

Santo Domingo, un año después
LA RECEPCIÓN DEL DOCUMENTO
Teófilo Cabestrero, Panamá, octubre de 1993

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, clausurada en Santo Domingo el 28 de octubre de 1992, ya cumplió un año. El documento final lleva unos diez meses circulando por las Iglesias de América Latina y del Caribe. Se divulgan trabajos de interpretación y síntesis al servicio de la comprensión del texto y de su aplicación pastoral. La *recepción* está en su fase inicial y es lenta; sería prematuro hacer un balance de ella antes de tres años, dado que el ciclo de aplicación de estos documentos es de una década.

Interesarnos en el primer aniversario de Santo Domingo (SD) por la recepción del documento en América Latina (AL) tiene la finalidad de centrar la atención en esta etapa tan vital para el texto, y estimular el trabajo para una recepción fecunda.

I. ENTRE EL DESCONCIERTO Y LA ESPERANZA

Como suceso histórico y eclesial, SD comenzó antes y prosigue después de reunirse el Episcopado latinoamericano con Juan Pablo II y con los otros miembros de la IV Conferencia. Ahora prosigue en la *recepción* del documento, que es un proceso en el que el texto va entrando en la conciencia, en la vida y en las prácticas eclesiales de América Latina y del Caribe. Para esto fue escrito. El desconcierto y la esperanza se vinieron trenzando desde la preparación, se manifestaron en la celebración de esta IV Conferencia General, y ahora influyen en su recepción.

La recepción, proceso vital para el DSD

Dos años antes de celebrarse SD, decía el cardenal peruano Juan Landázuri que los grandes documentos de la Iglesia surgen de la vida socio-eclesial y a ella retornan. "Los contenidos de esos documentos", precisaba, "maduran a través de las experiencias de la comunidad cristiana". Se refería a los textos de Medellín y de Puebla, y al ya esperado documento de Santo Domingo (DSD). Hablaba por experiencia personal (es una de las dos únicas personas que han sido miembros de las cuatro Conferencias Generales) y usó palabras de un documento de la Curia Romana de 1988. Todo texto escrito tiene en su ciclo vital dos pasos decisivos, el de la producción y el de la recepción. Comienza a nacer en la producción, pero este paso se orienta a la recepción por parte de los sujetos que han de asumirlo y aplicarlo. Si no hay recepción, el texto queda en letra muerta.

La producción y la recepción del DSD son los dos pasos que articulan el ciclo de su vida y de sus frutos. El sujeto activo que irá dando al texto alcances reales en la vida y en las prácticas de esta Iglesia continental, es la Iglesia de América Latina y del Caribe, todo el pueblo de Dios con sus pastores.

La recepción del DSD será un proceso de lectura y asimilación, y de vivencia y aplicación o puesta en práctica, que dará al texto sentidos reales. Un proceso vivo que traduce el texto en experiencias de fe en las realidades históricas; con los reflejos que eso ha de tener también en la Iglesia.

Toda lectura viene a ser una interpretación, y toda aplicación recrea el texto en un contexto histórico-eclesial concreto (el latinoamericano en este caso). Al mismo tiempo, el texto recrea o transforma y enriquece al sujeto que lo lee y lo aplica (Iglesia latinoamericana toda). La recepción de un texto siempre es contextualizada; el texto y el contexto se influyen mutuamente. "La realidad pastoral de América Latina y del Caribe contextualiza la reflexión teológica del documento" de SD, dice Paulo Suess asumiendo la insistente propuesta de inculturación que hace SD2.

Si la recepción no es automática ni instantánea, porque es un proceso vivo, la recepción de un documento como el de SD en la actual Iglesia latinoamericana y caribeña, ha de ser un proceso muy complejo por la variedad de factores que juegan en él. Las mismas realidades vivas y hondas (divinas y humanas e históricas) que integran los contenidos del DSD, juegan su decisivo papel en la recepción, desde la conciencia de los miembros de la Iglesia y desde las realidades de los diversos pueblos y culturas en sus actuales procesos históricos.

Con razón cree Joao Batista Libanio que lo decisivo de la recepción del DSD será el imaginario teológico-pastoral que a la larga imprima este nuevo documento en la "caminhada" de la Iglesia latinoamericana:

"Por más o menos rico que sea un texto, siempre crea un horizonte simbólico que lentamente irá ocupando el lugar de la letra del texto (...). Y la pregunta decisiva sobre el DSD gira en torno a qué imaginario teológico-pastoral va a crear. Fundamentalmente cabe a la Iglesia latinoamericana, que lo recibe en su vida (sus comunidades, su pastoral, su teología, sus agentes de pastoral) ir creando ese imaginario. Naturalmente, el texto propicia elementos para tal imaginario"³.

Además de ofrecer sus propios contenidos, el texto puede propiciar criterios que orienten la recepción. Al mismo tiempo, determinadas circunstancias que marcan la producción de un texto, condicionan luego su recepción. Veamos esto en el DSD; criterios de recepción, primero, y, después, cómo el mismo DSD está condicionando su recepción. Dos criterios de recepción en el DSD

1. La "Continuidad con Medellín y Puebla", un criterio mayor

Siete veces afirma el DSD la "continuidad" con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, y una vez más lo hace el "Mensaje de la IV Conferencia a los pueblos de América Latina y del Caribe". El texto se refiere dos veces a las tres Conferencias, Rio de Janeiro, Medellín y Puebla (SD 1 y 301) y cinco veces a Medellín y Puebla (SD178, 290, 296, 302,303). En dos ocasiones relaciona a estas Conferencias con el Concilio Vaticano II (SD 290 y 301) y explicita que Medellín y Puebla aplicaron a AL "las orientaciones del Vaticano II" (SD 290).

Más importante que el número de veces que afirma la "continuidad" es el significado que adquiere tal afirmación por su ubicación y su formulación en el texto. El documento se abre y se cierra declarando esa "continuidad" (SD 1 y 301), que encabeza también las "Líneas pastorales prioritarias" (SD 302). Y la "continuidad" se hace histórica y sagrada cuando el texto ve las anteriores Conferencias Generales como gracia del Espíritu a la Iglesia latinoamericana en línea con el Concilio Vaticano II, cuyas orientaciones se comprometen los Pastores a llevar adelante (SD 290 y 301). Por eso en la oración final del texto, los obispos piden a Jesucristo "la continuidad con Medellín y Puebla" como una gracia (SD 303). Todo el documento queda así situado en el marco histórico de la tradición eclesial latinoamericana, que tuvo su preámbulo en la Conferencia de Río (de ella nació el CELAM), arrancó en Medellín (*momento fundante* de esa tradición eclesial que asumió creativamente el Vaticano II) y se afianzó en Puebla. Esa tradición eclesial es "la matriz de Santo Domingo".

Prescindamos del número 1, donde la afirmación de "continuidad" podría sonar a protocolaria, y veamos el énfasis con que queda impreso en el texto el compromiso de fidelidad a esa tradición eclesial latinoamericana:

290: "Renovamos nuestra intención de llevar adelante las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, aplicadas en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín y Puebla, actualizándolas a través de las líneas pastorales trazadas en la presente Conferencia."

296: "Asumimos con renovado ardor la opción evangélica por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla" (cf 178).

301: "Nos colocamos bajo la acción del Espíritu Santo, que desde Pentecostés conduce a la Iglesia en el amor. El nos concedió la gracia del Concilio Vaticano II y de nuestras Conferencias Generales de Río de Janeiro, Medellín y Puebla".

302: "Nuestras Iglesias particulares, unidas en la esperanza y en el amor, bajo la protección de Nuestra Señora de Guadalupe, en comunión con el Santo Padre y en continuidad con las orientaciones pastorales de las Conferencias Generales de Medellín y Puebla, se comprometen a trabajar en:" (siguen todas las líneas pastorales prioritarias del DSD).

303: "Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro (...) Danos la gracia, en continuidad con Medellín y Puebla, de empeñarnos en..."

El Mensaje de SD, por su parte, al afirmar la "relación y continuidad" con las tres Conferencias Generales anteriores, las ve como "valiosa experiencia eclesial de la cual procede una rica enseñanza episcopal" para "las iglesias y la sociedad de nuestro continente". Y dice: "Reasumimos plenamente las opciones que enmarcaron aquellos encuentros y encarnaron sus conclusiones más sustanciales" (4-5).

No son muchas, en cambio, las referencias concretas del texto a Medellín y a Puebla. Hay diez más significativas a Puebla y una a las dos Conferencias (SD 36, 96, 101, 114, 125, 136, 161, 178, 179, 247 y 263).

Algunos señalan que, en diversos puntos importantes, el texto de SD no hace honor a las solemnes declaraciones de "continuidad" con Medellín y Puebla formuladas en él. Y es que, en las varias tendencias de los miembros de la IV Conferencia, hubo, lógicamente, diferentes búsquedas de continuidad y también de discontinuidad. Es evidente que en el método y en determinados aspectos e instancias de funcionamiento y redacción, en Santo Domingo no hubo continuidad con Medellín y Puebla.

Se subraya que también en esto de afirmar esa "continuidad", Juan Pablo II marcó a la Conferencia en su Discurso Inaugural (cf. 1, 16, 17). En bastantes pastores latinoamericanos, si embargo, afirmar la "continuidad" con Medellín y Puebla responde a un deber de conciencia, y al cumplirlo expresaron en Santo Domingo un compromiso sincero y hasta un reclamo.

Y... lo escrito, escrito está. Esas afirmaciones de "continuidad", suman objetivamente una profesión de fidelidad a la tradición eclesial latinoamericana que queda en el texto como un criterio mayor para la recepción. La continuidad con Medellín y Puebla va más allá de las formulaciones del texto, y es, básicamente, una cuestión de fidelidad "espiritual" o fidelidad histórica al Espíritu en la misión de la Iglesia en el continente; entra en juego ahí una suma de fidelidades que tienen su fundamento y su fuerza en la fidelidad misma del Espíritu del Padre y del Hijo que conduce a la Iglesia. Uno de los dos presidentes de la IV Conferencia, el arzobispo brasileño Dom Serafim Fernandes, lo dice ahora así: "La continuidad de los textos es muy importante, pero la verdadera continuidad es la del Espíritu que conduce a la Iglesia; Medellín, Puebla y Santo Domingo se complementan"⁵. Hay que saber sumar e integrar con la sabiduría del Espíritu del Dios de Jesús. La *continuidad* es una clave eclesial de espiritualidad. Negar Medellín y Puebla sería negar el Vaticano II y negar la realidad latinoamericana en que lo encarnaron Medellín y Puebla; sería negar al Espíritu Santo.

2. Sumar al DSD luces de la preparación de la IV Conferencia

El CELAM trabajó la preparación de SD en varias etapas, y tuvo momentos muy fecundos. La directiva del CELAM recomienda en la "presentación" de las "Conclusiones de Santo Domingo", que se lean "en el contexto de la larga y fecunda preparación consignada en los aportes de las Conferencias Episcopales y en numerosos libros publicados por el CELAM". Sumarle al DSD los aportes de las Conferencias Episcopales del continente, es un sabio criterio para la recepción, pues, en ellos hay una expresión genuina de la "valiosa experiencia eclesial" de las anteriores Conferencias Generales (Mensaje de SD 5). El CELAM publicó el texto íntegro de esos aportes en un volumen. Y el mismo CELAM hizo trabajos de síntesis, entre los que hay que destacar la *Secunda Relatio* por su riqueza de contenidos.

También hay que sumarle al texto de SD, el *Documento de Trabajo*. Creado por el CELAM en la última etapa de preparación como *Instrumentum laboris* de la IV Conferencia General, fue aprobado por Roma, pero, al iniciarse la Conferencia, la presidencia lo dejó en "documento de consulta". En muchas de sus páginas, el *Documento de Trabajo* puede iluminar la recepción del DSD en fidelidad al Vaticano II, a Medellín y a Puebla.

El DSD condiciona su propia recepción

Digamos, de entrada, que condicionar es también posibilitar. En principio, no hay condicionamiento que no pueda tener influencias positivas, aun cuando las tenga también negativas. Un ejemplo en el DSD: articular todos los contenidos del documento desde una inicial profesión de fe en Jesucristo y desde los principios doctrinales de la misma, puede privar de realismo histórico a la misma fe en Jesucristo y a la cristología con que se pretende iluminar la realidad y sus desafíos a la evangelización; pero, este orden metodológico puede ayudarnos a dar más radicalidad y explicitud a nuestra fe en Jesucristo para su proyección histórica. El arte de sumar fidelidades en la recepción, llevará a asumir este valor posible y a recuperar el valor teológico de una metodología pastoral consagrada en América Latina por Medellín y Puebla, consecuente con la atención a "los signos de los tiempos" que pide el Vaticano II6. Hubo factores en la creación del DSD, que afectaron al texto. Ahora el texto condiciona su recepción con las huellas de una producción algo desconcertante para las conciencias eclesiales y las costumbres pastorales de bastantes miembros de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Entre el desconcierto y la esperanza

Nunca faltó la esperanza, y ésta creció en la experiencia de comunión entre los Pastores. Así lo han testificado ellos, atribuyendo a este don de gracia los mejores frutos de SD. Pero, hubo también desconcierto y malestar; muchos llegaron a dudar de si estaban en una Conferencia *del* Episcopado Latinoamericano o en una Conferencia *para* este Episcopado; y no ocultaron su sufrimiento y preocupación pastoral, lo cual tiene también valor testimonial7.

El DSD es un texto marcado por los temores y las esperanzas de dos tendencias eclesiales que se evidenciaron en SD al redactar el texto. Las dos tendencias reflejan en él preocupaciones diferentes acerca de la Iglesia y de su misión en la historia del continente latinoamericano y caribeño. Una tendencia se mostró más preocupada por la afirmación de *lo esencial*, como temiendo que se olvide, y lo afirmaba doctrinalmente acentuando el centralismo institucional. Otra tendencia buscaba en directo responder a *lo urgente*, y afirmaba *lo esencial* con el anuncio testimonial e inculturado del Evangelio en los pueblos de AL y del Caribe; querían actualizar y encarnar pastoralmente *lo esencial*, como lo hace la tradición eclesial latinoamericana desde Medellín y Puebla.

La primera tendencia preparó y dirigió la Conferencia y la redacción del texto, influida por sus temores ante las prácticas eclesiales latinoamericanas. En la segunda tendencia, los obispos y miembros de la Conferencia más latinoamericanos pastoralmente, se sintieron desconcertados por los efectos visibles de aquellos temores (ciertas cláusulas del reglamento y algunas decisiones y criterios de la presidencia sobre el *Documento de Trabajo*, metodología, ponencias, intervenciones, redacción, etc).

Hubo circunstancias y acontecimientos que tensionaron un poco las diferencias (el desplazamiento del CELAM por la CAL y la relegación de las Conferencias Episcopales; el marco histórico del V Centenario y su configuración fáctica en Santo Domingo, la "petición de perdón", la solicitud de enviar un mensaje a Rigoberta Menchú al ser designada Premio Nobel de la Paz 1992, etc).

Otros factores jugaron, en cambio, un papel aglutinador y unificante; entre ellos, la presencia del Papa (con su Discurso Inaugural y sus Mensajes a los indígenas y a los afroamericanos), y el encuentro personal entre bastantes obispos latinoamericanos. Los trece años transcurridos desde Puebla (1979-1992) son una inmensidad de tiempo por lo acontecido en el mundo y en los pueblos e Iglesias de América Latina y del Caribe.

Las experiencias de comunión en la fe, y también de dolor y de esperanza pastoral, junto a la madurez de bastantes miembros de la IV Conferencia General, liberaron a SD de terminar sin documento. Y esta circunstancia da al DSD un significativo valor.

Todo trascendió; dolores y esperanzas, comunión y desconciertos. Y, en cierta medida, todo entró al documento porque los miembros de la asamblea lo proyectaron al elaborar los temas y subtemas en treinta comisiones que trabajaron por separado, sin suficiente articulación posterior; tampoco hubo incorporación cabal de los abundantísimos "modos", ni existió una cuidada redacción final que integrase la variedad de enfoques y tratamientos).

En Puebla también hubo dos tendencias eclesiales, pero, se equilibraron en el texto al integrarse en cada uno de sus pasos y temas. En Puebla elaboraron más coordinadamente el documento, sumándose mejor las dos tendencias. En SD, al no tratar todos los temas desde el marco de un análisis común de la realidad eclesial y social, no tuvieron una iluminación teológica y cristológica unitaria; todo quedó abierto a la variedad de enfoques e iluminaciones desde las dos sensibilidades eclesiales, la más centralista e institucional y doctrinaria, y la más pastoral, bíblica e inculturada en América Latina y el Caribe.

El texto de SD refleja a las claras esas dos tendencias, y también la experiencia de comunión y de esperanza pastoral de quienes las sustentan. Y ambas cosas influyen en la recepción del documento. No es posible sustraerse a la diversidad de tendencias, y nadie debe por ello eludir la comunión de fe ni perder la esperanza pastoral.

Todo eso revela lo importante y complejo que es el asunto de la recepción del texto. La recepción pastoral del DSD puede superar ciertos límites y vacíos que su producción no llegó a evitar; pero, podría igualmente agrandar las deficiencias hasta hacerlo más inoperante y negativo de lo que cabría pensar.

Peligros mayores

Los peligros mayores vienen de la insuficiente integración teológico-pastoral de las tres partes centrales del texto, "Nueva Evangelización", "Promoción Humana", "Cultura Cristiana" Hasta el punto de que dos cristologías y dos eclesiologías serpean por ellas sin integrarse.

Se ven dos propuestas para asegurar la identidad cristiana de la Iglesia y de su misión evangelizadora; una acentúa más la institución y otra la misión. No sería ello grave si las diferencias se limitasen a priorizar una u otra habiéndolas concebido unitariamente; bastaría articularlas de manera que la institución sirviera a la misión (y la misión acreditase a la institución) respondiendo ambas a la identidad cristiana con el dinamismo del Espíritu. Pero se torna grave la desintegración, si se proponen en el mismo texto dos binomios de institución-misión y misión-institución, en los que ni se concibe ni se salva por igual la identidad cristiana, neumática y trinitaria de la Iglesia y de su misión en la historia. El texto de SD define en el número 22 toda la segunda parte (los tres grandes capítulos) así: "El Santo Padre nos ha convocado para comprometer a la Iglesia de América Latina y el Caribe en una Nueva Evangelización". Y precisa: "A partir de la Nueva Evangelización, elemento englobante o idea central que ha iluminado nuestra Conferencia, entenderemos en su verdadera dimensión la Promoción Humana (...) y enfocaremos el desafío del diálogo entre el Evangelio y los distintos elementos que conforman nuestras culturas para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús, hasta llegar a una Cultura Cristiana" (SD 22).

Pero, en Jesús, la inculturación y la promoción humana o "liberación" eran parte intrínseca de su Nueva Evangelización; no eran sobreañadidos a ella. La realidad "englobante" y "central" de la IV Conferencia General, esa "Nueva Evangelización" propuesta por Juan Pablo II, "con la enseñanza y el ejemplo de Jesús" se constituye en una práctica eclesial que engloba y centra en ella la inculturación y la promoción humana, como dimensiones de la Evangelización esenciales al "anuncio explícito"; sin ellas, el anuncio explícito se vacía. Por eso, el mismo Espíritu que anima la práctica de la Nueva Evangelización en la Iglesia e ilumina su comprensión, es protagonista por igual de esas tres dimensiones: inculturación, anuncio explícito y liberación integral o promoción humana. Esto quedó claro en la *Evangelii Nuntiandi*.

Siguiendo a Jesús, no se puede concebir la Nueva Evangelización sin incluir dentro de ella eso que ahora llamamos inculturación y promoción humana, que sólo tienen identidad cristiana si se conciben y se practican como Jesús las practicó. Todo texto pastoral debe mostrarlo claramente. En el DSD, la repetición de las mismas realidades variando "letra y música" (categorías y significados), viene a revelar esquemas mentales y vitales yuxtapuestos, y provoca en la recepción del texto dos efectos:

Primero, a la mayoría de los miembros de la Iglesia en América Latina y el Caribe (incluidos los agentes de pastoral en todos los niveles) les resulta imposible leer el texto de SD asimilándolo entero en forma clara, objetiva y eficiente. Esto puede traer consigo el olvido "práctico" del documento, aunque se citen sus párrafos y sus números.

Segundo, el texto de SD da pie a dos lecturas que pueden resultar pastoralmente antagónicas. Una parecería ser la Iglesia de "La Nueva Evangelización" en el capítulo 1 de la segunda parte (SD 23-156), y otra la Iglesia de "La Promoción Humana" y "La Cultura Cristiana" en los capítulos 2 y 3 de la misma parte (SD 157-286). En el capítulo de la "Nueva Evangelización" se conciben y proponen de tal forma la santidad, la comunión de fe y la Nueva Evangelización en relación con la institución eclesial, que, después, la promoción humana y la inculturación (la evangelización en relación con los empobrecidos y con las culturas) ya no parecen ser esenciales a la santidad, a la comunión de fe y a la institución misma de la Iglesia... Podrían verse aún como cosas necesarias sólo para algunos. No es que el DSD quiera decir esto último. No lo dice. Afirma lo contrario: que la opción preferencial por los pobres y la inculturación del Evangelio forman parte del seguimiento de Jesús y afectan a "toda acción evangelizadora comunitaria y personal" (cf SD 178, 296, 13b, 229). Pero estas y otras cosas *esenciales* no iluminan suficientemente la concepción de "La Nueva Evangelización" en el capítulo primero de la segunda parte; no interpelan (no enriquecen) en el texto a la institución de la Iglesia ni a su funcionamiento actual. Por eso no plantean una renovación de la Iglesia adecuada a las exigencias de la Nueva Evangelización que ella misma pide. Excelentes propuestas, pueden quedar en "nominalismos" y esterilizar la recepción eclesial del DSD. Sería muy lamentable que después de SD se llame "Nueva Evangelización" a lo que ya hacíamos antes; a lo que venimos haciendo en el continente (personas y movimientos) sin inculturar el Evangelio en las culturas de América Latina y del Caribe y sin optar por los pobres como Jesús. ¿Nueva Evangelización sin seguir a Jesucristo?

¿Qué *recepción* del DSD evitará ese "vaciamiento" cotidiano de la Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe?

II. AL SERVICIO DE LA RECEPCION

¿Una recepción sectorial y fragmentada?

El recurso ocasional al DSD es lo que más se practica. En retiros a sacerdotes, en encuentros o talleres con jóvenes, mujeres, etc. y con los distintos agentes de pastoral (o en campañas diocesanas, en cartas pastorales y otros textos) se señala lo que SD dice a uno u otro sector; laicos, mujeres, jóvenes, vida religiosa, familia, educación, promoción humana, nueva evangelización, indígenas, afroamericanos, cultura moderna, sectas, medios de comunicación, etc.

¿Se perfila así una recepción sectorial y fragmentada, por personas, por carismas, por temas? El hecho de que el DSD trate todos los asuntos referentes a la Iglesia y cuanto la afecta, favorece este uso enciclopédico. El riesgo es que no pase a cada sector y a cada asunto la interpelación y la luz o el mensaje global que SD habría de transmitir con fuerza a toda la Iglesia en América Latina y el Caribe.

La comprensión global del documento, la captación de su espíritu y de sus mensajes fundamentales bien articulados, desde sus ejes o núcleos mayores, es lo que permite dar vida a cada uno de los temas generales y a los asuntos

concretos. Si eso se capta, los servicios (escritos y hablados) a sectores, carismas, temas y asuntos concretos, son oportunos. En caso contrario, todo se puede deteriorar.

Un año después de SD, la recepción y los servicios a la misma están en su fase inicial. El primer impulso, que procede del entusiasmo, fue bajo; en algunos episcopados e Iglesias, nulo. El DSD no despertó entusiasmos. A ello contribuyó también un gran vacío informativo durante la Conferencia e inmediatamente después de su clausura.

Entre los servicios (escritos) a la recepción que conocemos, vamos a reseñar algunos ordenándolos según las finalidades que pueden cumplir. No nos han llegado todos los trabajos editados en los países e Iglesias de América Latina y el Caribe, y sería conveniente completar estas referencias con cuanto pueda ser útil al servicio de la recepción del DSD

1. Para la comprensión y la lectura del DSD

a) Partiendo de la experiencia de fe de la IV Conferencia en su contexto eclesial, Santiago Ramírez da criterios y claves para la comprensión del texto dentro de lo que ha de ser la "recepción en la fe" 8.

b) Alfonso Murad ofrece principios hermenéuticos para la lectura del DSD. Desde un posible eje de lectura, el autor aplica los principios de "la intratextualidad" y "el discernimiento" a varios temas o dimensiones del texto⁹.

c) En una "lectura crítico-analítica" global del documento, Clodovis Boff (riguroso, preciso, implacable) establece y presenta la tesis de un "Ajuste Pastoral", y enumera algunas pistas para la recepción positiva del texto¹⁰.

d) Las crónicas e impresiones sobre lo sucedido en SD, publicadas en numerosas revistas al término de la IV Conferencia, y ciertos trabajos posteriores, contribuyen a la comprensión y a la lectura del documento. Entre los trabajos posteriores, citemos uno de Gustavo Gutiérrez que ayuda a ver el DSD en "un corte transversal"¹¹.

2. Para leer el DSD desde algún "lugar" o eje fundamental del texto

a) Joao Batista Libanio elige y propone la lectura desde el eje de los signos de los tiempos en Santo Domingo. Con esa óptica mira el autor todo el documento¹².

b) Víctor Codina hace la "lectura de Santo Domingo desde la tierra", tomando como eje ese asunto, la tierra; "un punto de vista" que el autor considera "privilegiado" en la IV Conferencia General. Desde "la tierra" en sus claves histórica, teológica, simbólica y pastoral, se ven los temas, sujetos, opciones y líneas pastorales del texto de SD con una luz singular¹³.

c) En otro trabajo, Víctor Codina se aplica al arte de dar relieve y brillo a las riquezas de la IV Conferencia, tomando como eje de lectura "los nuevos rostros" en SD. Otra clave, otro "lugar" simbólico y teológico desde el que pueden verse todos los asuntos fundamentales del DSD: "nuevos rostros de pobres", "nuevos rostros indígenas y afroamericanos", "nuevos rostros de la Iglesia" etc.; hasta los "rostros ausentes". El autor hace la "teología de los rostros", y sugiere que todo se compendia en el rostro de María de Guadalupe "ampliamente evocado en el texto"¹⁴.

3. Lectura de SD en continuidad con Medellín y Puebla

a) Los dos criterios de recepción del DSD reseñados arriba (la continuidad con Medellín y Puebla y el sumar a las "Conclusiones" de SD luces de los textos preparatorios), sirven a Pablo Richard de horizonte y criterio de lectura. Conservando entera la estructura del DSD, el autor selecciona 121 textos en los que brilla la continuidad profética de Medellín y de Puebla. En notas, algunos de esos textos reciben aportes de la *Secunda Relatio* y del *Documento de Trabajo* 15.

b) Son bastantes los trabajos que relacionan los temas del DSD con lo que de ellos dicen los documentos de Medellín y de Puebla; y algunos están concebidos y titulados en esa óptica. Ver y analizar en continuidad con Medellín y Puebla, constituye el modo de "mirar" de la actual tradición eclesial latinoamericana.

4. Santo Domingo para el pueblo

Conocemos una sola presentación del DSD para el pueblo llano y sencillo; para las Cebes, para numerosos grupos de cristianos de las parroquias y para todas las personas que necesiten una edición abreviada en lenguaje asequible y con pedagogía gráfica popular. Sus autores, Gregorio Iriarte y Marta Orsini (Bolivia) lo titulan *¿Qué nuevas nos trae Santo Domingo?: La novedad de Santo Domingo al alcance del pueblo*. Pensado para la lectura, la reflexión y el trabajo en grupos, los autores presentan el documento y tratan 16 temas importantes en tres pasos: ¿qué nos dice Santo Domingo?; reflexionemos; y ¿qué hacer? Añaden siempre un cuestionario de preguntas para dialogar, aplicando el tema a la realidad local¹⁶.

5. Para leer todo el texto y trabajarlo pastoralmente

a) Las dificultades que encuentran los agentes de pastoral para asimilar el texto de SD en su estructura y lenguaje oficial, han movido a Angel Salvatierra, de la Iglesia ecuatoriana de Cuenca, a reordenar todo el texto en la estructura familiar a las Iglesias latinoamericanas del ver, juzgar y actuar. Con respeto al texto en sus contenidos, que, en una u otra forma, aparecen íntegros, el autor facilita la lectura y su asimilación uniendo a las citas textuales la clarificación y el comentario a ciertas cuestiones con excelente criterio teológico-pastoral. La riqueza de SD crece, incluso en los nuevos énfasis de la profesión de fe, la centralidad de Jesucristo y la explicitud de su anuncio, la Doctrina Social de la Iglesia, etc¹⁷.

b) José María Vigil propone trabajar en "taller" (seminario, encuentro, jornadas o charlas) los contenidos del DSD. Y ofrece elementos para ello. Entre los objetivos que propone de entrada, la "actitud positiva y constructiva; prescindir de toda crítica paralizante frente al hecho de SD". Para seis "bloques" de contenidos, programa "objetivos pastorales y

temáticos", "referencias a los documentos", un "esquema de exposición" y "actividades sugeridas". Añade orientaciones pedagógicas¹⁸.

6. Para integrar bien "Nueva Evangelización", "Promoción Humana" y "Cultura Cristiana"

Asunto nuclear en la *recepción*, por ser el núcleo temático de SD, y porque, como hemos dicho, la forma de trabajar y redactar el texto dejó desintegrado en él, como si fueran tres temas, lo que es uno solo: la Nueva Evangelización de América Latina y del Caribe.

Francisco Taborda ofrece reflexiones y pistas para una integración que enriquece cada uno de esos tres asuntos; como dice el autor, los tres unidos son "el tema" de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Este trabajo se ha publicado en castellano y en portugués¹⁹.

Otros trabajos, sobre uno u otro asunto o sobre los tres, ayudan a integrarlos y articularlos debidamente. Citemos el muy crítico análisis de José Comblin sobre el capítulo de la Nueva Evangelización²⁰, y la reflexión del cardenal Aloísio Lorscheider considerando "los mayores desafíos" que ha de afrontar hoy en América Latina la Nueva Evangelización²¹.

7. Sobre los laicos

Este habría de ser uno de los frentes más trabajados en la recepción del DSD, dado el "protagonismo" que el texto quiere reconocer a los laicos en la Nueva Evangelización de América Latina y el Caribe. Protagonismo que quedará en palabras estériles -una vez más- si no se perciben o no se afrontan las enormes exigencias de su puesta en práctica; exigencias para todos y de todo tipo, también institucionales.

a) Conocemos una reflexión, significativamente titulada *Un pueblo de Dios adulto*, en la que Carlos Bravo Gallardo busca la raíz que podría dinamizar la adultez eclesial de los laicos. Ve "las mayorías relegadas en la Iglesia" a causa del "clericalismo" que el texto de SD denuncia y propone superar. El autor muestra que ese clericalismo es estructural en una determinada eclesiología. E ilumina con el "sacerdocio común" el "núcleo de la identidad laical" que asigna a los laicos su papel en la Iglesia. "Entender la realidad laical de esta manera puede ayudar a superar esa inercia y pasividad que existe tanto en laicos como en clérigos, conformados con concepciones sacerdotales y eclesiológicas no sólo pre-vaticanas, sino incluso pre-cristianas, todavía actuantes y que por envejecidas no pueden coexistir con la decisión de emprender una nueva evangelización"²².

b) Celso Matías (laico) ha hecho una reflexión más lineal de la propuesta del texto sobre los laicos en la Nueva Evangelización²³.

d) Un libro del laico brasileño Francisco Catao hace ver cómo lee un laico todo el DSD. Considerar no sólo lo que dice SD sobre los laicos, sino también lo que dicen los laicos sobre SD, puede ser esencial para no hablar en vano de su "protagonismo" en la Nueva Evangelización. Para Francisco Catao, la lectura del texto de SD "no es fácil" a los laicos. El lee críticamente el énfasis que pone SD en afirmar la continuidad con Medellín y Puebla, y extiende esa lectura crítica a "lo que dice" el texto y a sus "silencios"²⁴.

8. Dimensiones y temas de gran alcance

La importancia viene por el relieve que les da el mismo DSD y por el alcance de su influencia en todos los asuntos.

a) Cleto Caliman ha hecho una "lectura cristológica" del documento²⁵.

b) Roberto Oliveros estudia la antropología teológica en el DSD²⁶.

c) Alberto Antoniazzi ve la misión de la Iglesia, en un estudio comparado de la *Evangelii Nuntiandi* y de SD. Tiene dos trabajos diferentes de este tema en esa perspectiva²⁷.

d) Enrique Dussel considera "la cuestión institucional" en SD, ya desde su preparación²⁸.

e) De Paulo Suess conocemos varios trabajos muy iluminadores acerca de la inculturación en el DSD; sus valores, su proceso, sus exigencias y riquezas²⁹.

9. La Pastoral Indígena

Entre los frentes pastorales latinoamericanos, la "Pastoral Indígena" es uno de los más organizados y activos; tal vez sea el que viene manifestándose con mayor fuerza en los últimos años, por la solidez y autenticidad de su visión y de su trabajo y por su buena coordinación continental. Bastantes obispos del continente están ahí y participan activamente en todo ello como pastores. La Pastoral Indígena es un ejemplo de "comunidad y participación pastoral" entre obispos, agentes de pastoral, teólogos, antropólogos y el mismo pueblo con sus líderes.

Una muestra expresiva de la recepción del DSD desde el frente de la Pastoral Indígena es la Carta *Santo Domingo y la pastoral indígena*, de los obispos de Oaxaca, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec y Huautla de Jiménez, en México. "Los indígenas en el Magisterio Universal y Regional de la Iglesia" (Vaticano II, Medellín y Puebla, años 1962-1979) es el marco en que muestran el itinerario histórico de la Pastoral Indígena en AL. Luego ven "Los indígenas en Santo Domingo" desde la convicción de que no existe otro documento de este nivel eclesial que haya dado tanto espacio y valoración a la cuestión indígena. Y dicen estos obispos que "seguramente, Santo Domingo pasará a la historia como la Conferencia de la Inculturación del Evangelio y de la Pastoral Indígena"³⁰.

III. NUEVA EVANGELIZACION SIGUIENDO A JESUCRISTO EN UN CONTINENTE PLURICULTURAL Y EMPOBRECIDO

El seguimiento de Jesús, esa realidad que por ser el alma de la existencia cristiana, es siempre la medida más verdadera de la identidad cristiana de la Iglesia en su misión y en su vida, en el DSD es el eje que mejor puede

integrar "Nueva Evangelización", "Promoción Humana" y "Cultura Cristiana", y es el núcleo que garantiza en el Espíritu el cristocentrismo del texto.

De manera dispersa lo dice el documento, ya desde la profesión inicial de fe (que es una profesión de "seguimiento eclesial" misionero) hasta las opciones y líneas pastorales, hasta la oración conclusiva. Lo dice con frecuencia en forma implícita, y a veces lo explicita en afirmaciones germinales que son núcleos teológico-pastorales concentrados. La razón "latinoamericana" de una Nueva Evangelización de América Latina y del Caribe, y la práctica eclesial de esa Nueva Evangelización (que ha de ser "memorial" fiel de la práctica evangelizadora de Jesús), pueden marcar los pasos de una lectura de SD desde el citado eje y núcleo del "seguimiento" cristiano.

Razón "latinoamericana" para una Nueva Evangelización

"La Nueva Evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el cual se da un divorcio entre fe y vida hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia" (SD 24d).

Esa afirmación es capital. Seis veces más confiesan los Pastores la gravedad que tiene en AL ese "divorcio", "incoherencia" o "ruptura" entre fe y vida (cf DSD 44, 48, 96a, 160, 161, 253). Se trata de un *leitmotiv* de SD que hay que valorar como un diagnóstico pastoral del estado del cristianismo en el continente; un diagnóstico propio de la tradición eclesial latinoamericana, certero y profético. Si la desigualdad hiriente, la injusticia y la violencia imperan crucificando a la mayoría en un continente que se dice cristiano, la incoherencia se ha hecho blasfemia e idolatría. Esto es muy persistente en América Latina y el Caribe.

La teología y la espiritualidad latinoamericanas han visto en eso "que nuestro mayor problema en materia de creencia no es el rechazo a Dios sino la idolatría", para decirlo con palabras recientes (y antiguas) de Gustavo Gutiérrez: "No hay que olvidar que América Latina es el único continente que es simultáneamente cristiano y empobrecido; los mismos que proclaman su fe en el Dios de Jesús, olvidan o despojan a la inmensa mayoría de la población".

Puebla y Medellín alertaron sobre esa "incoherencia" y propusieron enfrentarla. "Debe terminar la separación entre la fe y la vida", dice el *Mensaje de Medellín a los pueblos de América Latina*; "porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es la fe que obra por medio del amor (Gál 5,6)". Por eso decidieron ya entonces los Pastores "alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida". Despuntaba así en Medellín, la nueva evangelización que SD desarrolla y propone ahora como un imperativo eclesial.

Medellín dijo: "allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo (cf Mt 25,31-46)" (Paz 14c). Puebla volvió a ver "el divorcio entre fe y vida" como causa generadora y mantenedora de "las situaciones de injusticia y de pobreza aguda", las cuales "son un índice acusador de que la fe no ha penetrado los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos": "en pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia" (Puebla 437; cf 783). En SD los obispos repiten esta denuncia de Puebla, responsabilizan de ello a los cristianos (cf DSD 161) y ven la persistencia del "divorcio entre fe y vida" como la gran razón latinoamericana para una Nueva Evangelización que responda a los problemas de un continente en el que se mantiene ese trágico "divorcio". Ven razones también en el avance proselitista de las sectas (cf DSD 139, 147-152) y en la avalancha del secularismo y de un pragmatismo consumista, pero temen el impacto de esos fenómenos por lo vulnerable que se ha hecho el *catolicismo incoherente*; es "la falta de profundidad en la vida de fe", lo que "hace de muchos católicos presa fácil" de esas fuerzas (cf DSD 44). Por eso los obispos señalan la gravedad de que en grandes masas de bautizados sean "muy frecuentes" el "desconocimiento de las verdades fundamentales de la fe" y la "religiosidad que no lleva a la adhesión personal a Jesucristo" (cf DSD 39). Reconocen el drama de que "la mayor parte de los bautizados" no asuman los valores cristianos en su identidad cultural y no guíen sus actividades "por criterios evangélicos" (cf 96a). Y lamentan, los obispos, que la catequesis no llegue a todos y sea muchas veces "superficial, sin fuerza para transformar la vida" (cf 41). Lamentan que en la liturgia quede aún tanto por aplicar del Vaticano II y que las celebraciones sean "para muchos algo ritualista y privado", sin encuentro con Cristo y sin compromiso (cf 43). Como lamentan que persista "la mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos y laicos" y que sea "deficiente la formación" (cf 96a). "La consecuencia de todo eso es una falta de coherencia entre la fe y la vida de muchos católicos, incluidos a veces nosotros mismos o algunos de nuestros agentes de pastoral" (DSD 44). Autocrítica eclesial del catolicismo latinoamericano. Por eso, SD asigna a la Nueva Evangelización "la grandiosa tarea de infundir energías al cristianismo de América Latina" (SD 24d) en el mismo párrafo en que señala el divorcio entre fe y vida como razón latinoamericana para esa Nueva Evangelización.

Y a lo largo del texto, SD muestra en el "seguimiento de Cristo" las energías que precisa el cristianismo de América Latina para superar la incoherencia entre fe y vida. Porque "el seguimiento de Cristo significa comprometerse a vivir según su estilo. Esta preocupación de coherencia entre la fe y la vida estuvo presente en las primeras comunidades cristianas": y recuerda ahí SD el tajante aviso de Santiago: la fe sin obras está muerta (cf DSD 160).

"Gracias a Dios, en América Latina y el Caribe hay mucha gente que sigue con fidelidad a Jesucristo, aun en circunstancias adversas", dicen los Pastores apuntando a lo mejor (DSD 232). Y afirman con insistencia que la vida cristiana consiste esencialmente en el seguimiento de Cristo (cf 10, 31-48, 116, 160, 231) y en ese seguimiento -por obra del Espíritu- está la fuerza testimonial y misionera de la Iglesia.

Todo hace ver en la autocrítica eclesial de SD, y en su señalamiento de la incoherencia entre fe y vida como razón latinoamericana para la Nueva Evangelización, un serio diagnóstico en términos cristológicos: padecemos un déficit grave de seguimiento de Cristo.

No hay cristianismo ni evangelización sin seguir a Jesús

El DSD propone una Nueva Evangelización que suscite el seguimiento de Jesús como punto nuclear de la conversión y de la existencia cristiana; sólo esto elimina el divorcio entre fe y vida. Lo plantea el DSD en los números 5, 10, 27, 32, 46, 48, 160 y 231, entre otros. La Nueva Evangelización anuncia a "Jesucristo, Evangelio del Padre", para "suscitar la adhesión personal a Jesucristo" a fin de vivir "la ley del amor conducidos por el Espíritu siguiendo a Jesucristo"; traduciendo en obras la fe en el Dios de Jesús, ya que "el seguimiento de Cristo significa comprometerse a vivir con su estilo" y "en Cristo tenemos la medida de nuestra conducta" (cf DSD 26d-27, 10, 160 y 231).

Pero, sólo promueve el seguimiento de Cristo, la Evangelización que se hace siguiendo a Jesucristo "primer evangelizador" (prosiguiendo ahora su práctica evangelizadora en el Espíritu). Lo dice el DSD con toda claridad: "El ardor apostólico de la Nueva Evangelización brota de una radical conformación con Jesucristo, el primer evangelizador" (DSD 28). "La santidad del seguimiento de Jesús en obediencia al Espíritu es la clave del ardor renovado de la Nueva Evangelización" (cf 32). "Evangelizar es hacer como Jesús..." (cf 178).

Apunta ahí algo que es esencial en el cristocentrismo de la NE: su pneumatología. "La Nueva Evangelización será algo operativo, dinámico, un nuevo ámbito vital con renovada espiritualidad, un nuevo Pentecostés", si realmente "tiene su aliento creador en el Espíritu" que "enciende el corazón de la Iglesia"; El es "el nuevo ardor", suscita "la mística evangelizadora" y despierta "credibilidad" (cf DSD 24, 28 y 32).

He ahí el alma de toda Nueva Evangelización. Sólo el Espíritu asegura el seguimiento de Jesús y el proseguimiento eclesial de su misión. Anunciamos que Jesús es el Cristo y el Señor (el mismo ayer, hoy y siempre), y el Espíritu conduce ese anuncio en fidelidad a la historia de Jesús en nuestra propia historia.

En un continente pluricultural y empobrecido

SD reconoce que "América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural" donde conviven pueblos aborígenes, afroamericanos y mestizos (DSD 244). Ante esto, y frente a los actuales procesos pluriculturales y a las influencias culturas moderna y posmoderna, el DSD abunda en proponer "un proceso de inculturación al que Juan Pablo II ha llamado *centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización*" (DSD 229b).

SD reconoce también que "el creciente empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria, es el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina y el Caribe" (DSD 179). Conmovidos hasta las entrañas "al ver la multitud de hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos que sufren el insoportable peso de la miseria, así como diversas formas de exclusión social, étnica y cultural" (cf 179), los Pastores proclaman y nos proponen "asumir con decisión renovada la opción evangélica y preferencial por los pobres (180; cf 178 y 296). Y ante los "nuevos rostros sufrientes" con que SD alarga aquella lista de Puebla, los obispos nos invitan a "descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor" (178c y 179c).

En el reconocimiento explícito de la pluralidad de culturas del continente, y en la propuesta de la inculturación para una Nueva Evangelización inculturada, se ve la mayor contribución de SD al proceso eclesial latinoamericano. Y se dice que si Medellín se recuerda sobre todo por la liberación, y Puebla por la opción preferencial por los pobres, Santo Domingo se recordará por la inculturación.

Siendo eso cierto, habrá que añadir que lo más valioso de la contribución de SD está en articular la inculturación y la opción preferencial por los pobres en la Nueva Evangelización, como dones y exigencias del seguimiento de Cristo³¹; explicitando que ambas (inculturación y opción evangélica por los pobres) han de afectar a toda nuestra acción evangelizadora. "La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús" y "toda evangelización ha de ser inculturación del Evangelio" (DSD 13b). Y "evangelizar es hacer lo que hizo Jesús cuando en la sinagoga mostró que vino a evangelizar a los pobres... Esta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente... Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora comunitaria y personal" (DSD 178).

Sin inculturación y sin opción evangélica y preferencial por los pobres siguiendo a Jesús, la Nueva Evangelización no proseguiría en América Latina y el Caribe la misión de Jesucristo. No sería un "memorial" de la práctica evangelizadora de Jesús de Nazaret. No tendría las señales del Espíritu que llevó a Jesús a ser signo viviente, sufriente y glorioso de la encarnación de Dios y de la expresión de su amor preferencial a "los últimos".

NOTAS

1. J. LANDAZURI, "Evangelización y pastoral social desde Medellín y Puebla a Santo Domingo", en "Páginas" núm 107, febrero 1991, p. 55.
2. P. SUESS, "O esplendor de Deus em vasos de barro", en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, Vozes, Petrópolis 1993, p. 185.
3. J.B. LIBANIO, "Os sinais dos tempos em Santo Domingo", *Ibid.* p. 140
4. Cf. sobre todo F. CATAO, *Santo Domingo, singificação e silencias*, Ed.Paulinas, Sao Paulo 1993, p. 12-14.
5. "Entrevista de Dom Serafim Fernandes de Araújo sobre Santo Domingo", en *Santo Domingo, uma leitura pastoral*, Ed.Paulinas, Sao Paulo 1993.
6. Cf. A. SALVATIERRA, *Santo Domingo bajo el signo de la esperanza*, Cuenca (Ecuador) 1993.
7. Cf. D.D. VALENTINI, "Um depoimento pessoal", en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, pp. 365-389.
8. S. RAMIREZ, "Comprensión de Santo Domingo", en *Comprensión de las Conclusiones de Santo Domingo*, CLAR, Bogotá 1993, pp. 11-52.
9. A. MURAD, "Principios hermenéuticos de lectura en el Documento de Santo Domingo", *Ibid.* pp. 53-79.
10. Cl. BOFF, "Um ajuste pastoral", en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, pp. 9-53.
11. G.GUTIERREZ, "Documento: um corte transversal", *Ibid.* pp. 55-68.

12. J.B. LIBANIO, "Os sinais dos tempos em Santo Domingo", *Ibid.* pp. 122-144.
13. V. CODINA, *Teología simbólica de la tierra: lectura del Documento de Santo Domingo*, CLAR, Bogotá 1993.
14. V. CODINA, "Nuevos rostros en Santo Domingo", en "Enfoque" Boletín de la Conferencia de Religiosos de Bolivia (CBR), 1993, pp. 23-31 ; traducción portuguesa en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, pp. 280-300.
15. P. RICHARD, *Textos proféticos de Santo Domingo: En continuidad con Medellín y Puebla*, DEI, San José de Costa Rica 1993.
16. G. IRIARTE y M. ORSINI, *¿Qué nuevas nos trae Santo Domingo: La novedad de Santo Domingo al alcance del pueblo*, Cochabamba 1993.
17. A. SALVATIERRA, *Santo Domingo bajo el signo de la esperanza*, Cuenca (Ecuador) 1993.
18. J.M. VIGIL, "Para trabajar Santo Domingo pastoralmente", en "Diakonia" 66, Managua junio 1993, pp. 43-60.
19. F. TABORDA, "Nova Evangelizaçao-Promoçao Humana-Cultura cristá: Leitura crítica dos tres conceitos e sua articulaçao no Documento de Santo Domingo", en *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, pp. 103-125; traducción castellana en *Comprensión de las Conclusiones de Santo Domingo*, CLAR, pp. 101-122.
20. J. COMBLIN, "A Nova Evangelizaçao", en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, pp. 206-224.
21. D.A.LORSCHIEDER, "Cristologia, eclesiologia e antropologia da Nova Evangelizaçao", *Ibid.* pp. 331-364.
22. C. BRAVO GALLARDO, "Um Povo de Deus adulto", *Ibid.* pp. 264-279.
23. C. MATIAS, "Leigos para a Nova Evangelizaçao", en *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, pp. 161-168.
24. F. CATAO, *Santo Domingo, significação e silencias: Leitura de um ponto de vista leigo*. Ed. Paulinas, Sao Paulo 1993.
25. C. CALIMAN, "Aproximaçao, Solidariedade e Identificaçao: Uma leitura cristológica do Documento", en *Santo Domingo: uma leitura pastoral*.
26. R. OLIVEROS, "Visao da pessoa humana e da sociedade: Antropologia teológica no Documento" en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, pp. 225-263.
27. A. ANTONIAZZI, "A Missao da Igreja no Documento", *Ibid.* pp. 191-205; cf. *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, pp. 91-102.
28. E. DUSSEL, "A questao institucional", en *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, pp. 111-121.
29. P. SUESS, "O esplendor de Deus em vasos de barro: Cultura cristá e inculturaçao em Santo Domingo", *Ibid.* pp. 166-190; "O processo da inculturaçao", en *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, pp. 53-71.
30. D.B.CARRASCO, D.S.RUIZ, D.A.LONA REYES, D.H.RAMIREZ, *Santo Domingo y la Pastoral Indígena*, Voces episcopales: Mensaje de Cuaresma 1993, Oaxaca 1993.
31. Diego Iñarrazabal no duda en afirmar, a propósito de Santo Domingo, que "la opción por los pobres sin una opción por las culturas, tendría poco arraigo" (cf. "Exodo" 17, Madrid enero 1992, p. 14); y Paulo Suess dice que "la cuestión social está en el interior de la cuestión cultural" (cf. *Santo Domingo: uma leitura pastoral*, p. 57).