ocupan en el “escenario” o contexto de relevancia. No es posible, por razones de espacio, presentar aquí el inventario que nos sirvió de base para el análisis. Comenzaremos directamente dando cuenta de la figura de los actantes-sujetos, que son aquellos personajes o actores que ejecutan determinadas acciones en el texto. Es necesario fijarse en la posición que ocupan los personajes o actores en la narración, como también en las funciones y cualificaciones que se les atribuyen. En esta, como en las demás etapas del proceso de análisis, aunque sea austero el ejercicio, siempre hay que poner especial atención en mantener el meta-lenguaje adoptado, con mayor razón cuando lo cultural que va emergiendo mediante el análisis es muy similar a la cultura del observador que intenta describir.

2.1 La figura de los “actantes-sujetos”

2.1.1 El destinatador

Explicar cómo adquiere sentido y relevancia la paz como valor amenazado y deseado en el “escenario” del texto nos lleva, en primer lugar, a reconstruir la figura del destinatador. En efecto, ya desde el primer párrafo del texto emerge la figura del destinatador como quien organiza el escenario para describir cómo la paz está en peligro en América Latina y, también, como aquel que establecerá y encargará a otro u otros un programa para alcanzarla.

Este papel actancial está ocupado por un “nosotros”, implícito en el texto, que sólo una vez se explicita como “pastores” (16). Si nos fijamos en las funciones, veremos que se trata de acciones de tres tipos: unas que explican lo que acontece –*sistematizar* (1), *llamar la atención* (1), *subrayar* (8), *analizar* (9)–; otras que valoran lo que sucede –*valorar* (1), *denunciar* (10), *no dar normas técnicas* pero sí *destacar* el carácter pluridimensional (11), *recordar* criterios, *reafirmar* con fuerza (15)–; y, por último, una acción que mueve a la acción de otros –*dirigir el llamado a...* (17)– que, como veremos, ocupan el papel de protagonistas o de adversarios.

Las cualificaciones que se adjudican a los pastores tienen que ver, sobre todo, con el lugar o colectivo al que se pertenece: son parte de lo que denominan “nuestras naciones” (8,11,29 y 30); y, también, con el fundamento de su papel de destinatario: tener un “grave deber pastoral” (15). Estas dos cualificaciones determinan la forma cómo se sitúa el destinatador en el escenario: implicado en la trama.

Cabe señalar que, en este texto, el hablante coincide con el destinatador. Es decir, el que habla o escribe es también quien “hace hacer” las acciones de transformación y las valora en el escenario, tanto en la fase de manipulación como de sanción del relato, respectivamente. También, como veremos, incluso formará parte de los actores que ocupan el papel de protagonistas. Es decir, de los que tienen que llevar a cabo una tarea orientada a transformar la situación inicial, donde la paz está amenazada, en otra final, donde la paz está presente. Se trata de un destinador que, como hemos visto, se implica en el programa.

2.1.2 *El protagonista*

El papel actancial de protagonista o sujeto-operador, de acuerdo a la descripción semiótica, está ocupado en este texto por una serie de actores. En primer lugar, por uno más bien genérico o colectivo que se nombra como “el cristiano” (14b, 14c, 15), como “pueblo de Dios en América Latina” (14b), “todos los miembros del pueblo cristiano” (16), y “el cristianismo” (16). Las funciones que se le adjudican son *hacer frente* a lo que atenta contra la paz (14b), como la injusticia o el subdesarrollo, y *cultivar la paz* (14c), *preferirla* a la guerra (15), y *asumir su responsabilidad* en la promoción de la paz (16). Las cualificaciones que se le atribuyen están en relación con la acción a realizar: el protagonista es calificado de artesano de la paz (14b); de pacífico, no pacifista, y no se avergüenza de ello (15), no es pasivo ni temeroso (18); además, de creer en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia y viceversa (16).

Dentro de ese actor genérico cristiano, está el actor “Episcopado Latinoamericano” o “pastores de la Iglesia” (20) que, a su vez, es un colectivo más amplio que el actor “pastores” que ocupa la posición de destinador. En efecto, es el destinador-pastores quien llama a todos los demás pastores de América Latina a desempeñar funciones propias de protagonista: *asumir responsabilidades* bien concretas, tales como *despertar* y *educar conciencias*; *inspirar* y *estimular iniciativas* en favor de la justicia y la paz (20); *defender* los derechos de los pobres (22) y *denunciar* los abusos e injustas consecuencias de las desigualdades excesivas (23); *hacer* que su predicación, catequesis y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria (24); *procurar* que en sus colegios, seminarios y universidades, se forme un sano sentido crítico de la situación social y se fomente la vocación de servicio (25); *invitar* también a las diversas confesiones y comuniones cristianas y no cristianas a

colaborar (26); *alentar* y *favorecer* todos los esfuerzos del pueblo (27); *pedir* el perfeccionamiento de la administración judicial (28); *urgir* para que en muchos de nuestros países se detenga y revise el actual proceso armamentista (29); *invitar* a los obispos, a los responsables de las diversas confesiones religiosas y a los hombres de buena voluntad de las naciones desarrolladas (30); *interesar* a las universidades de América Latina (31); *denunciar* la acción injusta que en el orden mundial llevan a cabo naciones poderosas (32); *alentar* y *elogiar* las iniciativas y trabajos de todos aquellos que, en los diversos campos de la acción, contribuyen a la creación de un orden nuevo que asegure la paz (33). Como se puede apreciar, las acciones denotan sobre todo el uso de la palabra que, a su vez, mueve a otros a actuar en favor de la paz o a evitar lo que la impide. Podemos decir, entonces, que el destinador-pastores persuade a los demás pastores del escenario no solo a ser protagonistas sino, también, a asumir el rol de destinador, igualmente involucrados, en sus respectivos escenarios.

Por último, está el actor “pueblo” (19) o “sectores oprimidos” (7) y “sectores populares” (18) que parece distinguirse del otro colectivo protagonista ya mencionado, que se denomina “pueblo de Dios” (14) o “pueblo cristiano” (16). Este nuevo actor es protagonista en la medida en que es “organizado y concientizado” (19). Esta cualificación surge como una “competencia”¹⁸ para que este pueblo o sector popular asuma el rol de protagonista: solo así puede *ponerse al servicio de la justicia y la paz* (19). Otras funciones que se le asignan son la de *urgir a los poderes públicos* (18), y la de *crear y desarrollar sus propias organizaciones* de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia (27).

2.1.3 Los oponentes

Si el programa o tarea principal que ha de realizar el protagonista es cultivar la paz, el objeto-valor del escenario, y hacer frente a lo que atenta contra ella, entonces el papel actancial de oponente lo ocupan todos aquellos sujetos o entidades que, en las distintas fases de la estructura narrativa del

18 Para GIROUD y PANIER, la fase de la “competencia [...] trata de dar cuenta del «ser del hacer». La actividad que hay que desarrollar depende de algunos estados; necesita ciertas condiciones para poder realizarse. La competencia del sujeto-operador (o protagonista) se constituye con la adquisición de esas condiciones, sin las cuales la actividad prevista y proyectada desde la (fase de la) manipulación no podría realizarse” (“Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos”, p. 50).

relato, realizan acciones que atentan contra la paz, obstaculizan las acciones que procuran paz, o bien, proponen acciones alternativas. Cabe advertir, sin embargo, que en este relato los actores pueden ubicarse como oponentes, pero también en otro papel actancial, dependiendo de la acción que realicen. Dicho de otro modo, un mismo actor puede ocupar el papel actancial de oponente o adyuvante según la función que se le atribuya. Véase, por ejemplo, el actor “administración judicial” (28).

En primer lugar, cabe destacar unas entidades que, por la cualificación contenida en el modo de nombrarlas, ocupan cierta posición ventajosa en relación a otros dentro del escenario: la clase conformada por unos “pocos que tienen mucho” (3); “grupos y sectores dominantes”; “sectores más favorecidos” (5); “dirigentes” o “clases dirigentes” (5, 17, 22, cf. 30); “sectores acomodados” (9b); “grupos de poder” (14a); “los que tienen mayor participación en la riqueza, el poder o la cultura” (17); “privilegiados” (17). Entre las funciones que se les atribuyen, están las de *oprimir* o ejercer voluntad de opresión (5, 14a), de *calificar de acción subversiva* todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios (5), de *ejercer poder injustamente* (6), de *recurrir al uso de la fuerza* para *reprimir* drásticamente todo intento de reacción (6), *encontrar aparentes justificaciones* ideológicas (por ejemplo anticomunismo) o prácticas (conservación del “orden”) para *cohonestar* este proceder (6), *invertir sus ganancias* en el extranjero (9b), *valerse de la posición pacífica de la Iglesia* para *oponerse*, pasiva o activamente, *a las transformaciones* profundas que son necesarias (17). Como se aprecia, las funciones que se les atribuyen no solo provocan la situación que atenta contra la paz, sino que se oponen a las acciones que buscan transformarla o las evalúan negativamente (justificaciones ideológicas). Se les cualifica negativamente, además, por no oír, por ser insensibles frente a la miseria de los sectores marginados (5), por buscar seguridad y criterio de lucro individual (9b); por dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero ser en realidad –en palabras de Pablo VI– germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras (14a); por proceder de modo injusto, de mantener sus privilegios empleando medios violentos, y de provocar revoluciones explosivas (17).

En segundo lugar, están los actores que, ubicados en un lugar distinto desde donde se habla (en el “extranjero”), con su accionar o funciones generan tensiones que no contribuyen a la paz o a la situación de justicia o desarrollo, que el texto homologa con la paz. Se los denomina y caracteriza como un “centro de poder económico” (8) en torno al cual gravitan y

del cual dependen “nuestros países”, actor que –como veremos– figura como beneficiario del relato. Como parte de ese centro están los “países industrializados”, cualificados de enriquecerse cada vez más en desmedro de los países productores de materias primas (9a). Hacia ese centro también, que está en el “extranjero”, van a dar capitales económicos y humanos de nuestros países (9b), o de allí proceden “compañías extranjeras” cuya acción es *evadir impuestos* o *no reinvertir* en nuestros países (9c). De ese centro *proceden créditos* que no tienen en cuenta las verdaderas necesidades y posibilidades de nuestros países, *haciendo que el endeudamiento sea mayor* que las ganancias (9d). De ahí provienen, también, unas “fuerzas” cuya función es *conducir* a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero, y son cualificadas como principales responsables de la dependencia económica de nuestros países y de estar inspiradas en el lucro sin freno (9e). Puede clasificarse aquí, también, las “naciones poderosas”, cuya acción, que no se especifica, pero se valora como injusta y contraria a la autodeterminación de los pueblos débiles (32).

En tercer lugar, el texto presenta como oponente a una entidad denominada “imperialismo de cualquier signo ideológico”, además del ya mencionado actor “imperialismo internacional del dinero”. Ese imperialismo más político o ideológico, evaluado negativamente por el destinatario-pastores, es caracterizado por actuar de forma indirecta y directa en América Latina (10).

También son oponentes, en cuarto lugar, “los que permanecen pasivos” (18). A estos se les atribuye una anti-función, descrita como *no actuar en favor de la justicia* “con los medios de que disponen”, y se les cualifica o valora negativamente por ser también “responsables de la injusticia” y por tener “temor a los sacrificios y a los riesgos personales”.

En quinto lugar, cabe destacar a “los movimientos [...] interesados cada vez más en aprovechar y exacerbar estas tensiones” (7) o a “los que ponen su esperanza en la violencia” (19). Las acciones o funciones que despliegan estos sujetos –*insurrección revolucionaria, violencia o revolución armada*– podrían valorarse positivamente como reacción a la injusticia y resistencias ilegítimas al cambio, como impulsos de justicia y solidaridad, pero finalmente se sancionan negativamente porque engendran unos males descritos como nuevas injusticias, desequilibrios y ruinas. De alguna manera, este oponente es un anti-sujeto o antiprotagonista, dado que equivocan lo que hay que hacer en la fase de la performance, si consideramos la estructura narrativa del texto.

2.1.4 *Los adyuvantes*

En el análisis del texto en clave narrativa, poniendo atención en la posición que ocupan los personajes o actores en la narración, cabe fijarse también en aquellos que, o bien sirven de apoyo al destinador para persuadir al protagonista de lo que hay que hacer para transitar de una situación a otra, o bien pueden colaborar con éste en el programa encomendado. Se trata, entonces, de atender a lo que el análisis actancial denomina adyuvantes, detectando igualmente las funciones y cualificaciones que se le atribuyen.

Quien habla en el texto —que hemos dicho coincide con el papel actancial de destinador— para persuadir al protagonista acude a palabras pronunciadas por “Pablo VI” en distintas ocasiones, pero sobre todo en la encíclica *Populorum progressio* (1967), en el mensaje por la Jornada mundial por la paz y en la visita a Bogotá (1968). Las funciones atribuidas en el texto al actor Pablo VI son, sobre todo, el uso de la palabra: *dirigir palabras* a los campesinos (3,7), a los dirigentes (5), a los nuevos sacerdotes y diáconos (19); *denunciar* injusticias (9a, 9b, 11) o *condenar* (9e). Es decir, son acciones que apoyan la descripción y valoración que hace el destinador de lo que sucede en América Latina (ver también 14a, 16 y 19).

Algo similar sucede con otro actor, el “Concilio Vaticano II” que no se menciona explícitamente en este documento, pero sí la constitución *Gaudium et spes*, la cual sirve al destinador para fundamentar “la concepción cristiana de la paz” (14a, 14b y 14c). En esta argumentación también debe incluirse aquí el recurso a “Cristo”, al “Padre” o “Dios”, al “Señor”, referidos a otra historia o relato que se halla en los evangelios: Mt 5,9 (14b), Jn 14,27 (14c), Mt 25,31-46 (14c). Dios es caracterizado como el “fundamento último de la paz interior y de la paz social”.

En la fase de asignar tareas, el destinador señala que quien debe asumir este papel actancial de protagonista debe tener en cuenta o contar con los “poderes públicos”, cualificados de “muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular” (18); con los “medios de comunicación social”, que deben ayudar a *despertar* en los hombres y en los pueblos, una viva conciencia de justicia (21); con los “gobiernos y clases dirigentes”, cuya función es *eliminar* todo cuanto destruya la paz social (22); con “nuestros colegios, seminarios y universidades”, los que tienen por función *formar* un sano sentido crítico de la situación social y fomentar la vocación de servicio

(25); con “la administración judicial” que, como hemos visto, puede ocupar la posición de oponente si no se perfecciona (28); con “nuestros países” o naciones, cuya función es *detener* y *revisar* el actual proceso armamentista (29); con “los obispos”, “los responsables de las diversas confesiones religiosas” y “los hombres de buena voluntad de las naciones desarrolladas”, cuya función es *promover* en sus respectivas esferas de influencia, una conciencia de mayor solidaridad frente a nuestras naciones subdesarrolladas (30); con “las universidades de América Latina”, cuya función es *realizar investigaciones* para verificar el estado de la aplicación de los derechos humanos en nuestros países; en fin, con “todos aquellos que, en los diversos campos de la acción”, pueden *contribuir a la creación de un orden nuevo* que asegure la paz (33). Los que ocupan el papel de protagonista deben, pues, considerar la colaboración de estos actores para cumplir el programa encomendado consistente en la obtención de un valor: la paz social.

2.1.5 Los beneficiarios

Lo que corresponde, finalmente, es describir la figura del beneficiario o destinatario de este relato; es decir, aquel o aquellos actores en cuyo favor se produce la acción. Aquí emerge con claridad, dentro del escenario América Latina, la figura de algunos sectores de la sociedad cualificados de “postergados” (4), “marginados” (5), “oprimidos” (7), “populares” (18), “las poblaciones nativas” caracterizadas de abandonadas y explotadas (3) o las “poblaciones enteras” caracterizadas por carecer de lo necesario, por vivir en dependencia, sin iniciativa y posibilidades de participar en la vida cultural, social y política; en definitiva, por padecer la “violencia institucionalizada” (16). Las funciones que se les atribuyen son *tomar conciencia* de su situación, de sus necesidades y de sus sufrimientos y, también, *no tolerar* que las condiciones que los afectan deban perdurar (7). De asumir dichas funciones, y resistir la acción violenta, que el destinador califica de “tentación” (16), hemos visto también que pueden ocupar el rol de protagonistas. Es decir, el texto los pone como sujetos que pueden ser favorecidos con la acción.

También puede clasificarse entre los beneficiarios a la figura de las “clases medias”, las cuales son caracterizadas por experimentar frustración creciente o por entrar en proceso de desintegración y proletarización en momentos de crisis (4).

Considerado el escenario más amplio de este relato, donde se contraponen a los países que conforman América Latina con otros países, surge la figura de los países productores de materias primas, sobre todo los mono-productores, cualificados por permanecer siempre pobres (9), o los que los obispos llaman “nuestros países” o “nuestras naciones” (8, 9), caracterizados por gravitar en torno al centro de poder económico ya descrito, por no ser dueños de sus bienes ni decisiones (8), por estar abrumados por deudas (9d). En definitiva, todos los que pertenecen a estos países o naciones, en particular los sectores más perjudicados con el drama de América Latina, son los beneficiarios de este relato y su programa de transformación.

2.2 El drama de América Latina

En el escenario del relato que estudiamos, construido con vistas a que sea comprendida y promovida la paz, además de los personajes (actantes-sujetos), se incluyen ciertas cosas y conceptos que, de acuerdo a la nomenclatura de Greimas, denominamos “actantes-objetos”. Estos suelen ir acompañados de predicados, sobre todo de carácter calificativo. Las cosas o conceptos mediante los cuales se diseña el “mundo del texto”, pueden ser prácticos y míticos: es decir, objetos cognoscibles mediante los sentidos corporales (objetos prácticos); o bien, mediante la imaginación o el entendimiento (objetos míticos). Es necesario, pues, reconstruir la figura de los actantes-objetos que emergen en este escenario, poniendo atención en las relaciones que con ellos establecen los actantes-sujetos antes estudiados y, también, en los “paradigmas” o juegos de diferencia que contribuyen a la construcción de un significado.

Por otra parte, este escenario, como cualquier otro que un hablante o narrador hace presente para los efectos de una comunicación, también se construye mediante un determinado uso del espacio y del tiempo. Habrá, entonces, que detectar la concepción que se tiene de estas coordenadas, en particular la forma de delimitarlas. Comenzaremos por esto último. Enseguida, en éste y en los apartados siguientes, pasaremos a reconstruir la figura de los actantes-objetos y sus vínculos con los actantes-sujetos. Lo haremos atendiendo al componente narrativo de este relato: es decir, teniendo como telón de fondo los estados por los que se transita o se ha de transitar, merced a unas determinadas transformaciones que operan los actores que figuran en este relato.

2.2.1 *Delimitación del espacio y tiempo*

Respecto al espacio del “escenario”, los principales significantes que se utilizan para demarcarlo son: “América Latina” o “continente” de América Latina (3,14b y 15) el cual está conformado por “naciones”, “países” o “pueblos”, usualmente cualificados como “nuestros” por parte de quien describe o delimita. Este calificativo tiene una connotación identitaria, no meramente geográfica. También se señala que dentro de estos países o naciones hay “zonas urbanas” y “zonas rurales” (2).

Por otra parte, “nuestros países” o “nuestras naciones” en cuanto delimitación espacial se distinguen de otros espacios que están fuera del continente latinoamericano (8). A estos espacios no se les delimita como un continente, pero sí se les menciona como un conjunto de países o naciones que se cualifican con las siguientes características: “industrializados” (9a), “desarrolladas” (30), “poderosas” (32).

Las relaciones entre las naciones del continente con las externas, que están en el “extranjero” (9b y c), son decisivas para lo que acontece y ocupa la atención en este escenario. Son relaciones que están en tensión y que serían sobre todo del ámbito de lo económico: “comercio”, “créditos”, “monopolios”, “imperialismo del dinero”, etc. También para delimitar el espacio, se precisa que existe un “centro de poder económico” (8) que no está en América Latina, sub entendiéndose que los países que conforman este continente estarían en la “periferia” respecto a este centro.

Atendiendo ahora a los significantes para significar el tiempo en el “escenario”, podemos afirmar que en el texto se halla una concepción histórica y no cronológica del tiempo. Es decir, no hay significantes que marquen secuencias cronológicas de eventos, sino más bien unos que valoran lo que acontece en el tiempo. Así, por ejemplo, el sintagma “agentes de su propia historia” (14a) pone de relieve la injerencia que unos actores pueden tener en el tiempo. Hay valoración positiva de la actividad realizada en el tiempo; es en la historia donde “la comunidad humana se realiza...” (14b).

También cabe destacar la proyección narrativa del texto hacia un futuro mejor, la posibilidad que prevé de mejorar, de progresar, de desarrollo de América Latina y sus países, lo cual se podría contraponer paradigmáticamente a un cierto inmovilismo o fatalismo. También se advierte, en el texto, la posibilidad de empeorar en un futuro si no se toman ciertas acciones en

el presente. Los significantes “paz” y “violencia”, connotan esas dos posibilidades de futuro.

Por último, hay en el texto cierto sentido de urgencia: lo que allí acontece se considera “intolerable”, ha durado mucho tiempo en el continente y que debe cambiarse prontamente (cf. 7 y 13). Con estas coordenadas de espacio y tiempo significadas por el texto, procedamos a describir los actantes-objetos, en particular aquellos que representan los males que configuran el escenario en el que cobra sentido la paz.

2.2.2 La situación inicial: el subdesarrollo

Hemos dicho que la preocupación central (isotopía principal) de los obispos es la paz (el objeto-valor) y los factores que la amenazan (los males): en esta relación se encuentra el “drama” descrito en el texto. La estructura narrativa nos lleva a poner atención a la situación inicial que se describe en el texto, mediante distintos recursos. Desde esa situación inicial en la que figuran unos males, habrá que transitar, mediante una serie de acciones, a una situación final, también prevista en el texto mediante otra serie de recursos.

Ya el primer párrafo del documento nos entrega abundante material sobre los elementos que son claves en la aparición y configuración del drama. Estos son: el subdesarrollo, por un lado, y la paz, por otro, como también los actantes sujeto y objeto que establecerían la distancia entre el subdesarrollo y la paz. Los actantes-sujetos ya los hemos descrito. Pondremos ahora especialmente atención a los actantes-objetos.

Un elemento fundamental para la configuración del drama del relato es la equivalencia entre el objeto-valor “desarrollo” y el objeto-valor “paz”: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (1), la cual se presenta ya en el párrafo inicial. Cabe destacar que en el mismo enunciado donde se establece la equivalencia se marca también una diferencia: el término desarrollo sería el “nuevo” nombre, en cambio el término paz –se subentiende– sería el nombre “tradicional”. Con esta doble operación de igualación y diferenciación, se estaría ante un ejercicio de negociación cultural llevado a cabo por los obispos, que procura determinar cómo se ha de entender, en el tiempo y espacio de este escenario, uno y otro concepto.

Tras el establecimiento de esta equivalencia, el texto inmediatamente

presenta la significación que se desprende: si el subdesarrollo es la antítesis del desarrollo, entonces, el subdesarrollo es también –desde el punto de vista paradigmático– antítesis de la paz. De ahí que se pueda concluir que el subdesarrollo, en cuanto antítesis del valor deseado, aparezca como lo que podríamos denominar “el mal capital” en este drama.

En los enunciados siguientes, este objeto mítico opuesto a la paz se va determinando o caracterizando más. En efecto, se cualifica el subdesarrollo latinoamericano de “injusta situación” (1). Con esta afirmación, lo primero que se estaría señalando es que el objeto, el mal en cuestión, corresponde a una “situación”, es decir, a un estado de las cosas, y no a una acción puntual o individual.

Algo similar encontramos más adelante en el texto cuando, con palabras de Pablo VI, se dice que el desarrollo es “el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas” (14a). Aquí el término “condiciones” tiene la connotación de situación o circunstancia, y no de naturaleza o propiedad de las cosas. De este modo entonces, el documento, al hablar de paz, de desarrollo y de sus contrarios está describiendo unas determinadas circunstancias o situaciones sociales, y no meramente individuales, de la existencia en el escenario.

Como se puede apreciar en los mismos enunciados, esta situación o condición que es el subdesarrollo aparece cualificada negativamente al ser adjetivada de “injusta”, en un caso, y de “menos humana”, en el otro. El mal en cuestión, entonces, trata de unas determinadas condiciones de existencia que son menos humanas e injustas, y no, por ejemplo, de personas o fuerzas espirituales injustas. Con esto tenemos una primera aproximación a la construcción del mal en el texto: los males de los que se habla tienen que ver con situaciones sociales.

Por lo demás, la persistencia de este estado o situación inicial, nombrada como subdesarrollo y calificada de menos humana e injusta, profundiza en el drama de este relato. De ahí que el programa del relato vaya en la dirección opuesta. En efecto, el programa establecido por el destinador versa sobre el paso y la transformación de una situación o condiciones negativas hacia otras positivamente valoradas. En definitiva, lo que marcaría la diferencia entre uno u otro estado o situación, sería la menor o mayor humanización, es decir una mejora en las condiciones de existencia humana.

Por otro lado, es preciso señalar que el carácter dramático del texto no está dado solo por la cualificación de “injusta” y persistente de la situación de subdesarrollo, sino también por la función que se le atribuye: a saber, “promover tensiones que conspiran contra la paz” (1). ¿De qué se trata y, sobre todo, cómo se significan estas “tensiones” promovidas por ese objeto mítico denominado subdesarrollo?

2.2.3 *Las tensiones o malas relaciones sociales*

Es claro que las tensiones a las que se refieren los pastores son unos males, pues, de acuerdo a cualificaciones que ofrece el texto, “conspiran” o “constituyen una amenaza positiva” contra la paz (1, 20). No se trata de una sino de múltiples tensiones, las cuales son organizadas en el texto en tres tipos: tensiones entre clases y colonialismo interno (1e), tensiones internacionales y neocolonialismo externo (7c) y tensiones entre países de América Latina (10b). Las tensiones que promueve el subdesarrollo son, en primer lugar, unas malas relaciones puesto que acontecen entre distintos actores del escenario. Es de advertir que dos de estas tensiones reciben el calificativo de “colonialismo” (interno en un caso, externo en el otro). En el último caso, va acompañado del calificativo “neo”, lo que da a entender que tales tensiones ya existieron en otro tiempo, no descrito pero supuesto en el texto, pero que eran igualmente tensas o negativas.

En segundo lugar, cabe destacar que las tensiones que se describen en el texto siempre se dan entre colectivos humanos, no entre individuos (tensiones interpersonales), ni entre el hombre y Dios o alguna fuerza espiritual (tensiones espirituales), o dentro de la psiquis humana (tensiones psicológicas). Así, el primer grupo de tensiones se daría entre clases sociales; el segundo, entre naciones que están fuera y dentro de América Latina, y el tercero, entre países de América Latina.

En tercer lugar, el texto busca determinar y exponer “factores” o “aspectos” (1) que les darían a dichas tensiones el carácter de amenaza para la paz. Así, si el término “tensión” refiere más bien a una relación, el significante “factor” o “factores” designarían aquellos elementos específicos de esa relación que le darían el carácter negativo, atentatorio contra la paz. Se precisa que no todo factor es objeto de atención, sino sólo aquellos que, “porque expresan una situación de injusticia, constituyen una amenaza positiva contra la paz en nuestros países” (2, cf. 4).

Cabe hacer notar, en cuarto lugar, que todos estos objetos míticos detectados como males –“tensiones” y “factores”– que contribuyen a configurar la situación inicial de “injusticia”, se cualifican además de “realidades que expresan una situación de pecado” (3). De acuerdo al texto, serían “situación de pecado” porque, a diferencia de otros males, no se debe a “causas naturales” sino, como hemos visto, a tensiones o malas relaciones sociales. “Pecado” no aparece cualificando una acción individual, sino unas malas relaciones sociales, las cuales persisten en el tiempo, pero que se podrían superar con mayor facilidad que aquellos males provocados por causas naturales (4).

Avanzando con nuestro recorrido por “el mundo del texto”, podemos preguntarnos ¿qué “factores”, según los pastores, causan tensiones y, finalmente, atentan contra la paz? O, bien, ¿qué “aspectos” exhiben las relaciones que dan cuenta de esa situación calificada de injusticia y de pecado?

Al analizar el conjunto del texto, encontramos más de 40 significantes que tienen una connotación negativa. Un análisis más sistemático nos permite agrupar esos significantes en otros más generales que, de alguna manera, engloban los anteriores. Para la presentación, seguiremos el desarrollo discursivo del texto, fijándonos, en primer lugar, en las tensiones o malas relaciones entre las clases sociales. Los objetos-míticos que darían cuenta de las malas relaciones entre clases sociales, básicamente serían la marginalidad, la desigualdad y el poder injustamente ejercido.

2.2.4 La marginalidad

La “marginalidad” aparece cualificada como mal bajo diversas formas, pudiendo existir, según el texto, marginalidades socioeconómicas, políticas, culturales, raciales y religiosas (2), y que se hace presente en distintos espacios del escenario (zonas urbanas, zonas rurales). En otros sintagmas o enunciados del discurso, además de estar excluidos o alejados de unos bienes económicos, políticos, culturales, religiosos, etc., a los sujetos afectados por la marginalidad se les asocian otros males: la miseria, la ignorancia y condiciones de vida infrahumana (1, 5, 13, 15). De este modo, los pastores hacen ver que la marginalidad, por decirlo términos paradigmáticos, no consiste sólo en “quedar fuera” o excluidos de ciertos bienes sociales y materiales, sino, además, en “quedar por debajo” de ciertos estándares éticos de lo humano.

2.2.5 *Las desigualdades excesivas*

Un segundo mal que aparece en el desarrollo discursivo son las “desigualdades excesivas entre las clases sociales” (3). Este mal aparecerá mencionado también en otros sintagmas del texto (3, 4, 14a, 14c, 23). Cabe destacar dos aspectos claves de este significante: por un lado, siempre aparece “desigualdades”, en plural, nunca “desigualdad”, en singular, y por otro, este significante nunca aparece solo, sino siempre acompañado de la cualificación “excesivas” o “injustas”.

Con lo primero, se está haciendo referencia a la multidimensionalidad de la desigualdad, la cual se da en relación a la cultura, la riqueza, el poder, al prestigio, etc. (3). Así, con el significante “desigualdades” en plural se está apuntando a una amplia gama de ámbitos que están atravesados por este mal. Con lo segundo, las cualificaciones “excesivas” y/o “injustas”, se está dando a entender que las desigualdades no serían siempre un problema, sino cuando sobrepasan ciertos límites aceptables: es entonces que se vuelven “excesivas” o “injustas”, como es el caso de la realidad descritas por los obispos. En concreto, lo utilizan los obispos para describir la realidad de aquellos países de América Latina donde “pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco”, y también –sirviéndose de palabras de Pablo VI– en aquellos países donde el desarrollo “ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio [y] ha descuidado la masa de las poblaciones nativas” (3).

A estas desigualdades excesivas o injustas se les asocia, a su vez, con otra serie de males. Estos son: el “descuido”, “abandono” y “explotación” de la masa de las poblaciones nativas (3); la “generación de frustraciones crecientes” en sectores medios y en sectores postergados, los primeros por el peligro “proletarización” ante graves crisis, los segundos, por la no satisfacción de “legítimas aspiraciones” (4); y, finalmente, las desigualdades señaladas atentarían contra la “integración” social (23).

2.2.6 *El poder ejercido injustamente*

Otro objeto-mítico que emerge en el desarrollo discursivo, es el poder. Este sería un objeto –una “competencia”, en términos semióticos– con el que hay contar, pero, del mismo modo que otros objetos o bienes deseados, éste aparece como desigualmente distribuido. En efecto, solo algunos

cuentan con él, al punto que a los detentores se los denomina “grupos de poder” (14a, cf. 17) o “centro de poder económico” (8), “poderes públicos” (18) o “naciones poderosas” (32). Ahora bien, no es el poder en sí mismo lo que aparece como un mal, sino cuando éste es “ejercido injustamente”. Este ejercicio del poder o función negativamente valorada, como hemos visto, se le atribuye a uno de los actores que ocupan el rol de oponente en el relato: la clase, grupo o sectores dominantes (6), los cuales reprimen o se oponen a cualquier intento de cambio o transformación que no favorezca sus privilegios, además de justificar su proceder (cf. 5, 6, 17).

Desde la óptica de los obispos, los tres factores o males relevados hasta ahora configuran un escenario marcado por una división dicotómica dentro de los países que conforman América Latina, lo cual da como resultado la formación de dos sectores sociales que viven situaciones radicalmente distintas: los “privilegiados y poderosos”, por un lado, versus los “desfavorecidos y oprimidos”, por otro. Así, estos tres factores-males dividen a la sociedad en clases y generan las tensiones entre ellas. Este escenario es rotulado por los pastores como “colonialismo interno” (2), calificativo que no es determinado o desarrollado explícitamente en el texto. Tal situación resultante es calificada de “intolerable” (7), la cual –según los obispos o pastores– es susceptible de verse agravada, en la medida que los sectores oprimidos vayan tomando mayor conciencia de la injusta situación en la que viven.

Cabe hacer notar que el significante “agravación” de los problemas o tensiones entre clases sociales, desde el punto de vista de la estructura narrativa del texto, aparece como argumento o recurso del destinador para “manipular” o proponer un programa de acción que ponga fin a los males descritos. En la misma línea, el destinador-pastores advierte de un posible aprovechamiento de dichas tensiones por parte de otros actores, ciertos “movimientos” (7, cf. 19), que serían oponentes o antisujetos que actúan en función de otro programa contrario al deseado.

2.2.7 *La dependencia*

Al igual que en el caso de las tensiones entre clases, las relaciones internacionales también exhiben una gran variedad de males, pero en este caso hay sólo un gran mal que viene a abarcarlos a todos, a saber, “la dependencia”. Como hemos visto, el significante designa o mide la relación entre un actor oponente, denominado “centro de poder económico”, y

el actor que figura como beneficiario del relato, que serían las naciones latinoamericanas, las cuales aparecen caracterizadas por gravitar en torno a ese centro y no ser dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas (8).

El documento cualifica a la relación de dependencia económica como un mal, puesto que resultaría perniciosa para los países latinoamericanos en cuanto influiría en el “empobrecimiento global y relativo” de estos países (9). Asimismo, el documento agrega que, junto con el aspecto económico, la dependencia exhibe un aspecto político, puesto que existe interdependencia en ambos campos.

El documento señala que serían cinco los factores que serían expresión y consecuencia de la dependencia económica, y, por ende, fuente de tensiones entre los países del centro y la periferia. En primer lugar, la “distorsión del comercio internacional”. Esta se cualifica como un mal creciente, que consiste en que las materias primas valen cada vez menos con relación al costo de los productos manufacturados, lo que es causado por la depreciación relativa de los términos del intercambio. La función negativa que se le atribuye a este objeto mítico es hacer que los países productores de materias primas permanezcan siempre pobres, mientras que los países industrializados se enriquecen cada vez más. A este efecto se le cualifica como una injusticia, puesto que el enriquecimiento de unos se daría a costa de otros, y, a su vez, se le atribuye la función de ser una amenaza permanente para la paz, porque las naciones latinoamericanas percibirían, en palabras de Pablo VI, “cómo una mano les quita lo que las otra les da [PP 56]” (9a).

En segundo lugar, está “la fuga de capitales”. Los pastores describen dos tipos de fugas: la de capitales económicos y la de capitales humanos, y ambos son calificadas como “procedimientos injustos” y “hechos graves”. El primero consiste en que tanto miembros de los sectores acomodados de los países latinoamericanos como empresas extranjeras que actúan en dicho medio envían al extranjero las ganancias y dividendos que obtienen en las naciones latinoamericanas, mientras que el segundo consiste en la fuga de técnicos y personal competente. Este segundo hecho es calificado de ser incluso más grave que la fuga de capitales económicos, pues se le identifica con un alto costo de la formación de profesionales y el valor multiplicador de su acción. Los pastores sancionan este actuar como expresión de la búsqueda de seguridad y criterio de lucro individual que lleva a estos actores a dejar sólo

para sí los beneficios obtenidos y no contribuir con adecuadas reinversiones al progresivo desarrollo de las naciones latinoamericanas (9b, 9c).

En tercer lugar, “la evasión de impuestos”. Este mal consiste en la evasión de los sistemas tributarios establecidos en los países latinoamericanos por medio de sutiles subterfugios, acción que es cometida tanto por compañías extranjeras como por compañías nacionales. Al igual que el mal anterior, a éste se le sanciona como expresión de lucro y acumulación individual que no contribuye a las naciones latinoamericanas con los debidos recursos que permitirían el desarrollo (9b, 9c).

En cuarto lugar, “el endeudamiento progresivo”. Se le caracteriza por ser un fenómeno creciente, causado por la no consideración —en el sistema de créditos internacionales— de las verdaderas necesidades y posibilidades de los países de Latinoamérica. Las consecuencias de este mal irían en la misma dirección que los anteriores: los países latinoamericanos correrían el riesgo de verse abrumados de deudas, cuya satisfacción les implicaría ver absorbidas la mayor parte de sus ganancias (9d). De esta forma, aquel vínculo comercial establecido con el sistema internacional que buscaba superar el subdesarrollo termina acrecentándolo.

En quinto y último lugar, “los monopolios internacionales”. Los obispos atribuyen estos monopolios a un actor denominado “fuerzas inspiradas en el lucro sin freno” (9e), a los que también se les adjudica la función negativa de conducir a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero. Asimismo, además de sancionar a estas fuerzas como las principales culpables de la dependencia económica, las declara responsables de dar lugar a una lógica de neocolonialismo externo (9).

En síntesis, todos estos males son expresión del problema central declarado anteriormente: las naciones latinoamericanas no son dueñas de sus recursos y de sus decisiones, y por ello quedan en una situación de dependencia. Y, como hemos visto al analizar los actantes-sujeto, a los actores que ocupan el papel actancial de oponentes, se les atribuyen las acciones o funciones que provocan los males mencionados. Así, los principales responsables de estos males son unos “países industrializados” y “compañías” que están en el extranjero, pero que encuentran actores aliados dentro de las naciones latinoamericanas.

Así, los cinco males coinciden en ser resultado de acciones que, en lugar de mantener unos objetos prácticos y míticos, bienes y recursos humanos, en los países latinoamericanos para promover su desarrollo, terminan sacándolos hacia el extranjero, con lo cual se beneficia a los países y compañías que se encuentran en ese otro espacio. Podríamos decir, entonces, que es otra forma de desigualdad, la cual se manifiesta en el enriquecimiento de los países que están en el extranjero, a costa de los países latinoamericanos. Con esto, los esfuerzos por salir del subdesarrollo y alcanzar la paz se ven truncados (9c, 9d).

Pero en esta relación no sólo fluyen desigualmente las ganancias económicas (riqueza/pobreza), sino que también el poder: al no ser dueños de sus recursos, las naciones latinoamericanas no pueden asegurar su propia autonomía y quedan sometidas a las voluntades de las naciones extranjeras y de los monopolios internacionales, dando origen al mal de la dominación o el imperialismo, sea en su expresión económica (imperialismo internacional del dinero) o política (imperialismo de cualquier signo ideológico).

Es a esta doble lógica de sustracción de bienes y de dominación económico-política que los pastores califican de “neocolonialismo externo”; es decir, otra forma de nombrar ese mal que es “la dependencia”.

2.2.8 Obstáculos al proceso de integración

Por último, cabe relevar otro mal que los pastores perciben, esta vez en las relaciones entre algunos países de América Latina. Se trata de algo que “enturbia” o pone obstáculos al “proceso de integración” entre los países, el cual consideran como una “imperiosa necesidad” en América Latina (11). Este mal tendría un origen histórico-político, que no se determina o precisa más en el texto, pero si se deja claro que pone trabas a una colaboración realmente constructiva en lo económico, social, político, cultural, religioso, etc.

Buscando, en cambio, determinar mejor cómo opera este mal en el escenario, los pastores nombran dos factores (objetos míticos) que lo favorecen en el presente del texto: el “nacionalismo” (12), calificado de exacerbado y de actitud nociva, y el “armamentismo” (13), calificado de necesidad ficticia, no razonable y escándalo intolerable.

2.3 *La paz en América Latina*

Si hemos visto que el componente narrativo del texto contempla la transición, mediante una serie de acciones o transformaciones, desde una situación inicial hacia una situación final, corresponde ahora avanzar en la comprensión que se tiene de esta última. Para ello, del mismo modo como se procedió para describir el drama de América Latina, habrá que tener presente en esta nueva fase los actantes-objetos y la relación que establecen con los actantes-sujetos que el autor despliega en esta situación prevista para América Latina.

Así como señalábamos que en la situación inicial el principal significante que daba cuenta del drama de América Latina era “el subdesarrollo”, del cual derivaban una serie de males, descritos bajo los enunciados de “tensiones” y “factores”, así también se puede anticipar que la situación final hacia el cual se orienta la acción transformadora, es calificada –en términos paradigmáticos– como “desarrollo”, el “nuevo nombre de la paz” en el escenario de América Latina (1).

De entrada, es preciso destacar también que en el texto se explicita que la noción de paz que se propone, proviene de “la tradición cristiana”. Con todo, el análisis que haremos del objeto-valor “paz” nos mostrará que esa tradición cristiana busca expresarse en un contexto cultural específico, de modo que sea relevante para América Latina.

2.3.1 *La paz como obra de justicia*

Inspirándose en *Gaudium et spes*, lo primero que afirman los pastores en su rol de destinador es que la paz es, “ante todo, obra de justicia” (14a, cf. GS 78). La cualificación “obra de justicia” indica que la paz está siendo entendida como consecuencia de otro objeto mítico necesario para alcanzarla. En efecto, la paz es el objeto-valor cuya existencia o realización final depende de otro objeto que, en términos semióticos, sería un estado o situación previa a lograr por parte del o los protagonistas del relato. Dicho de otro modo, sin lograr ese estado –“la justicia”– la tarea encomendada por el destinador al protagonista, como también el resultado proyectado por aquel en la fase de “manipulación”, quedarán sin realizarse.

Desde el punto de vista paradigmático, entonces, la paz es comprendida

como un fenómeno condicionado. La paz está antecedida por otro estado o condición necesaria: la justicia. La relación entre ambas aparece claramente declarada, por ejemplo, en este otro enunciado: la paz “supone y exige la instauración de un orden justo” (14a).

El análisis de los males que se realizó en la sección anterior mostró la estrecha relación entre la existencia de injusticias y la ausencia de paz: allí donde no hay justicia, no hay ni puede haber paz. Por ello, los pastores afirman que “el cristianismo”, que hemos reconocido como protagonista, “cree que la justicia es una condición ineludible para la paz” (16).

Este énfasis o negociación cultural sobre la estrecha relación entre justicia y paz revela otro eje paradigmático que cruza la propuesta salvífica o transformadora del texto: el logro de la paz verdadera tiene que ver con la consecución de la justicia, no con la mera “ausencia de violencias y derramamientos de sangre”. Es más, citando a Pablo VI, los pastores señalan cómo la búsqueda de la paz por medio de la supresión de enfrentamientos (postura propugnada y concretizada por actantes oponentes) puede provocar una situación final peor: “La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino «el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras» [Pablo VI, 01/01/68]” (14a). Así, la distinción central para comprender la perspectiva cristiana que dialoga con la concepción cultural de la paz, es la oposición entre justicia e injusticia, y no la oposición entre tranquilidad y violencia.

Pero, adicionalmente, esta relación entre paz y justicia se determina aún más. En efecto, en el texto se afirma que la paz no se logra simplemente por medio de acciones justas, sino que se requiere además de la construcción de un “orden” o “régimen” donde las relaciones sociales e internacionales sean justas. Así, se afirma que “La paz sólo se obtiene creando un orden nuevo que «comporta una justicia más perfecta entre los hombres» [PP 76]” (14a); o bien, que requiere la construcción de “un régimen de justicia y libertad” (19). De esta forma, la paz depende de la organización de una estructura que garantice relaciones justas entre los hombres, y no solamente de voluntades o acciones individuales. He aquí, pues, otra característica que saca a luz la perspectiva paradigmática. En esta expresión inculturada de la fe cristiana, trabajar por la paz implica adoptar una mirada social, que juzga y actúa para transformar la organización social, no sólo la propia conducta individual.

Cabe destacar que en este “orden nuevo” no se trata sólo del mejoramiento de las condiciones de los que antes estaban mal, sino también de una transformación o cambio en las relaciones sociales en las que participan. En efecto, hemos visto que los males son relacionales: muchos viven en condiciones de subdesarrollo puesto que están en relaciones que los empobrecen y bloquean su desarrollo (mientras que benefician y empoderan a otros). Por lo mismo, el paso a la situación final pasa por la una transformación de relaciones, específicamente, por la reducción de las “excesivas” o “injustas desigualdades” entre los hombres y naciones: todos deben tener garantizadas unas condiciones humanas por igual (dignidad, libertad, reconocimiento, posibilidad de realización, etc.) y ninguno puede tener la capacidad de someter al otro. Cualquier carencia de esos objetos hemos visto que recibe el calificativo de desigualdades injustas.

Finalmente, en la medida que la paz depende de la instauración de un orden justo, el texto indica que el logro de la paz depende de la capacidad de los hombres de actuar, reformar y transformar las estructuras sociales. Son estas funciones que, en análisis semiótico del nivel narrativo, corresponden a la fase de la “performancia”; es decir, la acción que realiza el sujeto-operador o protagonista de este escenario, que desemboca en la transformación de un estado¹⁹. Así, queda de manifiesto otro paradigma, que es la paz como despliegue de la capacidad de acción e institucionalización humana y no simplemente como disposición interior que, como veremos, aparece más bien como “competencia” a adquirir.

2.3.2 La paz como desarrollo integral

Ahora bien, para que un determinado orden pueda ser calificado como “justo” y pueda ser posibilitador de la paz, ¿qué características debe poseer?

En el texto se dice que hay justicia cuando se cumplen una serie de condiciones humanas (14a) o derechos humanos (16). Estos son: que los hombres puedan realizarse como hombres; que su dignidad sea respetada; sus legítimas aspiraciones sean satisfechas; su acceso a la verdad sea reconocido; su libertad personal sea garantizada y donde no sean objetos, sino que agentes de su propia historia (14a). Por lo tanto, allí donde no se cumplen estas condiciones o no se respetan estos derechos, no hay justicia, y, por ende, no puede haber paz.

19 Cf. J. GIROUD y L. PANIER, “Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos”, 50.

Esta comprensión aparece como una mirada “integral” si se le compara con aquella visión que sólo enfatiza la ausencia de violencia como condición necesaria para la paz. Esta relación de oposición se aprecia en el enunciado mediante el cual los obispos declaran que el desarrollo integral es el nuevo nombre de la paz, y es, justamente, caracterizado como el paso de condiciones menos humanas a otras más humanas (1 y 14a). Así, se hace evidente que el paradigma clave que informa la comprensión sobre las condiciones de la paz se constituye a partir de la oposición subdesarrollo vs desarrollo integral, y no entre violencia vs tranquilidad. Hay verdadera paz cuando hay desarrollo integral, y no cuando hay una aparente tranquilidad. Por lo demás, esto coincide con lo señalado en la sección de males: es el subdesarrollo lo que aparece como el mal capital, no la violencia.

En este sentido, la paz no tiene que ver simplemente con el aseguramiento de la integridad física o no “derramamiento de sangre”, sino sobre todo con el respeto de la “dignidad” del hombre y de los pueblos (14a, 15 y 16). La paz es un proceso de humanización entendido como respeto de la dignidad y no como el mero aquietamiento de conflictos.

De esta forma, la paz aparece como un proceso de transformación de estructuras sociales que permite ir realizando el desarrollo integral de todos los hombres, en la medida que asegura el paso de unas condiciones más dignas, de menos humanas a otras más humanas.

2.3.3 La paz como quehacer permanente

En línea con lo anterior, cabe señalar que los obispos califican la paz no como un orden estático e inmutable, que se alcanza una vez para siempre en la historia, sino como un “quehacer permanente”. La situación final prevista en el texto es dinámica, inacabada en el tiempo delimitado en el relato. Lo que se valora o sanciona positivamente²⁰ en este escenario –donde la concepción del tiempo es histórica y no cronológica– no es tanto un supuesto estado final definitivo. Por el contrario, lo que se valora es lo que la comunidad humana va haciendo permanente o “constantemente”: “cambios de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones” (14b). La paz no se

20 La “sanción” es la fase final del esquema narrativo, según Giroud y Panier, donde se presenta el examen del programa realizado para evaluar lo que se ha transformado y al sujeto que se ha encargado de la transformación (“Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos”, 51).

entiende como un orden acabado en la historia. Dicho de otro modo, la paz nunca se consigue definitivamente en la historia, puesto que siempre será necesario hacer adaptaciones a las nuevas circunstancias. Es, por tanto, un trabajo de nunca acabar, que nunca se puede dar por terminado, y, por ende, será siempre función del cristiano o del que ocupe el rol de protagonista en este tiempo, en esta historia. En este sentido, el paradigma que subyace es: la paz definitiva es meta-histórica vs la paz definitiva es intra-histórica.

Hemos dicho al describir la figura del actante protagonista que quien participa de este “quehacer permanente”, quien “construye” la paz, es calificado de “artesano de la paz”. Para cumplir este programa permanente, los actores requieren adquirir una serie de “competencias”: cultivar la capacidad de adaptación (*vs* pasividad o conformismo), de lucha, inventiva y conquista permanente; de audacia y valentía para enfrentarse a las injusticias personales y colectivas (14b).

2.3.4 La paz como transformación desde adentro

A las “competencias” arriba señaladas, cabe añadir –como lo hace el texto citando a Pablo VI– una conveniente “toma de conciencia”, una adecuada “preparación” y una efectiva “participación de todos”, de modo que la acción transformadora sea “desde adentro”, y no “desde afuera” –se subentiende– o mediante “cambios bruscos o violentos”. Se valora este modo de transformación o de cambios, supuestas las competencias señaladas, porque sería más conforme “a la dignidad del pueblo” (15).

2.3.5 La paz y el amor como dones que dan fruto en fraternidad humana y paz social

Hay, sin embargo, unas “competencias” que según el texto en rigor no se adquieren, sino que se acogen: éstas se denominan “la paz y el amor” y son otorgadas por Dios en Cristo. Estos dones han de “cultivarse en el corazón” del protagonista que “trabaja por la justicia social” y “la paz social”, y aparecen competencias necesarias para llevar a cabo la “real fraternidad” entre los hombres o “la solidaridad humana”. Sin esas competencias no es posible cumplir el programa. Por eso es que la ausencia de paz social es descrita como un indicador de ausencia de paz con Dios: “allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor” (14c). Así, entonces, ha de entenderse el siguiente enunciado: “el amor es al alma de la justicia”, y, por ende, de la paz social.

Cabe destacar, finalmente, que esta paz social es entendida no sólo como no agresión o falta de violencia, sino que es descrita también como cordialidad, como colaboración constructiva e integración entre países (11). Vemos, nuevamente, que la noción de paz que se “negocia” culturalmente es la que busca la creación y profundización de vínculos entre personas, sectores sociales y naciones, y no una mera coexistencia tranquila.

De esta forma, el texto genera una articulación entre la paz social y la paz interior, entre la paz entendida como don o gracia y la paz entendida como obra del trabajo humano: la paz de Dios es el fundamento, motor e inspirador de la paz social.

Para concluir este apartado, digamos la búsqueda de la paz (objeto-valor y situación final) consiste en avanzar hacia el respeto de la dignidad de todos los hombres y en cultivo de la fraternidad humana.

3. LA MATRIZ CULTURAL

En este capítulo final procederemos a destacar, brevemente y a modo de conclusión, las principales mediaciones culturales que han surgido del análisis del documento “Paz” de la Conferencia de Medellín, y que las hemos visto operando en la comprensión y formulación de la desigualdad, la violencia y la paz en América Latina. Ellas constituirían una suerte de matriz cultural o entramado de significación sobre el cual se asienta y cobra sentido la propuesta cristiana para el presente de la región, en relación a los asuntos que la afligen. Será esta, también, la oportunidad de verificar si la matriz cultural desentrañada a partir del “texto” examinado se confirma en los demás textos del “corpus”. Para ello, veremos si una lectura atenta, en clave semiótica, de los demás “textos” del corpus informan o completan la matriz o modelo construido²¹.

Cabe insistir que este ejercicio de relevamiento de la matriz cultural tiene como énfasis no el contenido mismo de lo comunicado, cuanto *la forma* como se interpreta y se organiza ese contenido, con vistas a hacer algo con ello. En la medida de lo posible, presentaremos las mediaciones culturales bajo la forma de paradigmas, de modo que se destaque el elemento de contraste. Así, queda más claro que dentro de una sociedad –como es la de

21 Sobre los procedimientos de verificación propuestos por A. J. GREIMAS, véase *Semántica estructural*, 218-221.

América Latina o cualquier otra— puede haber distintas mediaciones y significados en pugna. Porque, al fin y al cabo, un discurso teológico-pastoral como el de Medellín —como cualquier otro, por lo demás— conlleva una “negociación de significados”, corrientes y necesarios en toda sociedad que deba hacer frente a los desafíos de la identidad y del cambio.

3.1 Países de América Latina y la historia vs. países del extranjero y la historia

Para reconstruir la matriz cultural, partamos por los paradigmas de espacio y tiempo, el ámbito donde se sitúa el hablante y sus interlocutores, donde acontece lo que se narra y en el que se proponen unas acciones.

Como hemos visto, el escenario del relato, lo que se describe y desde donde se habla está delimitado espacialmente por “los países de América Latina”, que se distinguen de otros países que están en el “extranjero”. Y en cuanto al tiempo, hemos señalado que lo que importa no es tanto la medición del mismo, cuanto lo que allí acontece. Podemos decir, entonces, que el espacio configura una identidad y el tiempo una relevancia. De lo que se trata es que “nuestros países” sean “agentes de su propia historia” como parecen serlo aquellos que están en el extranjero.

Leyendo otros textos del corpus, encontramos significantes de espacio y tiempo similares que confirman este paradigma. Por ejemplo, en el documento “Justicia” encontramos el siguiente enunciado: “todos los sectores de la sociedad... deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental. Sin esta unidad, Latinoamérica no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida...” (Justicia, 15). Se aprecia aquí “Latinoamérica” como el lugar, cuyos sectores o habitantes deben unirse para llegar a ser “agentes” del propio desarrollo en el tiempo. En otro documento, hacia el final de “Mensaje a los pueblos de América Latina” se encuentra el siguiente enunciado que alude a la historia de otros pueblos que están fuera de América Latina: “A otros pueblos que superaron ya los obstáculos que nosotros encontramos hoy, les recordamos que la paz se fundamenta en el respeto de la justicia internacional”²².

22 CELAM, Medellín. *Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, p. 37.

3.2 *Colectivos humanos que favorecen la paz vs. colectivos que la amenazan*

Otro elemento constitutivo y paradigmático de la matriz cultural a destacar, tiene que ver con quienes intervienen en el espacio y tiempo delimitado, en cualquiera de los papeles actanciales.

Hemos visto que los actantes-sujeto en este escenario donde la paz es amenazada y buscada, son básicamente actores humanos. Hemos verificado que lo mismo sucede en los demás textos del corpus: son actores humanos los que intervienen en los escenarios respectivos, con el propósito de una comunicación. Los males de los que se trata en este relato específico (y que retomaremos más adelante), excepto cuando se menciona la miseria que también puede deberse a “causas naturales”, son todos resultado de acciones humanas. En cuanto a las acciones orientadas a superar los males y alcanzar la situación final identificada con la paz o desarrollo integral, son esperadas igualmente de seres humanos: el cristiano, el pueblo de Dios, los sectores oprimidos o populares, los pastores y todos los que éstos logren sumar a la tarea (colegios, universidades, administración judicial, poderes públicos, medios de comunicación social, responsables de las diversas confesiones religiosas, hombres de buena voluntad de las naciones desarrolladas, etc.) en sus respectivas naciones o escenarios.

“Dios” o “el Señor”, que es mencionado en el relato, aparece como adyuvante del destinador-pastores; es decir, como figura que sirve al destinador para fundamentar su acción persuasiva ante el protagonista del programa. Pero también, como una figura adyuvante que provee de unas “competencias” –el amor y la paz– a los llamados a ser protagonistas en este relato. Lo hace mediante “Cristo”: actor humano de otra historia o relato, que reconcilia a todos los hombres con el Padre y sirve de ejemplo para esta historia (cf. 14b y c). Dios está presente, pero no actúa directamente en la historia, sino como “fundamento” de los pastores y en “el corazón” de los protagonistas del desarrollo y/o de la paz.

Digamos, entonces, que estamos frente a una representación cultural moderna y no mítica, en la cual seres sobrenaturales intervendrían directamente en el escenario. Pero, además, podemos concluir que este elemento de la matriz cultural “negocia” o acentúa la dimensión social o colectiva de los actores, tanto de los que amenazan la paz, como de aquellos que la construyen o favorecen. En este escenario, importan las acciones colectivas, por

sobre las individuales, con vistas a conseguir el objetivo del programa. De ahí la manera como hemos expresado el paradigma que trata de los actores del relato.

3.3 Desigualdades injustas que genera violencia vs. violencia que genera injusticias

Tras haber realizado el análisis de los distintos actantes-sujeto y actantes-objeto mediante los cuales se organiza el escenario y sus males, pudimos detectar que el drama de América Latina está marcado por una situación inicial negativa denominada “subdesarrollo”. Esta situación, siguiendo la estructura narrativa del relato, se contrapone a la situación final prevista que se denomina “desarrollo”, el “nuevo nombre de la paz” (1). Desde la perspectiva de los pastores o hablantes del discurso, el mal capital desde el cual derivan todos los demás males, es el subdesarrollo, calificado de situación “injusta” y “menos humana”. De esta situación se propone transitar –mediante una serie de acciones que constituyen el programa del relato– hacia un estado o situación donde se alcanza el desarrollo o la paz, que hemos reconocido como el objeto-valor del relato.

Entre los diversos objetos que sirven para significar los distintos males que, de alguna manera, se vinculan con el “subdesarrollo” y constituyen también una “amenaza para la paz”, pusimos especialmente de relieve “las tensiones” o malas relaciones sociales e internacionales, “la marginalidad”, las “desigualdades excesivas”, el “poder ejercido injustamente”, “la dependencia” económica y política y, finalmente, los obstáculos para “la integración”. No es este el lugar para repetir los paradigmas subyacentes a esos significantes de males, pero sí para destacar que “las desigualdades injustas”, además de ser un significativo para males específicos, tiene también las características de un “código” implícito en el texto y que es decisivo para la comprensión del subdesarrollo y los demás males²³.

23 El “código”, en el análisis semiótico, constituye una norma que regula el funcionamiento interno de los significantes o signos, las relaciones entre ellos y la comunicación que hacen posible. Tanto los paradigmas como muchos de los códigos normalmente no se explicitan y, sin embargo, son fundamentales para crear e interpretar los mensajes o enunciados que circulan en una cultura. R. SCHREITER, en *Constructing Local Theologies* (Orbis Books, New York 1993³), ofrece una descripción detallada del análisis semiótico con fines teológicos y pastorales, en la que sugiere prestar especial atención tanto a los paradigmas como a los códigos para la descripción de una cultura (cf. p. 49-73).

En efecto, todos los males relevados y analizados coinciden en que perjudican sólo a algunos de los actantes-sujetos, no a todos los países ni a toda la población por igual; son males que unos padecen (sectores populares, naciones latinoamericanas) y, en cambio, otros no (sectores acomodados, naciones extranjeras). Tenemos, entonces, que los males hallados “en el mundo del texto” tienen que ver con desigualdades al interior de cada país y entre los países, siendo dichas desigualdades mayores que las que el mismo texto explicita. Si bien éstas aparecen mencionadas en algunas ocasiones como un mal particular, subyacen también como código o norma que regula y mide todos los elementos que conforman el drama.

Así, por ejemplo, el problema de la distribución de los bienes y de los males configura “sectores” o “clases” dentro de las naciones o países, “centro” y “periferias” en el contexto internacional. La desigualdad económica divide a los sujetos entre sectores acomodados y sectores faltos de lo necesario, entre países pobres y países ricos; la desigualdad política o de relación con el poder divide entre sectores poderosos y sectores oprimidos, entre países imperialistas y países dependientes; la desigualdad cultural divide entre sectores que tienen gran participación en la cultura y sectores que viven en la ignorancia e impedidos de participar en ella, etc. Podemos decir, entonces, que en la matriz cultural que subyace al discurso de los obispos, la identidad de los sujetos que figuran en el escenario no está definida por la propia subjetividad, sino condicionada por los vínculos sociales y, sobre todo, por los objetos (míticos, principalmente) con que se los asocia. No son ellos quienes se autodefinen, sino la desigualdad (socioeconómica, política, cultural) que los regula.

Las desigualdades regulan y dan forma a todo el escenario y drama del relato, y, por ende, constituyen un componente fundamental de la matriz cultural desde donde se comprende el subdesarrollo, el mal capital, y los demás males del relato que se oponen a la paz, el objeto-valor deseado. Es comprensible, entonces, que en un enunciado o sintagma que parece recapitular y sintetizar todos los males descritos, se afirme lo siguiente: “allí... donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz” (14a). Situación que se interpreta teológicamente por los pastores, en su posición de destinador epistémico, como “un rechazo del don de la paz del Señor”, como “un rechazo del Señor mismo [Cf. Mt 25, 31-46]” (14c).

Son las “desigualdades injustas”, presentes en todas las dimensiones y

actores del mundo del texto, las que constituyen una contrariedad o amenaza para la paz; ellas generan o despiertan “violencia”. De ahí que hayamos formulado este paradigma de la matriz cultural, en uno de sus polos, como “desigualdades injustas que genera violencia”, mientras que en el otro polo se encuentran las visiones que ven en la “violencia que genera injusticias”. Se ha de advertir, sin embargo, que esta relación paradigmática en rigor no es de total oposición o mutua negación, sino de *prioridad*. Dicho de otro modo, en el discurso de los obispos o hablantes del texto no se excluyen ninguno de los elementos de significación que conforman el paradigma, pero se organizan siguiendo una determinada secuencia para el establecimiento del programa.

En esta línea, cabe recordar que la “violencia” figura entre los males que más preocupan en este escenario. Ya en la introducción de este trabajo, antes de iniciar el análisis, habíamos detectado que, para los obispos reunidos en Medellín, “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (15). Pues bien, luego de la indagación acerca de los sistemas de significación mediante los cuales los obispos organizan la realidad latinoamericana, para dar cuenta de este “grave problema” y orientar la acción en dicha realidad, hemos constatado que se distinguen dos tipos de violencia. Por un lado, está la violencia que surge como (re)acción ante las injusticias y resistencias al cambio (19). Narrativamente, se presenta como un aspecto polémico en cuanto al programa para salir del subdesarrollo o situación inicial, que emprende un anti-sujeto que –se da a entender– sucumbe a la “tentación” (16) y pone en la violencia su “esperanza” (19). Y, por otro, está la llamada “violencia institucionalizada”, estructural, que –ejercida por actores que figuran como oponentes en el relato– genera o mantiene carencias y dependencias, es decir injustas desigualdades que afectan a “poblaciones enteras” (16). Ambas violencias son sancionadas negativamente: con palabras de Pablo VI, se afirma que “La violencia no es cristiana ni evangélica [Pablo VI, Bogotá, 23/08/68 y 24/08/68]” (15). La primera o “revolución armada”, se dice que “generalmente «engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas...» [PP31]” (19). La segunda, denominada también “opresión ejercida por los grupos de poder”, “puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino «el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras» [Pablo VI, 01/01/68] (14)”. Como vemos, este polo del paradigma entra en una secuencia interminable.

Se entiende entonces que, sin negar uno u otro componente del paradigma, los obispos los organizarían siguiendo otra secuencia, es decir, determinando la trayectoria que los personajes que figuran de protagonista han de llevar a cabo. Ellos anteponen unas competencias a adquirir y unas acciones que harían posible superar las “injustas desigualdades” y así alcanzar el desarrollo y la paz. En el enunciado “(la paz) supone y exige la instauración de un orden justo” (14a) se confirma la prioridad que reconocemos al primer polo del paradigma. Esto, porque como hemos visto, la “violencia institucionalizada” genera desigualdades injustas y la “revolución armada”, nuevas injusticias y desequilibrios. En ambos casos, la “violencia” es sancionada negativamente por el destinador epistémico.

Por último, como validación de este paradigma en los demás textos del corpus, es importante señalar que los significantes “desigualdades” y “violencia” sólo aparecen juntos en el documento que hemos analizado y en ningún otro de los 15 documentos conclusivos de Medellín. Más aún, el significante “desigualdades” o afines ni siquiera aparece en los demás documentos conclusivos. Sin embargo, es posible hallarlos en un mismo enunciado o sintagma en el Mensaje final de los obispos participantes en Medellín, al cierre de la Conferencia:

América Latina parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no sólo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, *profundas desigualdades* en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de *violencia* y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común²⁴.

Destacamos en el párrafo el significante “desigualdades”, calificadas de “profundas”, y el significante “violencia”, calificada de “brote” o consecuencias de la primera, mostrando cómo ambos conforman este paradigma de la matriz cultural. Cabe señalar, además, que encontramos estos mismos significantes, en relación con la “paz”, en el Discurso del papa Pablo VI en la Apertura de la Segunda Conferencia:

Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de

24 “Mensaje a los pueblos de América Latina”, del día 6 de septiembre de 1968, en CELAM. *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, p. 32.

inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen *graves y opresoras desigualdades* entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, *ni la violencia* son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de *la violencia* un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente. Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades actuales no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo, contra el signo feliz de la hora presente que es el de la justicia en camino hacia la hermandad y *la paz*²⁵.

Hemos subrayado los significantes “graves y opresoras desigualdades”, la “violencia” como acción transformadora —con la que el hablante no se identifica y, más bien, valora negativamente—, y la “paz” como situación a la que hay que caminar. Si este estudio hurgara sobre el origen o influencias en los paradigmas que modelan la matriz cultural de Medellín, encontraría ciertamente en este discurso de Pablo VI un hito clave. Como lo son, también, los “estudios sobre la situación del hombre latinoamericano”²⁶, de los cuales los obispos, y sus equipos de trabajo, dan a entender que se nutrieron.

3.4 *La paz como desarrollo integral vs. la paz como ausencia de violencias*

Luego de destacar lo que, a nuestro juicio, constituye el paradigma principal que da cuenta del drama o situación inicial del relato, corresponde hacer lo mismo en relación a la situación final prevista o deseada para América Latina. Tras haber realizado un análisis exhaustivo de los actantes-sujeto y actantes-objeto con los cuáles se construye esa situación final, estamos en condiciones de concluir que, siendo la “paz” el objeto-valor, el significativo “desarrollo integral” es parte del polo paradigmático destacado por los obispos reunidos en Medellín. Y, a su vez, conforma el sistema de significación

25 “Discurso de S. S. Pablo VI en la apertura de la Segunda Conferencia”, proclamado en Bogotá el día 24 de agosto de 1968, en CELAM, Medellín. *Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, p. 26.

26 Documento “Justicia”, nº 1, en CELAM, Medellín. *Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*.

o matriz cultural desde donde se desea y piensa la paz en América Latina.

Esta conclusión es más evidente que la realizada en el apartado anterior, puesto que los mismos pastores o hablantes ofrecen un indicio neto al comenzar el discurso haciendo suyo un enunciado de Pablo VI: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz [PP 87]” (1) y precisando más adelante, en el mismo discurso: “el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz” (14a). Es decir, homologan o valoran dicho desarrollo como el logro del objeto-valor que es la paz. Nos queda, entonces, sintetizar o recapitular lo que connota ese “desarrollo integral” y distinguirlo del otro polo del paradigma, que consideraría la paz como mera ausencia de violencias en el escenario de América Latina.

Para esta tarea no podemos dejar de tener presente, como trasfondo o situación de contraste, las “desigualdades injustas” a todo nivel (dentro de los países y entre los países), pues generan violencia y, por ende, constituyen una amenaza contra la paz. Junto a los demás males que conforman el drama de América Latina, tales desigualdades dañan la dignidad de los hombres (impiden a unos la satisfacción de sus legítimas necesidades, subyugan su libertad, niegan el reconocimiento de su identidad, marginan, etc.) y erosionan la fraternidad (dan lugar a abusos económicos, opresión política, dependencias, nacionalismos, etc.). De ahí que las acciones o funciones que conducen a la paz implican la transformación de las malas relaciones y estructuras sociales, como también el respeto de la dignidad de los hombres y de los pueblos para, en definitiva, terminar con las injustas desigualdades.

Por otro lado, si retomamos y reorganizamos narrativamente los elementos de significación analizados más arriba en varios apartados, pero sobre todo en el subtítulo “La paz en América Latina”, es posible establecer de manera lógica el recorrido de las competencias y funciones que se esperan del actante protagonista para el cumplimiento del programa establecido por el destinador. Así, el protagonista o sujeto operador —el pueblo de Dios, los pastores y todos aquellos que se sumen al programa— ha de acoger “el amor y la paz” en el corazón como dones de Dios necesarios para la acción, además de adquirir otras competencias, tales como “conciencia”, “organización” y “participación”, “poder”, capacidad de adaptación, audacia e inventiva, etc.; ha de instaurar “la justicia” u “orden justo” como estado previo; ha de considerar las funciones encomendadas como un “quehacer permanente”

y realizarlas “desde adentro”; todo ello con vistas a alcanzar el “desarrollo integral”, el “nuevo nombre de la paz”.

Ya hemos destacado suficientemente que el desarrollo integral implica la humanización constante de las relaciones, a saber, un proceso permanente de transformación de las relaciones (sociales, económicas, culturales, internacionales, etc.) de modo que sean cada vez más justas y aseguren el respeto de la dignidad de todos y la fraternidad entre todos los hombres. De manera similar a cómo operan las “desigualdades injustas” en relación a la situación inicial o drama en América Latina, el “desarrollo integral” también tiene las características de un “código” o norma que regula y mide los demás elementos que conforman la situación final.

Por último, conviene detenerse un momento en el otro polo del paradigma, que sería lo propuesto por dos actantes-sujeto que figuran como oponentes en el escenario. Estos entienden la paz como ausencia de violencia: ausencia de violencia subversiva para unos, ausencia de violencia estructural para otros.

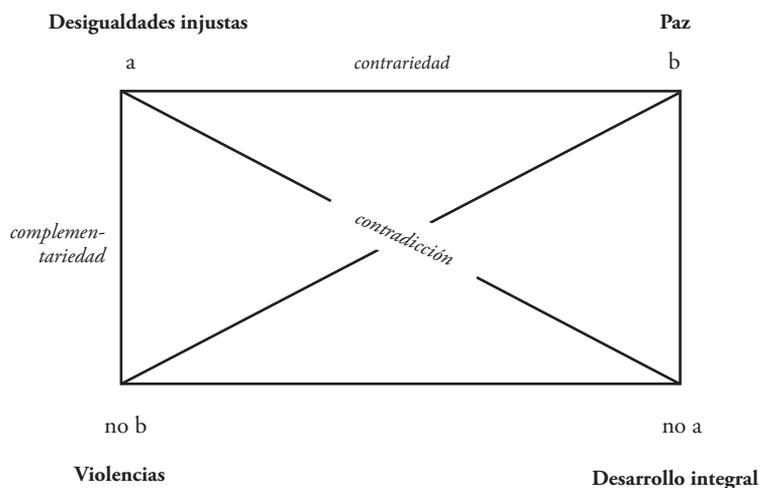
Como hemos visto en el apartado anterior, en la manera de representarse la realidad los obispos no se excluye la violencia como un problema. Al contrario, figura entre los males que más preocupan. Sin embargo, su comprensión se desmarca de aquella que tendrían los oponentes que considerarían la paz como logro de la “tranquilidad”, o los que la considerarían la paz como resultado de la “revolución”. Ambas, hemos visto, son valoradas o sancionadas negativamente por el destinador. La primera, porque al priorizar el problema de la violencia subversiva, termina reprimiendo los intentos de cambio, encubriendo las injusticias y generando nuevas rebeliones; mientras que la segunda, buscando la superación de la violencia estructural, fuerzan cambios bruscos desde afuera, sin respetar la dignidad del pueblo que, por el contrario, requiere de una adecuada toma de conciencia, preparación y participación de las personas.

Desde la perspectiva de los pastores, la paz sí contempla la superación de las violencias (subversivas, represivas y estructurales), pero apunta a una comprensión más amplia y por otra vía. Es más amplia porque ha de abarcar todas las dimensiones del hombre y a todos los hombres, es decir, considerar la dignidad y la fraternidad. Ese es, a su vez, el significado al que apunta el significante “desarrollo integral”, el cual también regula los demás

significantes con los que se significa el estado final identificado con la paz. Se trata de otra vía, porque los actores que encarnen el rol de protagonista han de operar las transformaciones mediante unas acciones que se califican de “paz activa” y que, sustentadas en la paz de y con Dios, generan cambios desde adentro y traen la paz con todos.

En cuanto a la verificación del paradigma en otros textos del corpus, podemos señalar que el significante “desarrollo integral”, explícitamente tomado de Pablo VI (PP 20) y propugnado por los obispos como objetivo para el continente o “de nuestros pueblos”, aparece 10 veces en el corpus, sin contar la ocurrencia en el texto analizado²⁷. En algunos de ellos aparece en el mismo enunciado contrapuesto a algún tipo de “injusticia” o a “servidumbres injustas”²⁸.

Para terminar, pensamos que puede ser interesante ofrecer una representación ordenada y lógica de la forma del contenido desplegado en el discurso de los obispos en Medellín²⁹. El siguiente cuadro semiótico nos permite visualizar los valores y antivalores “elementales” en juego en la matriz cultural:



27 Además de “Paz”, ver los documentos conclusivos “Justicia” (5, 15), “Familia y demografía” (7) y “Educación” (2, 6, 8, 16), “Sacerdotes” (19) y “Formación del clero” (33e).

28 Ver, por ejemplo, “Justicia”, nº 5 y “Educación”, nº 8.

29 El análisis semiótico propuesto por GIROUD y PANIER, con fines teológicos, sugiere hacer el esfuerzo por “dar una representación ordenada y lógica de la forma del contenido”. Se trata de *medir* los desniveles y juegos de diferencias que se han ido detectando en el análisis discursivo y narrativo del texto y, si es posible, “ofrecer una representación lógica de ellos” (p. 53-54).

La matriz opone primariamente a las desigualdades injustas con la paz, y no con la violencia en cualquiera de sus expresiones. Estas encuentran su explicación en las desigualdades, así como el desarrollo integral permite entender cómo se entiende la paz en este escenario. No se trata simplemente de pasar de la violencia a la paz, sino de las desigualdades injustas a la paz, la cual comporta el desarrollo integral de todos en América Latina.

3.5 Balance teológico-cultural y perspectivas

Luego de un extenso y necesario análisis semiótico del texto “Paz” de Medellín, podemos afirmar que este documento constituye un ejercicio genuino y señero de “inculturación” de la fe, con propósitos pastorales. Mediante el análisis hemos podido desentrañar los sistemas de significación subyacentes y, sobre todo, sacar a luz la matriz cultural desde la cual los obispos organizan la realidad latinoamericana, para dar cuenta de los fenómenos de la desigualdad, la violencia y la paz, y orientar la acción de los creyentes y hombres de buena voluntad, en un tiempo y espacio determinados. Hemos reconocido elementos de significación que provienen de la tradición cristiana, de magisterio conciliar y pontificio, y otros que, como ellos mismos dan a entender, provienen de los estudios sociales. En efecto, en el discurso interactúan categorías o conceptos que provienen de tradiciones y campos semánticos muy distintos: por ejemplo, el “subdesarrollo” del campo socioeconómico; la “situación de injusticia”, de la ética; el “pecado”, del teológico; etc. La perspectiva creyente de los obispos, al evaluar la realidad latinoamericana y orientar la acción en ella, busca entroncarse en comprensiones de la realidad que todos entiendan, aunque sean conflictivas, de modo que su propuesta o discurso sobre la paz sea evangélico y culturalmente relevante.

A 50 años de distancia, creemos importante valorar teológicamente el trabajo realizado por los pastores congregados en Medellín, el cual buscaba interpretar la compleja y convulsionada realidad latinoamericana y orientar la acción en ella. En el empeño por discernir la realidad contaron no solo con la asistencia del Espíritu, sino también con el apoyo de teólogos y otros asesores. Además, como ellos mismos confiesan, con sus propuestas de acción no pretendían “competir con los intentos de solución de otros organismos nacionales, latinoamericanos y mundiales”, sino “alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos”³⁰. Al analizar semióticamente,

30 “Mensaje a los pueblos de América Latina”, en CELAM, *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, p. 33.

por ejemplo, la manera cómo abordan los obispos el problema de “la violencia” que, para ellos, constituía “uno de los problemas más graves que (entonces) se plantean en América Latina” (Paz, 15), hemos podido constatar que, además de mostrar gran apertura para dejarse ayudar por las ciencias teológicas y sociales, realizaron un notable ejercicio de recepción creativa tanto del Concilio Vaticano II como de la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI. Fue así como se generó un cambio de paradigma y de matriz cultural. En efecto, para responder a la realidad desde la fe y en diálogo con otras mediaciones socio-analíticas, ellos sitúan en posición opuesta a la paz no la violencia, sino las desigualdades injustas. Haciendo frente a éstas es como se puede alcanzar la paz, que, en América Latina, necesitaba un nuevo nombre: el desarrollo integral de todos. Hay, pues, una auténtica “inculturación” de la fe en la región. Antes de que existiera ese neologismo teológico, los obispos mostraron una senda que reclama ser recorrida hoy en América Latina, cuando nos apremian también profundas transformaciones.

Casi 50 años después de Medellín, hay elementos de significación y de la matriz cultural que todavía parecen estar vigentes. En efecto, Francisco, el primer papa latinoamericano, llevará a escala mundial énfasis y aportes de la Segunda Conferencia General del CELAM. Claro que en un contexto evidentemente muy distinto al de Medellín. A diferencia de entonces, hoy se vive una globalización acelerada, facilitada por un desarrollo de la informática y de las comunicaciones, que impacta diversos ámbitos de la vida humana y de los pueblos. Si bien ha finalizado el contexto de guerra fría que condicionaba a Medellín, la pobreza persiste en amplios sectores de la población, emergen y se acrecientan nuevas formas de exclusión acompañadas de una degradación medioambiental, y surgen otras guerras de gran magnitud donde el componente religioso se esgrime como una de sus causas.

En este escenario, el discurso de Francisco se devela influenciado por lecturas que han evidenciado la necesidad de hacer inteligible la heterogeneidad de actores, conflictos y espacios involucrados en el problema, por ejemplo, de la desigualdad. Así, a partir de importantes documentos del pontificado de Francisco tales como la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG) y la Encíclica social *Laudato Si'* (LS), es posible apreciar dos elementos claves. Por una parte, una cierta continuidad con las inquietudes de Medellín en torno a la desigualdad excesiva o injusta, la cual él prefiere llamar “inequidad”, probablemente para destacar su connotación ética. Por otra, el discurso de Francisco en estos documentos también se caracterizaría

por ciertos desplazamientos en la conceptualización de las desigualdades sociales y económicas. Así, en EG es identificable una conexión temática y discursiva con Medellín sobre la relación entre inequidad y violencia: la injusticia instalada socavaría las bases de cualquier sociedad puesto que es “el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor” (EG, 59). Pero, además, Francisco reflexionará en torno a los nuevos conflictos, espacios y actores de la desigualdad en el escenario global. En efecto, en un tono crítico y consciente del modelo económico globalizado, el Papa afirma en LS que “la visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo” (LS, 82). Los procesos de degradación ambiental, afirma allí mismo, afectan de tal manera que profundizan las injustas desigualdades, constituyen una fuente de iniquidad, pues “el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos” (48). “El desafío urgente de proteger nuestra casa común –dirá Francisco– incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (13). Resuenan aquí, sin duda, los temas de la injusticia, la desigualdad, la violencia, el desarrollo integral tratados en Medellín, pero de los cuales se reconoce ahora un alcance mundial, con algunos desplazamientos. A través de Francisco, Medellín sigue siendo significativo y relevante.