

Aventuras y desventuras de la evangelización en la América Latina¹

Mons. Carlos Manuel de Céspedes

ALGUNOS RASGOS DEL CATOLICISMO EN LATINOAMÉRICA

El Cristianismo había nacido en el Oriente Cercano y Medio. El propio Jesús, como hombre, había sido ciudadano de ese mundo. De la cultura y del lenguaje propio de ese mundo se sirvió para predicar la Noticia Buena, enseñarnos el Camino Nuevo y, sobre todo, para ser Él mismo la Buena Noticia y el Nuevo Camino encarnados. Muy pronto, casi inmediatamente después de la muerte y resurrección de Jesús, el Cristianismo fue trasplantado al ámbito cultural del Mediterráneo, en el que la sabiduría griega y el «espíritu» jurídico de los romanos habían dado origen ya a una civilización, a una cultura muy específica, la cultura grecorromana. El Cristianismo, nacido con moldes fundamentalmente semitas —aunque pasados por el filtro inefable de la persona de Jesús, que conocía muy bien la destinación universal, es decir católica, de la nueva realidad religiosa que estaba naciendo— se adaptó, no sin problemas y esfuerzos, a una cultura distinta, la grecorromana, creando con su inserción en la misma, la posibilidad de una nueva cultura, que conocemos como «cultura occidental», nacida de la conjunción básica de tres realidades históricas y culturales: Grecia, Roma y Jerusalén, incluyendo en esta última tanto el Cristianismo como el Judaísmo.

A partir de entonces, el Cristianismo evoluciona con el Occidente europeo. El Cristianismo occidental se convierte en la forma no exclusiva, pero sí dominante de presentar el Evangelio. Aunque no quedaron totalmente «fuera» de

¹ Fragmento de la conferencia inaugural del ciclo 2000 al 2001 del Aula Padre Bartolomé de las Casas, celebrado en el convento de San Juan de Letrán, La Habana, octubre 2000.

este influjo, sí permanecieron, de hecho, en un plano marginal, las versiones diversas del Cristianismo oriental, más o menos centradas en Constantinopla —la «segunda Roma»— y, después, en Moscú —la «tercera Roma»— y los pequeños reductos que han sobrevivido como islotes dentro de diversos ámbitos culturales, como los pequeños grupos de Cristianismo copto, etíope, armenio, sirio, etc. El Cristianismo que desembarca en América a partir de 1493 y durante los siglos XVI y XVII, es el Cristianismo occidental. España y Portugal trajeron a Iberoamérica el Catolicismo poseedor del estilo propio de esos países, en ese preciso momento. Inglaterra aportó a la zona oriental de los actuales Estados Unidos de Norteamérica y una porción de Canadá el Protestantismo anglosajón y el Anglicanismo. Francia trajo a otra porción de Canadá —la actual provincia de Québec—, a Haití y a otras islas del Caribe el Catolicismo francés.

Durante los siglos señalados y, posteriormente, durante la expansión colonial europea de los siglos XVIII y XIX, se sumaron a las cristiandades señaladas otras cristiandades europeas que llevaron el Cristianismo a varios países asiáticos, a Oceanía y a toda África, continente de viejas cristiandades en su zona norte. Resultaba prácticamente inevitable que en esta expansión misionera, asociada a empresas coloniales desde el siglo XV hasta hace muy pocos años, resultase vinculado el Cristianismo a modos culturales y políticos de ser y de entender el mundo que no necesariamente dependen del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. El Cristianismo, con destinación universal pero ineludiblemente «sintetizado» con la «cultura occidental», entra, pues, por medio de las empresas misioneras, en contacto con otras culturas. A partir de ahora, vamos a cerrar nuestro ángulo de visión a la realidad latinoamericana y al proceso evangelizador católico, de estirpe lusohispana. El fenómeno del «encuentro» o «encontronazo» entre las diversas formas de la cultura occidental cristiana con las culturas presentes en los diversos continentes no presenta la misma historia. Ni siquiera ciñéndonos al espacio latinoamericano, podremos hablar de uniformidad total en el proceso evangelizador y en las condiciones de implantación de la Iglesia Católica, dado que la realidad cultural y, por consiguiente, religiosa, del continente no era uniforme. Todo lo contrario, era sumamente variada ¿Qué pasó entonces con relación a la evangelización y a la implantación de la Iglesia? ¿De qué implantación estamos hablando? ¿Ha sido de hecho un simple traslado «mecánico» de la experiencia del Cristianismo y de las estructuras que lo apoyan a otro territorio? ¿Qué significó para el europeo el hecho de venir no simplemente de viaje, sino con el propósito de establecerse más o menos definitivamente, como conquistador, colonizador o negrero, en un lugar tan distinto? ¿Qué efectos tuvo el encuentro o encontronazo entre el europeo, los aborígenes y los africanos? ¿Puede afirmarse que hubo un proceso genuino de inculturación del Cristianismo católico en la población aborígen y en la población de origen africano? ¿Cómo permaneció el Cristianismo en la población europea que se instaló en América bajo uno u otro acápite y que se mezcló con aborígenes y africanos? ¿Cuál es la realidad actual del Cristianismo en la América lusohispana y cuáles son las previsiones de futuro?

Simplificando un poco las cosas podemos afirmar que los protagonistas en todo el proceso fueron: el europeo dominador, el aborigen dominado y el negro de origen africano, también dominado. El europeo y el negro tenían como característica común que venían a un ámbito diverso del suyo propio, aunque uno viniese voluntariamente, con propósitos de dominio y colonización y el otro fuese arrancado a la fuerza de su ámbito propio y viniese a América bajo el peor título de dominación, o sea, la esclavitud. El aborigen sí permaneció en su *humus* cultural, pero —como el negro— en condición de dominado, aunque no en condiciones de esclavitud, pero sí de servidumbre, discriminación y marginalización.

Cada uno de los protagonistas tenía su cultura propia, lo que incluía también una religión propia. Muy pronto comenzó el proceso de interpenetración. Para los aborígenes y los negros, la cultura y la religión de los europeos debió ejercer una cierta fascinación —eran la cultura y la religión de los dominadores— pero, sobre todo, funcionaron como paradigmas necesarios para subsistir en las nuevas condiciones de vida. Por consiguiente, era necesario asumirlas o como verdades más o menos convincentes o como máscaras ineludibles. Y ambas realidades ocurrieron.

Los aborígenes como siervos y los negros como esclavos entraron en las casas de los colonizadores desde los inicios del proceso. Fueron responsables de labores de cocina, limpieza y, en general, de trabajos domésticos, pero las mujeres, esclavas o siervas, fueron con frecuencia también «crianderas» y «tatas» de las nuevas generaciones, y los esclavos y siervos fueron los acompañantes o ayos de los señoritos. Los hijos de los europeos colonizadores que poseían siervos y esclavos crecieron a la sombra de personas ajenas a la cultura europea y resultaba inevitable que, además de giros y estilos de lenguaje, de gestualidades corporales y de ciertas preferencias alimenticias, se les «pegasen» los criterios de interiorización de valores, de la afectividad, de la dimensión sexual de la existencia y hasta de la realidad religiosa, propios de la cultura no hispana de dichos siervos y esclavos. Considerando la situación de los descendientes de europeos y el origen de la interpenetración religiosa, inconscientemente ordenada al sincretismo en esa etapa original, debemos colocar esta presencia doméstica de negros africanos y de aborígenes, portadores de su religiosidad propia y simuladores de una conversión total si queremos comprender algunos de los por qué. En los inicios, la conversión debe haber sido excepcional, a juzgar por la realidad posterior y por los documentos de la época en los que se constata la subsistencia comprobada de lo que se califica como idolatría, en personas que desde hacía algunos decenios aparentemente se habían convertido al cristianismo, asistían a misa regularmente y accedían a la vida sacramental (cf. *supra* No. 9, Concilios Provinciales de Lima y de México).

Las interpenetraciones entre las diversas culturas, que han tenido y tienen lugar en nuestros países, constituyen la causa de las transculturaciones y, en los casos en los que se hayan logrado, de las inculturaciones o nuevas síntesis. Son complejas y afectan de tal modo la identidad cultural de la región que

don Fernando Ortiz llegó a afirmar, con relación al caso de Cuba, en párrafo que es válido para cualquiera de nuestras nacionalidades, que «sin conocer las cuales, es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico, como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de la vida» (Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana 1940 [pag. 86, edición de 1983]). Ahora bien, estos procesos no se pueden definir como un producto estático, ya acabado. No han llegado a un asentamiento suficientemente satisfactorio. Si toda cultura es creadora y dinámica mientras permanezca viva y no haya pasado a ser pieza de museo y de archivos históricos, lo es más cuando sus componentes no han obtenido aún la integración armónica integral, como es el caso de nuestras culturas latinoamericanas y caribeñas. Se trata —según el decir del ya citado don Fernando— de un proceso simultáneamente integratorio y desintegratorio; proceso que ya tiene historia y obtenciones, que nos permiten hablar de culturas latinoamericanas y caribeñas, pero proceso no terminado en el que los ingredientes fundacionales se integran —se sincretizan o se sintetizan— de manera diversa en las diversas coyunturas, marcadas por el flujo y el reflujo de aconteceres distintos; proceso en el que han ido entrando y seguirán entrando, también, nuevos elementos.

Si nos ceñimos al ámbito de lo religioso, los fenómenos derivados de las transculturaciones suelen dar origen, con mayor frecuencia que a inculturación o síntesis encomiable, a esa realidad que, a falta de mejor término, llamamos sincretismo religioso. Se trata de la forma de religiosidad que surge como consecuencia de la combinación de diversas fuentes religiosas, sin que se identifique totalmente con ninguna de las que la dieron origen, conservando un poco de todas. No se trata, pues, de una inculturación de la fe católica, del proceso que habría desembocado en que la fe se haya hecho cultura en el marco de una nueva síntesis, sino de una forma de religiosidad diversa, no plenamente satisfactoria desde el punto de vista de la Iglesia Católica, debido a su ambigüedad y a las contradicciones de su contenido (litúrgico, dogmático y ético). En América, nos encontramos con dos formas de este tipo de sincretismo religioso: a) el sincretismo entre el Catolicismo lusohispano y las religiones aborígenes, propio del continente, sobre todo de las regiones en las que hay una abundante población aborígen; p.e. lo encontramos, con mucha evidencia, en Perú, Ecuador, Guatemala y México; b) el sincretismo entre el mismo tipo de Catolicismo y las religiones africanas, propio de las zonas en las que abundaron los esclavos africanos; este sincretismo lo encontramos en el Caribe, en amplias capas poblacionales de Brasil y en grupos más reducidos de negros y mestizos que viven en otras regiones; p.e. en Perú, Ecuador y Colombia.

Aunque opino que no se pueden homologar todas las situaciones de sincretismo religioso y que no se deberían reducir, en ningún caso, a puro folklore, sino que constituyen una forma de religiosidad —poco definida, casi siempre sin credo establecido, sin normas éticas estables vinculantes y sin una institución que les brinde soporte— me parece que no sólo merecen todo respeto y aprecio, sino que se debe reconocer en ellas una apoyatura cultural y,

casi siempre, también una apoyatura carismática. Además de que las personas que participan en cultos sincréticos, tanto de una como de otra estirpe, mantienen una vinculación casi siempre variable, inconstante, con la Iglesia Católica, que puede incluir frecuentemente la práctica sacramental.

En todo caso, me parece que el fenómeno del sincretismo religioso es sumamente ambiguo y que su ambigüedad depende, radicalmente, de una insuficiente inculturación de la fe católica. No pidamos a los hombres y mujeres que evangelizaron nuestro continente los conocimientos antropológicos y sociológicos, así como el nivel de reflexión teológica frente al pluralismo cultural y con relación a la libertad religiosa y la sensibilidad pastoral en las relaciones interreligiosas que se pueden exigir hoy, después de una larga experiencia misionera, del incremento de las relaciones entre diversas culturas, de las «revoluciones de la racionalidad» y, sobre todo, después de la evolución del pensamiento católico y del magisterio eclesiástico a la sombra del Concilio Ecuménico Vaticano II. El proyecto colonial de las potencias europeas a partir de los siglos xv y xvi y casi hasta nuestros días, era un proyecto económico y político, pero no se puede excluir de él la voluntad misionera, sobre todo en el caso de España y de Portugal. Ahora bien, dentro del marco englobante de la voluntad misionera, es necesario reconocer insuficiencias, errores y pecados.

El empeño por trasladar, al menos en sus elementos sustanciales, el paradigma de Cristiandad vigente en Europa en el siglo xvi a las nuevas realidades contempladas entonces por la Iglesia Católica, fue uno de los errores capitales. Error de buena fe que no padeció solamente América. Lo padecieron también África y Asia. Un ejemplo clásico es el de la disputa sobre la aceptación o no de los llamados «cultos chinos» en el seno de la Iglesia, a partir del siglo xvi; problema que se resolvió, en sentido positivo... ¡tres siglos después! No resulta aventurado pensar que la evangelización católica en China habría seguido otro curso si desde el siglo xvi la autoridad eclesiástica romana hubiese aceptado las tesis del Padre Mateo Ricci S.J. Estimo que hoy, en América y en casi todas partes, el mayor desafío para la Iglesia reside en la inculturación de la fe o evangelización de las culturas en las que la Iglesia se hace presente. Quizás se podría añadir, como proyecto abortado de evangelización por inculturación de la fe, el caso de las reducciones jesuíticas de Paraguay.

Ahora bien, las limitaciones reconocidas en el proceso de una conveniente inculturación de la fe católica en el caso del ámbito latinoamericano no nos deben llevar a la negación de que el enorme esfuerzo evangelizador de cinco siglos ha creado lo que Juan Pablo II ha llamado «el alma cristiana» de nuestros pueblos (cf. *supra* No. 10) y que incluye la adhesión efectiva a la Iglesia de un número notable de hombres y mujeres, la devoción mariana y, en general, la piedad popular católica, la referencia a la Iglesia Católica de muchos no incorporados a ella de manera estable, la interiorización existencial de valores éticos de matriz cristiana, etc.

La deficiente inculturación de la fe en nuestras culturas no es la única causa de las sombras que se pueden señalar en la tarea evangelizadora de la Iglesia en el ámbito latinoamericano. Estimo que otra causa es la endémica

insuficiencia de agentes pastorales consagrados a la evangelización en sus diversas dimensiones. Esta notable y notoria insuficiencia ha acompañado a nuestra Iglesia durante sus cinco siglos de historia en el continente americano y aunque recientemente se señala un ligero aumento en las vocaciones sacerdotales y religiosas, no olvidemos que ese aumento llega después de años de gran disminución. El número no llega a igualarse al de los mejores tiempos, que no eran tan buenos, pues ya considerábamos entonces que los agentes de pastoral no eran suficientes para encarar la problemática religiosa en nuestras tierras. Sin olvidar tampoco que la población ha aumentado, que la situación religiosa actual es más compleja que hace algunos decenios y que la comprensión actual de la acción evangelizadora presenta nuevas exigencias; p.e. en el ámbito de la evangelización de la cultura y de la presencia eclesial en el tejido sociopolítico y económico.

Otra causa de efectos mayormente —no totalmente— negativos, fue el régimen de «patronato regio» sobre la vida de la Iglesia Católica durante el período colonial, o sea, desde el período fundacional de la vida de la Iglesia en América hasta la independencia política de España. Estimo que no totalmente negativos porque la corona española estaba comprometida a favorecer la evangelización católica y tanto la Santa Sede, como las iglesias particulares podían, casi siempre, contar con su apoyo. Sin embargo, estimo que sus efectos fueron mayormente negativos porque resultaba inevitable, bajo tal régimen, que los apoyos estuviesen condicionados con frecuencia por motivaciones ajenas a la evangelización o, al menos, distantes de ella y de la vida de la Iglesia, como podían ser, por ejemplo, las razones y sinrazones económicas y políticas. Además, también resultaba inevitable que, a los ojos del pueblo, la institución Iglesia Católica apareciese como parte de la institución imperial española y fácilmente ocurría el deslizamiento tanto de la adhesión sociopolítica, no religiosa, a la Iglesia, como del rechazo de la misma por motivaciones igualmente sociopolíticas. Este fenómeno de adhesión y de rechazo de la Iglesia no por motivaciones primariamente religiosas, derivadas de la fe, sino por motivaciones de orden primariamente temporal, ocurrió en todos nuestros países, en mayor o menor grado. A mi entender, está en la raíz, por una parte, de una cierta superficialidad religiosa, o sea, de la profesión de una calidad de fe que no lleva ni a un empeño por el conocimiento de los contenidos de la fe, ni a una espiritualidad honda, a una mística, ni a un compromiso existencial sostenido. Por otra parte, también está en la raíz, a mi entender, de las oleadas de anticlericalismo y «antieclesialismo» que padecemos con frecuencia en nuestros países y que hoy son manipuladas, con fines proselitistas, por movimientos religiosos libres que, aunque tengan origen y estirpe diversa, casi siempre son de carácter sectario y se presentan con esa tonalidad que se ha llegado a calificar como «carismática».

Además, en algunas de nuestras naciones, ese estilo de relación Iglesia-Estado pasó del régimen colonial al republicano y vivieron con esa hipoteca hasta períodos muy recientes; en algunos casos, hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II. Si entre nosotros, en Cuba, no padecemos ese tránsito a la república

del régimen de «patronato del Estado sobre la Iglesia», en los inicios de este siglo, creo que lo debemos al carácter laico con que nació nuestra república, bajo el paradigma norteamericano de separación entre la Iglesia y el Estado.

**ALGUNOS ELEMENTOS A TENER EN CUENTA PARA VALORAR
CON JUSTEZA NUESTRAS CULTURAS Y PARA SUSTENTAR
UNA APROXIMACIÓN PASTORAL A LAS MISMAS**

Me parece que el primer elemento que se debe tener en cuenta es la realidad del pluralismo cultural contemporáneo, así como la probabilidad de su perdurabilidad. De cara a tal situación, entiendo que se debería considerar no sólo la posibilidad, sino la conveniencia del pluralismo de pensamiento teológico, de «espiritualidad», de ritos litúrgicos, de movimientos o grupos con diversas orientaciones y finalidades, de disciplina eclesial con respecto a algunos aspectos de la vida eclesial, etc., siempre que esté a salvo la unidad de la fe y de lo que se deriva de ella en las diversas dimensiones de la existencia. Unidad no equivale a uniformidad y con frecuencia el empeño por la imposible uniformidad engendra el deterioro de la unidad. El pluralismo que, dentro de la Iglesia, podríamos caracterizar «unidad en la diversidad», pertenece, de hecho, a la mejor tradición de la catolicidad y subsiste en algunos temas de importancia singular para la Iglesia, como son: el camino para elegir obispos, la disciplina con relación al celibato sacerdotal y los ritos litúrgicos, diversos en las Iglesias orientales unidas a Roma y en la Iglesia occidental.

El desarrollo de un pensamiento teológico adecuado para las diversas culturas, la promoción de ritos diversos, significativos para quienes participan en tales culturas, las variaciones en los acentos de la espiritualidad cristiana y la diversidad disciplinar en el seno de la única Iglesia Católica, que precisamente por saberse católica —es decir, universal— debe hacerse presente desde dentro —inculturarse— en culturas que no se identifican totalmente con la tradición judeo-helena-cristiana-occidental, es una posibilidad global que deberíamos promover como *desideratum* de la catolicidad. Las culturas aborígenes americanas, las afroamericanas y el mestizaje cultural creciente, propio de nuestras naciones, no pueden equipararse por decreto a las culturas occidentales europeas, que han prestado su pensamiento, su lenguaje, sus formas y sus valores y contravalores al catolicismo occidental.

En un reciente encuentro ecuménico celebrado en La Habana, el Dr. Adolfo Ham, teólogo de la Iglesia Presbiteriana, abordó este tema como «nueva definición de la catolicidad» y sustentó sus criterios con citas del libro —también reciente— del teólogo católico norteamericano Robert J. Schreier, C.P.P.S. titulado: *La nueva catolicidad: la teología entre lo global y lo local*, (Maryknoll, Orbis, 1997), que el profesor Ham entiende como continuación de su obra anterior: *Elaborando teologías locales* (1985). Afirma el profesor Ham: «Schreier elabora bien la difícil dialéctica entre las teologías contextuales y la necesidad de una nueva teología católica que sea respuesta al fenómeno de la globalización, que genera tantos miles de excluidos, y nos aclara un poco, en relación con la cultura y la religiosidad popular, la distinción entre síntesis y

sincretismo». Sugiere, y cita al propio Schreiter: «La teología como tal debe procurar interactuar con la teología globalizadora a partir de su propia historia interna y de sus recursos y no simplemente a reaccionar contra ella. Me parece que el concepto de catolicidad es el concepto más adecuado para desarrollar una teología entre lo global y lo local en la Iglesia universal» (p.18). Y más adelante: «La nueva catolicidad se caracteriza por su integralidad (*wholeness*) de inclusión y plenitud de la fe en medio de un patrón de intercambio y de comunicación intercultural. En la medida en que esta catolicidad pueda realizarse, se ofrecerá un paradigma de lo que podría ser hoy una teología universal, capaz de abrazar al mismo tiempo la igualdad y la diferencia, anclada en la ortopraxis, que promueva los teloi (las finalidades, en el sentido de ‘cumplimiento’) de una sociedad globalizada (p. 132)». No es éste el lugar apropiado para desarrollar este pensamiento —simplemente por una cuestión de extensión y tiempo—, pero pienso que se trata de una buena pista que ofrece mucha miga para sustentar la vida integral de la Iglesia Católica, de manera tal que la labor evangelizadora de la misma se oriente a la inculturación por síntesis fieles y proevolucionadoras y no por sincretismos concesivos e involucionadores, en este caldo de cultivo contemporáneo, constituido por la paradoja de dos realidades simultáneas: la globalidad, que incluye una cierta planetarización creciente de la cultura, y la concienciación creciente de nuestro mosaico cultural, unida al aprecio de los valores que identifican a sus componentes, diferenciando a unos de otros.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. APORTACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA AL PENSAMIENTO CATÓLICO Y A LA VIDA DE LA IGLESIA. NIVEL DE VIGENCIA ACTUAL

El tema de la imbricación de los contenidos de la fe católica, de la concepción cristiana de Dios y de la persona humana, así como de la naturaleza de la convivencia humana, en gestas liberadoras de algún tipo de servidumbre temporal considerada injusta, no es nuevo, ni en América, ni en el resto del mundo más o menos cristianizado. Si nos ceñimos al ámbito americano, no se puede dejar de mencionar, ante todo, la reflexión teológica y filosófica, así como las regulaciones jurídicas acerca de estas cuestiones, durante el primer ciclo evangelizador en los siglos XVI y XVII. El tema de la naturaleza plenamente humana del indio americano, aborigen, y del esclavo de origen africano, así como el tema consecuente de la relación del colono europeo con ellos, estuvo muy presente tanto en una como en otra orilla del Atlántico, en lo que tuvieron mucho que ver los pensadores y juristas salmantinos de la época. Las regulaciones, empero, fueron insuficientes para poner las cosas en su sitio y, además, eran cumplidas sólo parcialmente; amén de que todo el proceso evangelizador y el estilo de presencia de la Iglesia estuvieron condicionados por la naturaleza del proyecto colonial, en el que, a los ojos de siervos aborígenes y de africanos esclavizados, la autoridad eclesiástica y los agentes de pastoral eran, casi siempre, inevitablemente identificados o, al menos, puestos del mismo lado del conquistador, el colonizador, el negrero, el mayoral y el amo.

Desde los años finales del siglo XVIII se inician en América los complejos procesos de independencia política de las metrópolis coloniales, procesos que duraron poco más de un siglo, pues se clausuraron con el final dramático de la guerra hispano-cubano-norteamericana. Aunque no pueden homologarse los procesos en todas las naciones latinoamericanas, creo que se pueden señalar dos datos comunes a todas: a) el peso de las ideas de la Ilustración, que se desarrollaron en casi todas partes —lo sabemos— en franca tensión con la Iglesia. Si el ahondamiento de la confrontación no fue en Cuba tan profundo como en otras zonas de la región, esto se debió a la personalidad ilustrada del obispo Espada, que gobernó pastoralmente La Habana durante el primer tercio del siglo (1801- 1832) y de sus colaboradores, sacerdotes y laicos, hombres igualmente ilustrados y todos de probada fidelidad a la Iglesia, al sello que imprimieron en el Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio y a la perdurabilidad del mismo en sus alumnos hasta más allá de la primera mitad del siglo que, además, fue el siglo fundacional de la cultura cubana; b) un segundo dato común, a mi entender, sería la manipulación de lo religioso, tanto por parte de los poderes coloniales, para justificar la prolongación de su presencia, como por parte de los partidarios de la independencia política, para justificar la separación del poder colonial. Así se pudo ver en algunos países hispanos del continente, a los ejércitos de ambos bandos, portando estandartes con las imágenes de Nuestro Señor Jesucristo, de diversas advocaciones de la Virgen y de un buen número de santos. Y no faltó algún prócer americano que nombró a Nuestra Señora no sólo patrona, sino también «general» de su ejército. En Cuba, no lo debemos olvidar, Nuestra Señora de la Caridad, ya en el siglo XX (1916) fue declarada patrona de Cuba por solicitud de mambises de nuestras guerras de independencia; casi todos los firmantes de la solicitud provenían de la zona central u oriental de la Isla; la actual iglesia de Nuestra Señora de la Caridad en La Habana fue antes de Nuestra Señora de Guadalupe y el cambio se hizo también a solicitud «popular», por medio de un documento que encabezaba Doña América Arias, esposa de José Miguel Gómez, veterano de las guerras y segundo presidente de la República, natural de Sancti Spiritus, o sea del centro del país. En La Habana, en los años de la guerra de Independencia, Nuestra Señora de la Caridad fue declarada patrona del Cuerpo de Voluntarios, a petición de dicho Cuerpo —uno de los organismos más antipáticos a los ojos de los criollos independentistas—, por el Obispo Santander y Frutos. Amén de que la devoción a Nuestra Señora de la Caridad no estaba tan extendida en el occidente como en el oriente, la circunstancia de que fuera patrona del Cuerpo de Voluntarios, responsables —ente otras cosas— del fusilamiento de los estudiantes de Medicina, en 1871, hecho que tanto afligió a los que entonces eran habaneros de tradición, debe haber influido en que entre estos habaneros y sus familias entrara con dificultad la devoción a Nuestra Señora de la Caridad. Hay que esperar a la presencia pastoral en La Habana del cardenal Arteaga, de origen camagüeyano e indiscutible cubano paradigmático, primero como vicario general y después como arzobispo, para que la devoción a Nuestra Señora de la Caridad se implantase de veras entre los cubanos de esta zona del país.

Ahora bien, el siglo de las independencias políticas no se caracterizó por la reflexión teológica seria sobre hechos sociales y políticos. Se utilizaron los contenidos de la Fe de manera pragmática, tomando como punto de partida las devociones populares católicas en ese momento de la historia americana. Otro tanto ocurrió con el movimiento de los cristeros en México, en el segundo decenio del siglo xx. Se trató de una reacción popular, de matriz católica, ante el carácter anticlerical del gobierno del general Plutarco Elías Calles, uno de los prohombres de la Revolución Mexicana, de carácter igualmente popular. La rebelión cristera no estaba asentada en la reflexión teológica, filosófica o antropológica, sino en la sensibilidad de capas populares, tradicionalmente católicas, de la población mexicana.

Lo que después de 1968 —año del encuentro memorable de obispos latinoamericanos en Medellín— ha sido conocido como Teología de la Liberación y los movimientos que en ella se inspiraron, tuvieron otra génesis y otro carácter. El nombre se deriva del título de la obra raigal del sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Quizás la primera observación que conviene hacer con relación a este tópico, es que no me parece adecuado hablar en singular de la Teología de la Liberación, sino más bien en plural de «teologías de la liberación». Porque, aunque es cierto que todas las tendencias dentro de este acápite tengan en común el empeño por tener en cuenta la realidad socioeconómica y cultural latinoamericana como punto de partida —susurros de la presencia de Dios en el clamor de los pobres y de los oprimidos por situaciones de injusticia indiscutible— y asimismo como objeto de iluminación teológica, o sea, un proceso de alimentación y retroalimentación entre la teología y la vida integral de la Iglesia, por una parte, y la realidad de las diversas formas de injusticia, por otra, no es menos cierto que las diversas tendencias se separan luego en la elección y en el discernimiento de los «lugares teológicos» y, más aún, en la elección de los instrumentos de análisis de la realidad y de la elaboración del pensamiento teológico. Consecuentemente, se separan entre sí los teólogos de la liberación en las conclusiones sobre algunas cuestiones importantes. Por ejemplo, con relación a la Cristología y a la Eclesiología. Quizás también algunos matices diferenciales provengan de la diversa realidad social contemplada, de la diversa tonalidad de las iglesias locales en las que se han nutrido los teólogos en cuestión, del trasfondo intelectual de los mismos y, hasta donde estas realidades cuentan en las construcciones teológicas, de la personalidad de dichos teólogos.

Me parece que a las teologías de la liberación latinoamericanas se les pueden señalar como antecedentes: el pensamiento de los salmantinos de los siglos xvi y xvii; la teología política, de Metz y de sus discípulos alemanes; la antropología teológica de Karl Rahner y su historización y dialectización elaboradas por el propio Metz y por Moltmann; la teología de la encarnación solidaria, de Schillebeeckx y la Eclesiología propia de la teología francesa, sobre todo de la escuela dominica (p.e., del padre I. Congar o.p.). Esto no resta valor de una cierta originalidad a los pensadores latinoamericanos, pues toda corriente de pensamiento toma elementos antecedentes, los integra en

nuevas síntesis y los refiere a nuevas realidades. Considero particularmente enriquecedor el énfasis puesto por los teólogos de la liberación en el «clamor de los pobres» como modo de presencia de la Trinidad Divina en el mundo contemporáneo, con todas las consecuencias en el terreno dogmático, ético, litúrgico, evangelizador-misionero, ascético y místico, dependientes de las posibles respuestas de la persona humana, tan proclive en la realidad postmoderna a no sintonizar con las realidades trascendentes, a subrayar el silencio del Dios personal y a acomodar la existencia a tal silencio.

Subrayo que las teologías de la liberación no podían dejar de generar también una espiritualidad (ascética, mística, vivencia de la liturgia, etc.) coherente con las mismas. Gustavo Gutiérrez ha trabajado constantemente en esa dirección, articulando la contemplación, el reconocimiento de la realidad de los pobres a causa de desórdenes e injusticias que podrían eliminarse por el ejercicio inteligente de la responsabilidad humana para con todos, iluminada por la caridad evangélica y evangelizadora, o sea, por una praxis cristiana de liberación integral, en el marco de las mejores tradiciones cristianas en este ámbito. Segundo Galilea tampoco ha dejado de arar y sembrar en este terreno. El primer Leonardo Boff también lo hizo, pero —aunque no he seguido con mucha atención su obra más reciente— no me parece que haya continuado explorando esta veta que considero imprescindible en todo pensamiento teológico.

El rostro de las teologías de la liberación ha sido dañado a veces por imprecisiones y errores, de pensamiento o de lenguaje, de sus creadores, pero no deberíamos sorprendernos de ello cuando se está desbrozando un camino nuevo. Para corregir, matizar y precisar existen el diálogo intraeclesial y las intervenciones fraternas de quienes ejercen el carisma servicial de la autoridad magisterial en la Iglesia. Mas se ha visto herido el rostro de las teologías de la liberación por la superficialidad con que muchos se han arrogado en América el título de teólogos de la liberación y bajo tal título exponen su pensamiento propio, frecuentemente más sociopolítico y económico que teológico y aún en tal terreno —el de la Sociología, la Economía y la Política y hasta en la Ecología— su pensamiento puede llegar a ser delirante. Esta pseudoteología ha generado confusión y, por ende, ha dañado la imagen y la difusión correcta de las teologías de la liberación y ha contribuido a sembrar desconfianzas en muchos ambientes eclesiales para con los verdaderos teólogos de la liberación, de cuyas obras se entresacan frases y párrafos que, fuera de contexto, adquieren significados que no son los que los autores han pretendido conferirles y se les suele achacar lo que, en principio, sería atribuible a los pseudoteólogos, no a ellos.

Otra cuestión es la teología de la liberación en manos de teólogos de otras familias cristianas, anglicanas o protestantes. No les pidamos que, en esta materia como no se lo pedimos en otras, tengan las mismas concepciones cristológicas y eclesiológicas, ni la misma enseñanza social que esperamos con derecho de un teólogo católico. Pero estas diferencias son las que se ventilan, precisamente, en el diálogo ecuménico en curso. En estos casos no atribuyamos a las

teologías de la liberación errores o imprecisiones, desde el punto de vista católico, que dependen de la diversidad confesional, no de la orientación teológica liberacionista que ahora estamos contemplando.

Otro elemento que ha herido la buena fama de las teologías de la liberación ha sido su utilización política, táctica y estratégica, casi nunca por parte de los verdaderos teólogos, sino por parte de los pseudoteólogos y de políticos y agitadores sociales. Las izquierdas violentas guerrilleras de los años sesenta y setenta y sus remanentes contemporáneos han apelado a las teologías de la liberación para justificar la violencia guerrillera y el terrorismo de las izquierdas. Por otra parte, las derechas, igualmente violentas, han pretendido frenar todo compromiso de la Iglesia con la liberación integral de nuestros pueblos intentando mostrar que existe incoherencia entre el cambio social, o mejor, entre los postulados de las teologías de la liberación, metiéndolas en el mismo saco de las pseudoteologías, y la tradición eclesial católica. No es menos cierto que algunos teólogos de la liberación y grupos derivados de su teología y de su espiritualidad pueden haber tenido ingenuidades y errores en lo concerniente a las alianzas necesarias para el cambio y se hayan visto envueltos en contradicciones con el evangelio de Nuestro Señor Jesucristo y la enseñanza social de la Iglesia, que no están por la violencia guerrillera como medio para la obtención de una mayor dosis de justicia en la convivencia humana. Con relación a estos errores se impone el diálogo crítico caritativo, no el estigma, ni la exclusión de las personas. Ahora bien, el Evangelio y la enseñanza social de la Iglesia tampoco están por la violencia estructural de los poderosos que desean mantener a toda costa un *status* privilegiado y, evidentemente, injusto. La exclusión no dialogal de los primeros, sin las precisiones imprescindibles, puede generar confusiones y ocasionar una falsa apariencia de compromiso de la Iglesia con los segundos.

En el interior de la Iglesia, en América Latina, hoy se menciona poco la expresión Teología de la Liberación. Quizás porque algunos estiman que ya eso es un problema resuelto y porque otros no quieren despertar sospechas de adhesión a esta corriente de pensamiento que, con las observaciones hechas por el magisterio eclesial, es válida aunque sea discutible, como cualquier otra corriente de pensamiento válida en la Iglesia. Sin embargo, tengo la impresión de que los contenidos de pensamiento y de espiritualidad continúan estando presentes. En encuentros académicos de diversa índole en los que he participado en los últimos años, he podido constatar esta vigencia anónima, pero real. Se trata de un sedimento positivo que, a estas alturas de la historia eclesial de nuestro Continente, ya ha incorporado —a mi entender—, gracias a la experiencia nacida del tránsito del tiempo y de las observaciones críticas, muchas de las correcciones y matices necesarios —en el lenguaje, en los contenidos y en el discernimiento de los lugares teológicos, de los instrumentos de análisis y de las alianzas— para que se constituya en fermento sobre el que se puedan intercambiar opiniones, con serenidad, sin que esto sea considerado una quiebra de la tradición católica. De la Tradición, con mayúscula.

**PUNTO FINAL: ALGUNAS CONSIDERACIONES
SOBRE EL FUTURO DEL CATOLICISMO EN AMÉRICA LATINA.**

No me gusta hacer predicciones de futuro, pues me he llevado demasiadas sorpresas. Confieso que no tengo bola de cristal, ni soy experto en los sistemas adivinatorios propios de los sincretismos de nuestra tierra: caracoles, cocos u otros instrumentos. Con esto por delante, resulta imposible obviar algunas hipótesis de futuro, pero solamente eso, hipótesis, no afirmaciones contundentes; hipótesis que se infieren del texto anterior o están, de hecho, ya insinuadas en el mismo:

- a) Tengo la impresión de que, al menos durante muchos años, nuestro continente continuará teniendo un alma sustancialmente cristiana, de matriz católica, pero me sorprendería mucho si se incrementara el número de los que adhieren explícitamente a la institución Iglesia Católica, sea en todos los aspectos de su enseñanza, sea en la práctica sacramental. La tendencia actual es a la baja en la práctica y a una cierta dilución de los contenidos de la fe y de los compromisos éticos que ella debería generar.
- b) Sin embargo, simultáneamente, dentro de la minoría decreciente, se percibe la tendencia a un cierto crecimiento en número y, al parecer, en profundidad de los laicos incorporados a la acción evangelizadora de la Iglesia, por medio de movimientos de nuevo cuño, así como en el número de los que se hacen presentes en el entramado sociopolítico y cultural con criterios explícitamente católicos; también se registra un ligero aumento en los que abrazan la vida sacerdotal o religiosa, después de una prolongada crisis vocacional en casi todo el Continente. Resumiendo esta segunda observación: me parece que se potencia la condición de la Iglesia como grano de mostaza y de fermento o levadura en el seno de nuestros pueblos.
- c) Considero que el gran desafío para el futuro inmediato de la Iglesia, en el continente, es la evangelización de las culturas presentes en el mismo, culturas disputadas por tendencias o corrientes de pensamiento distantes del Cristianismo católico, como sería, por ejemplo, por una parte, la *New Age*, ideología que promueve una actitud pseudo religiosa, facilitadora de la implantación de criterios sociales y económicos en boga; y por otra parte, los sincretismos religiosos ambiguos, de algún modo también relacionados con la *New Age*. Tengo el criterio de que sólo a partir de la evangelización de las culturas y de la real inculturación de la fe se podrían superar, a largo plazo, tanto los sincretismos, como la tendencia a la religiosidad ligera y no comprometida socialmente, típica de la *New Age*. Los sincretismos deberían ser sustituidos por genuinas síntesis, coherentes con el alma católica —contenidos de la fe, celebración de la misma, valores y ética— y respetuosas de las culturas transculturadas, por un proceso de recreación de la religiosidad, no de destrucción de la cultura. Este proceso supone un mayor y mejor diálogo entre el magisterio eclesiástico y la teología local, así como un mayor y mejor recurso a la interdisciplinariedad por parte de los teólogos. El magisterio distante de la teología y ésta reducida al confinamiento en problemas de lenguaje y en cuestiúnculas distantes de los escenarios en

los que se juega la existencia humana, abordados por otras disciplinas intelectuales (Sociología, Economía, Psicología, Antropología, Historia, Ecología, etc.), corren el riesgo de volverse insignificantes, de no ser capaces de pronunciar una palabra sustentadora, de iluminación y de aliento, al hombre americano contemporáneo.

- d) También tengo la impresión de que los movimientos evangélicos libres, casi siempre de tono carismático y, en general, provenientes de Norteamérica, continuarán expandiéndose en nuestros países y lo lograrán en la medida en que desarrollen su esfuerzo por inculturarse en los mismos. Esta expansión tiene lugar en las capas más populares de los barrios marginales de las ciudades y en zonas rurales, o sea, en lugares a los que la Iglesia Católica apenas llega debido a la endémica carencia de agentes de pastoral y de recursos materiales suficientes.
- e) Me parece que, asimismo, continuarán manteniendo su vigencia durante el futuro inmediato, en sectores significativos de los grupos ilustrados, el ateísmo, el escepticismo, el agnosticismo y el indiferentismo religiosos, que tienen carta de ciudadanía entre nosotros, al menos, desde los inicios del siglo XIX. Me parece que la tendencia actual, con relación a este grupo, es a la disminución de los ateos militantes a favor del incremento de los escépticos, los agnósticos y los indiferentes. La inserción evangélica y evangelizadora de la Iglesia en la educación y en los ambientes ilustrados, así como un compromiso muy evidente con las mejores causas —las exigencias de respeto a las minorías raciales y culturales, la promoción de la mujer, los problemas humanitarios, los genuinos procesos de democratización y el desarrollo cultural integral, etc.— podría, quizás, invertir el proceso, a mediano y largo plazo.

Aunque no he agotado el tema, me doy por satisfecho si he conseguido, al menos, esclarecer y enrumbar algunas cuestiones y, sobre todo, si he logrado despertar la apetencia por seguir hurgando en el tema. Quien desee conocer mejor a nuestras gentes, debería hacerlo; quien desee no sólo conocerlas, sino contribuir a la realización de sus mejores esperanzas, tiene no sólo que hurgar, sino comprometerse con el henchimiento efectivo de los resultados de su búsqueda.