

la Iglesia en latinoamerica

Juan A. Estrada

La teología de la liberación se ha convertido en un asunto candente que interesa tanto a los teólogos y a los creyentes como a mucha gente que, normalmente, se desinteresa de la problemática teológica y religiosa. Todos tenemos conciencia de que con la teología de la liberación se están jugando muchas cosas en América Latina, que pueden tener influjo en el mundo. Así lo reconoció el Informe Rockefeller sobre el papel de la Iglesia Católica en ese continente; posteriormente fue confirmado por el «Instituto para la Religión y la Democracia», que aglutina las corrientes neoconservadoras de Estados Unidos, así como por el conocido «Informe de Santa Fe», elaborado durante la campaña presidencial de Reagan y que actualmente sigue marcando las líneas maestras de la política norteamericana respecto a América Latina.

Resulta notable este interés por la teología, precisamente en el seno de una sociedad y cultura secularizadas que, todavía hace pocos años, afirmaban con toda seguridad una era «postcristiana» y el inexorable declive de la religión. La teología, al menos algunas de sus corrientes, vuelve a interesar al hombre de la calle y se convierte en objeto de los titulares de los periódicos. Parece como si volviéramos a las disputas escolásticas del Medievo, o a las confrontaciones teológicas entre las distintas escuelas del XVI y XVII, que tenían amplio eco popular.

Este interés por la teología, y muy concretamente por la teología de la liberación, hay que enmarcarlo además en un contexto nuevo: por primera vez nos encontramos confrontados en Occidente con una corriente teológica que ha nacido y se ha desarrollado en la periferia de la Iglesia Católica. Es una teología que interpela a los países, escuelas y teólogos hegemónicos, tanto católicos como protestantes, y representa a grupos, intereses y corrientes que cuestionan el actual centro de gravedad de Occidente, a nivel sociopolítico, ideológico y,

concretamente, teológico. Algo nuevo tienen que aprender las viejas cristiandades de las «nuevas», aunque éstas históricamente no lo sean tanto y tengan ya un considerable pasado cristiano. Por primera vez la «Europa cristiana», al mismo tiempo que «enseña» a las jóvenes cristiandades, tiene que aprender de ellas. Es un signo de la creciente toma de conciencia de un subcontinente que, dentro de un par de decenios, representará más del cincuenta por ciento de los católicos del mundo.

Esta corriente teológica, como cualquier otra, hay que comprenderla en el marco social y eclesial en el que surge y se desarrolla. El discurso teológico es el resultado de una historia, de una sociedad y de unas iglesias concretas. Por eso, para evaluarlo, hay que atender a su génesis, desarrollo y formas de producción. Cada teología refleja un código de valores y evaluaciones, representado tanto por los acentos como por las omisiones, en los que se expresa el grupo eclesial y social al que pertenece. La eclesialidad de la teología no sólo se refiere a su aplicación a la comunidad eclesial, sino también a sus condicionamientos históricos concretos. Toda teología surge en la Iglesia y está al servicio de ella. Cada perspectiva teológica implica determinadas tomas de postura y parte de unos presupuestos, intereses y acentos que se viven en un grupo, comunidad o iglesia. El teólogo siempre es miembro de la Iglesia, está condicionado y mediado por ella, y refleja en su discurso teológico (consciente o inconscientemente) los intereses y valores que considera más importantes. Además, cada teología se dirige a unos interlocutores a los que toma como grupo referencial, que determinan la misma forma del lenguaje teológico, así como la selección de acentos, omisiones y perspectivas. En una palabra, no hay teología neutra, ni tampoco es posible una teología objetiva y aséptica que no esté impregnada por la propia subjetividad personal, grupal, social y eclesial.

Por eso, al reflexionar sobre la teología de la liberación, hay que hacerlo también sobre las iglesias latinoamericanas en las que ha surgido. Es evidente que esas teologías responden a realidades que hoy se dan eclesial y socialmente en Latinoamérica, y que constituyen el contexto socioeclesial en el que surge el discurso teológico. Si la teología de la liberación es heterogénea respecto a las corrientes teológicas europeas, si tiene algo que aportar y plantea interrogantes, es porque también la realidad eclesial de Latinoamérica presenta notables diferencias con las europeas. La heterogeneidad de los sistemas teológicos hay que conectarla con los lugares en los que se originan esas sistematizaciones.

En estas breves reflexiones intento aproximarme, aunque sea de forma muy fragmentaria, incompleta y parcial, a las realidades eclesiales de Latinoamérica. La pregunta que guía este planteamiento es muy simple y muy ambiciosa: ¿En qué se diferencian las iglesias latinoamericanas de las europeas, en concreto

de la española y de la andaluza? ¿Cuáles son los nuevos acentos que se ponen? ¿Qué interrogantes nos plantean? ¿Cuál es el marco eclesial que origina la teología de la liberación?

Es una pregunta ambiciosa porque implica la confrontación entre distintos modelos de iglesias, en un marco sociopolítico, cultural, histórico y geográfico muy diferenciado. Responder fundamentadamente a estas cuestiones exigiría un tratamiento global de esos modelos desde distintas perspectivas y disciplinas. Algo que rebasa las posibilidades de este artículo. Estas hay que enmarcarlas en un contexto de procedencia muy modesto, subjetivo y unilateral: la reflexión sobre unas iglesias en las que he vivido y a las que he conocido personalmente en diversos viajes a Latinoamérica, y las aportaciones e interrogantes que me han originado los contactos con teólogos, sacerdotes, religiosos, religiosas y cristianos comprometidos en aquellos países. Intento expresar por escrito algunas impresiones personales sobre la situación de las iglesias latinoamericanas, encuadrándolas en una evaluación eclesiológica y teológica. Se trata tan sólo de indicar algunos rasgos que delimitan esas realidades eclesiales, valorarlos eclesiológicamente y anotar los contrastes percibidos.

Antes que nada hay que hacer una observación fundamental: existe el peligro de hacer de la iglesia latinoamericana un mito. El descontento y el desencanto ante nuestra limitada realidad eclesial y cristiana en Europa puede hacernos caer en una exaltación idealista de lo latinoamericano, que nos serviría de contraste simbólico (más utópico que real) respecto a nuestro cristianismo europeo. Las iglesias de Latinoamérica tienen una gran heterogeneidad y diversidad, tanto de unas con otras, como dentro de cada una de ellas. En Latinoamérica se puede encontrar de todo: desde formas de cristiandad estáticas, desfasadas y enraizadas en modelos muy conservadores, hasta grupos, corrientes y comunidades llenos de vitalidad, creatividad y proyección de futuro. Hay diferencia entre las iglesias; no es lo mismo hablar de Argentina que de Brasil, y en cada una de ellas hay contrastes, oposiciones y modelos yuxtapuestos, incluso más pronunciados que los de aquí. Las diferencias de cultura, de riqueza y de posturas es mucho mayor que las que se dan en Europa. Allí puede encontrarse desde la suma creatividad hasta la máxima esterilidad, hablando desde un punto de vista eclesial. Hay una iglesia muy conservadora, que incluso a veces ha legitimado a las dictaduras más anticristianas, y también una muy progresista y contestataria. Y entre ambos extremos se da una gran graduación y matización.

Por eso, al hablar aquí de la «Iglesia» que da lugar a la teología de la liberación, se hace ya una selección unilateral dentro de la gran complejidad eclesial que existe en Latinoamérica. El punto de referencia lo constituyen los grupos, comunidades e iglesias en cuyo seno se ha originado y desarrollado una deter-

minada corriente teológica, que responde a lo que es la iglesia latinoamericana, pero que no abarca a toda su realidad. Este es el contexto en el que hay que situar los rasgos eclesiológicos que paso a describir a continuación:

1.º Una Iglesia del pueblo y una fe comprometida

El primer rasgo que llama la atención en Latinoamérica es la forma en la que la Iglesia está inmersa en los problemas de los países a los que pertenece. Al leer los periódicos y publicaciones no religiosas latinoamericanas sorprende la gran cantidad de información que hay sobre la vida de la Iglesia, e incluso sobre asuntos teológicos. De la misma forma, cuando se leen artículos y libros de teología o se asiste a reuniones eclesiales a los más diversos niveles, se constata cómo los problemas que se discuten son frecuentemente «profanos», «laicos», seculares: cuestiones muy relacionadas con la vida de la gente sencilla, con sus problemas de supervivencia y de desarrollo; temáticas encardinadas en la cotidianidad de la vida real de la gente, que desde un punto de vista teológico serían cuestiones periféricas, secundarias o propiamente extrañas a la teología.

En este sentido, se puede estar de acuerdo o no con determinadas actitudes de la jerarquía, los teólogos o las comunidades y grupos cristianos, pero lo que impacta es que estas instancias toman posturas que tienen incidencia en la vida de la gente, que responden a intereses vitales de su realidad nacional o local, que tienen consecuencias de todo tipo e interfieren en los conflictos y problemas que hay planteados. En estas iglesias hay gente que toma posturas en nombre de su fe y se comprometen con las realidades en las que viven. Por un lado, desde la fe se iluminan las realidades temporales. No hay una religión «de sacristía»; no hay miedo a definirse cristianamente en los conflictos sociales y a que la opción cristiana de cada instancia se convierta en un nuevo elemento en el contraste de opiniones e intereses. Aquí la fe cristiana es operativa y transformadora; ante las diversas opciones desde la fe (lógicamente determinadas también por elementos y mediaciones no de fe) hay claras alternativas de identidad cristiana desde las que se puede optar: No se privilegia una abstracta unidad cristiana, que se logra a base de inhibición ante los conflictos sociales, políticos y económicos. Se da la primacía a la dinámica funcional de la fe, y se busca responder a las cuestiones reales que tiene la gente. Desde ahí, se busca una unidad difícil, dialéctica e inestable. La fe vivida (que lleva a asumir compromisos reales) se impone a una concepción teórica de la unidad eclesial.

Esta forma de vivir la fe lleva consigo que estas iglesias ofrezcan una realidad muy viva, creativa y dinámica, y, al mismo tiempo, llena de tensiones, contradicciones e inestabilidad. Contrastan con la situación más estable, pero también menos viva, de las viejas cristiandades europeas. Y, sobre todo, gene-

ran una teología comprometida y concreta, que parte de la experiencia vivida y enseguida se incardina en ella, que está muy distante de la teología abstracta, a veces poco encarnada, que se ha desarrollado en los centros teológicos del primer mundo. A Latinoamérica no se le puede aplicar esa crítica, tan frecuente a la teología, de «que responde a las preguntas que nadie hace y no se plantea las cuestiones que tiene la gente». Son iglesias que pueden equivocarse a nivel colectivo o grupal, pero que ofrecen respuestas concretas a problemas concretos.

Al mismo tiempo, estas iglesias están tan impelidas por los graves problemas de sus países y poblaciones, que sus propios problemas e intereses pasan a un segundo plano. Las grandes cuestiones a nivel nacional o eclesial no son las que afectan primordialmente a los intereses de las instituciones eclesíásticas o de sus representantes, sino los grandes problemas de la nación dentro de los cuales hay que ubicarse y tomar partido. De ahí la resonancia y el interés de las posturas que adoptan los grandes colectivos eclesiales como las Conferencias Episcopales, la Federación de Religiosos, las coordinadoras de comunidades de base, etc. El cristianismo es verdaderamente protagonista y sujeto activo en la problemática popular y nacional. Así se recupera una dimensión teológica que fácilmente se puede olvidar: la Iglesia no está al servicio de sus propios intereses institucionales, sino que es servidora de la humanidad, testigo y portavoz del Reino de Dios que hay que construir en la historia. No es el Reino de Dios el que tiene que subordinarse a ella, sino a la inversa. En cuanto entidad no es un fin en sí mismo, sino que tiene una función esencialmente misional y es una realidad provisional y escatológica en la historia. Al final desaparecerá la iglesia peregrinante y se integrará en el Reino de Dios, cuando éste enraizado germinalmente en la historia humana, llegue a su plenitud final. Por eso, la misión de construir el Reino de Dios en la historia es la que le da su identidad.

2.º La dimensión utópica de la Iglesia

Esta relación íntima y diferenciada entre Reino de Dios e Iglesia, nos lleva a un segundo aspecto de las iglesias latinoamericanas: están volcadas a la construcción del futuro desde la utopía del Reinado de Dios.

Estas iglesias responden a la situación de las poblaciones latinoamericanas. Latinoamérica es un continente volcado hacia el siglo XXI, que está ahora conquistando su «far West», como Estados Unidos en el siglo XIX. Todo está en función de una realidad futura, de una sociedad nueva por hacer, urgida por una población en la que más de la mitad de sus miembros tienen menos de quince años. Esto obliga a mirar hacia adelante, a planificar para un siglo XXI que está ya más cercano que el mismo concilio Vaticano II.

Si el catolicismo ha sido en gran medida tradicional y se ha caracterizado por el peso desmesurado de un rico pasado, éste ha sido superado en gran parte en Latinoamérica. Por una parte, se intenta reconstruir el pasado, que es la raíz de la identidad colectiva y personal, pero esto no se hace con una mera repetición de la historia fáctica. Se busca re-descubrir elementos nuevos de la época evangelizadora, reconstruir una identidad eclesial y cristiana que no es sin más un derivado ibérico o una extrapolación de lo occidental. Latinoamérica toma conciencia de su pasado indígena, de su carácter «mestizo», de su historia precolombina. A partir de ahí, se buscan las raíces de un cristianismo autóctono, en el que lo occidental se combina con lo indígena. Hay que reescribir la historia superando las polarizaciones que o niegan todo lo ibérico (occidental) o suprimen lo indígena. Hay que volver a recobrar la historia del pasado, que no es sin más la historia oficial contada desde la perspectiva occidental.

Por otra parte, ese pasado que enmarca la propia identidad colectiva no puede ser un lastre, ni una hipoteca para construir el futuro. Se trata de pueblos e iglesias jóvenes en los que la tradición es más una plataforma de lanzamiento que un peso muerto que dificulta la apertura al futuro. En Latinoamérica no se da tanto el tradicionalismo europeo, que vive de las rentas de un pasado glorioso y al que le falta, a veces, creatividad de futuro. Por eso, son iglesias creativas, que ensayan nuevas fórmulas y que intentan encontrar su propio camino singular, que no puede ser sin más la repetición de moldes importados desde Europa. La inculturación pasa por una reestructuración teológica, institucional y de vida eclesial, que ha hecho de esas iglesias una avanzada del catolicismo y un gran laboratorio de experiencias eclesiales.

Por eso, estas iglesias se inscriben en el contexto mesiánico, utópico, reformista y revolucionario al mismo tiempo, del cristianismo. América Latina no es un continente secularizado: el cristianismo es uno de los pocos fenómenos de nivel continental y en él se entrecruzan las corrientes más comprometidas con la construcción del futuro. Para ellos Europa tiene mucho de lo que para nosotros representa la Grecia clásica: mezcla de fascinación, modelo de identificación y conciencia de superación. Nos miran con interés y también con decepción. Encuentran en nosotros una exagerada adaptación de las iglesias a las sociedades ricas y consumistas, un excesivo peso del pasado que nos inmoviliza, un particularismo etnocentrista que nos lleva a desconocer las aportaciones de ultramar. En suma, nos ven prisioneros de una historia demasiado rica y al mismo tiempo hay conciencia de que las viejas cristiandades tienen todavía algo que decir y que enseñar.

3.º Una Iglesia comunitaria y seglar

Una de las características que se repiten en todos los países e iglesias latinoamericanas es la escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas. Este es un mal endémico, signo, desde nuestra perspectiva, de un cristianismo insuficientemente consolidado y todavía inmaduro. Esto explica la gran cantidad de sacerdotes extranjeros que hay en Latinoamérica, que en algunos países llega a alcanzar los dos tercios del clero, siendo México y Colombia los dos casos más opuestos a esta preponderancia del clero extranjero.

Esta situación, que tiene diversas causas entre las que destaca la ley del celibato, arroja, sin embargo, aspectos muy positivos. En Latinoamérica se ha hecho «de la necesidad virtud», y se ha acogido, con mayor apertura que en otros sitios, la revalorización que el Concilio Vaticano II ha hecho del laicado. Por todas partes han proliferado delegados de la palabra, catequistas, agentes pastorales, etc. La gran mayoría son seglares que toman el puesto de líderes natos de las comunidades, y se convierten en factores decisivos de concientización, tanto a nivel eclesial como sociopolítico. Esto explica la importancia y proliferación de comunidades de base (algunos países como Brasil cuenta con muchas decenas de miles de comunidades) y la potenciación del puesto de los seglares en la Iglesia. Sin los laicos muchas comunidades se vendrían abajo. Ellos hacen muchas de las funciones que en Europa se asignan al clero y se convierten en ministros auténticos de las iglesias, salvo cuando la estructura sacramental considera dogmáticamente imprescindible la presencia de un ministro ordenado.

Esta potenciación del laicado, obligada por las circunstancias vocacionales, es la que explica el arraigo popular de la Iglesia, su cercanía a la gente y a los problemas concretos, y gran parte de su dinamicidad y vitalidad. En contraste con Latinoamérica, nuestras iglesias europeas son fuertemente clericales e institucionales. Allí la ausencia de un entramado institucional tradicional, comparable al de las viejas cristiandades, obliga a ensayar nuevas fórmulas, a crear nuevas instituciones y a arbitrar soluciones distintas a las importadas de las viejas cristiandades. Esto hace que la comunidad asuma un gran papel participativo y de protagonismo eclesial, ya que los sacerdotes son pocos, están desbordados y, en muchos casos, no pueden atender a una enorme cantidad de grupos dispersos en territorios muy extensos y mal comunicados.

Este modelo de Iglesia comunitaria y seglar determina la reflexión de los mismos teólogos que, en contraste con los de Europa, viven mucho más insertos en las realidades populares y muy lejanos de la teología de despachos y grandes bibliotecas de las que carecen la mayoría de estas iglesias.

4.º **Articulación de la liberación y de la salvación**

Una de las problemáticas más tratadas en Europa después del Concilio Vaticano II fue la de la evangelización. Se ha discutido sobre el significado de la liberación del hombre dentro del plan salvífico de Dios, y sobre la relación de las necesidades corporales y terrenas con las exigencias espirituales y salvación del alma. En Europa se ha dado una larga discusión teológica sobre el concepto de salvación, sobre las implicaciones terrenas, concretamente socio-políticas, de la fe y sobre la labor asistencial de la Iglesia. Se ha intentado distinguir entre preevangelización y evangelización propiamente dicha, entre pecado personal e individual y su posible extensión al pecado colectivo y a las estructuras de pecado, entre salvación cristiana y promoción humana, etc.

Esta discusión también se ha vivido en Latinoamérica, pero allí ha sido más una reflexión sobre la praxis que una elaboración teórica, como la que se ha dado en Europa. En aquel continente se han dado una gran cantidad de movimientos, corrientes, grupos y personas que se han encarnado en la realidad conflictiva y opresora del continente y que se han empeñado en transformarlo. Ha habido toda clase de posturas y pronunciamientos, desde curas guerrilleros (como Camilo Torres, Gaspar García Laviana, etc.) hasta silencios y omisiones cómplices de regímenes opresores de los derechos humanos y de masacres y desapariciones masivas, que han enlutado estos países en los dos últimos decenios. La Iglesia latinoamericana ha sido en su conjunto santa y pecadora, capaz de lo mejor y de lo peor, testigo de Cristo y de la dignidad del hombre y también traidora que abandona a su Señor en la cruz. Ha habido de todo en la realidad eclesial. Pero, en cualquier caso, las iglesias latinoamericanas se han convertido en tierra de mártires y profetas. En ellas los problemas que se discutían en Europa a nivel teórico sobre todo, se han convertido en asunto de vida y muerte; el destino de los pueblos ha sido acompañado y coparticipado por la misma Iglesia, tanto en las traiciones como en los testimonios. Esto explica la enorme atracción que ejercen estas iglesias, su innegable fuerza y la vitalidad de su compromiso. Allí ser cristiano practicante y comprometido con la Iglesia puede acarrear graves consecuencias, a veces basta el poseer y leer una Biblia.

Este talante pragmático, práxico, comprometido con el hombre integral que es corpóreo y espiritual al mismo tiempo, distingue hoy a la Iglesia en América Latina. Es lo que subyace a la desprivatización de la fe, a su recuperación de la dimensión sociopolítica y, sobre todo, a la revitalización de la conexión entre fe y justicia, realizada por los profetas del Antiguo Testamento y puesta en el centro del mensaje de las bienaventuranzas.

Esta fe operante es la que ha llevado a amplios grupos eclesiales a buscar un lugar específico de encarnación en la realidad latinoamericana, asumiendo el puesto de los pobres. Son iglesias del tercer mundo, como lo es la teología de la liberación, y desde ahí cuestionan a las iglesias del primer mundo dentro de la comunión universal. Aquí no se habla de un Dios universal que pasa por encima de las divisiones y diferencias de la humanidad, para asumir un lugar neutro y aséptico desde el que se dirige a todos por igual. La máxima universalidad de Dios se da en la particularidad concreta de Jesús de Nazaret. Esto es lo que implica a un Dios que se mete en la historia y se convierte en una parte de ella.

Consecuentemente, las iglesias tienen que hablar del Dios universal que se dirige a todos los hombres, desde la particularidad de Cristo y de aquellos con los que él se identificó de forma preferencial: los pobres, los débiles, los oprimidos, los vencidos por la historia. Latinoamérica pertenece a la historia de los pueblos conquistados y la Iglesia latinoamericana no puede asumir sin más la historia oficial escrita por los vencedores. A la «teología de la gloria», que tantas veces se ha dado en el cristianismo y que ha llevado a una eclesio-logía triunfal, se opone la «teología de la cruz» de la Iglesia perseguida y mártir. Esto es lo que ha llevado a algunos teólogos como Metz a hablar de una «segunda Reforma», que concierne esta vez a católicos y protestantes por igual, del primer mundo.

El Dios de Jesús es el Dios de los pobres, y desde los pobres (no desde otro lado) es el Dios universal que llama a la reconciliación y a la conversión de pobres y ricos para que surja la sociedad impregnada de los valores del Reino de Dios, que es la de la fraternidad y la del compartir. Es una Iglesia que desplaza los manuales de teología y los libros de espiritualidad (sin anularlos) y que pone en las manos del pueblo la Biblia, para que desde la vida se lea la actuación de Dios en la humanidad y el pueblo descubra en ella su propia historia y se capacite para ver (juzgar) actuar desde las claves que ofrece la intervención de Dios. Esto apela a las iglesias del primer mundo, del mismo modo que suscita implicaciones en sus esferas políticas, económicas, ideológicas y sociales. Es por eso una Iglesia que camina con la palabra de Dios en manos del pueblo, mal dotado y rudimentariamente formado tanto en lo teológico como en lo cultural. Este carácter popular, sencillo y de clases bajas marca al catolicismo latinoamericano respecto al catolicismo del primer mundo, enraizado fundamentalmente en la clase media y que tiene conciencia de haberse distanciado del mundo obrero en el siglo XIX y XX.

Juan A. Estrada