

Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI frente a América Latina

François Houtart

La pregunta sobre qué depara el nuevo pontificado de Benedicto XVI es hoy motivo de reflexión entre los católicos y la Iglesia de América Latina. Pocos ponen en duda que Benedicto XVI continuará la restauración conservadora iniciada por Juan Pablo II. Pero la historia contemporánea del catolicismo latinoamericano y los procesos políticos en marcha imponen nuevos matices. Quizás la restauración adopte un tono menos explícitamente político, pero será más sistemática. Mientras tanto todo parece indicar que la renovación del catolicismo latinoamericano, dentro de un proceso social y político hemisférico de resistencia al neoliberalismo, seguirá en una semiclandestinidad institucional.

Para poder hablar de los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI en relación con América Latina es bueno recordar un poco la historia contemporánea del catolicismo latinoamericano.

Antes del Concilio Vaticano II hubo un inicio de renovación interna del catolicismo, con la influencia muy específica de la acción católica y más particularmente de la Juventud Obrera Cristiana. Varios sacerdotes que habían conocido la JOC en Europa la iniciaron en casi todos los países de América

François Houtart: sacerdote; profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; director del Centro Tricontinental de Documentación e Investigaciones sobre cuestiones económicas, sociales, políticas y culturales de África, América Latina y Asia.

Palabras clave: Teología de la Liberación, Concilio Vaticano II, Iglesia católica, Juan Pablo II, Benedicto XVI, neoliberalismo, América Latina.

Latina y el Caribe. Hubo, por ejemplo, un congreso de la JOC de América Central y el Caribe en La Habana en 1953. Estos núcleos fueron el origen de muchas otras renovaciones, en el campo del pensamiento y de la acción social, en la liturgia y en la pastoral en general. En varios países, la acción de la JOC fue acompañada por una acción, dentro del medio estudiantil, con la Juventud Universitaria Católica, JUC.

Cuando se creó el Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, en 1955, en Río de Janeiro, la mayoría del episcopado latinoamericano no se interesó mayormente en este nuevo órgano que aparentaba ser una superestructura impuesta por Roma. Una manifestación interesante de esta percepción fue el hecho de que la mayoría de los obispos propuso establecer la sede en Roma y que fue el Papa Pío XII quien eligió la segunda propuesta de los obispos, la ciudad de Bogotá. Por la misma razón, los obispos en pleno eligieron como representantes en el Celam a los obispos que ya tenían contactos internacionales. El resultado fue que el Celam estuvo en sus primeros días constituido por los obispos más abiertos del continente y por ello no representaba la mentalidad común de las Iglesias locales. Este espíritu de apertura permitió al Celam cobrar un dinamismo importante y promover una reflexión sobre varios puntos de la Iglesia latinoamericana.

Entre 1958 y 1962, la Federación Internacional de Institutos de Investigación Sociorreligiosa realizó una gran encuesta sobre la situación del catolicismo en el contexto demográfico, social y cultural de América Latina. La encuesta fue publicada en 43 volúmenes. Personalmente, tuve el privilegio de coordinar este trabajo, que estuvo listo exactamente en el momento en que Juan XXIII anunció el Concilio Vaticano II. Dom Helder Camara, entonces vicepresidente del Celam, junto con monseñor Larrain, obispo chileno, pidió hacer un resumen de este estudio para distribuirlo en varias lenguas a todos los obispos durante la apertura del Concilio Vaticano II. La idea era dar a conocer la problemática del catolicismo latinoamericano al episcopado mundial.

Durante el Concilio, el Celam jugó un papel muy importante. La mayoría de los obispos europeos pensaba que el episcopado latinoamericano seguiría la tendencia, bastante conservadora, de los obispos españoles y portugueses. Pero tal no fue el caso porque el Celam ejerció el papel de liderazgo de un episcopado por otra parte apenas relativamente conservador. De hecho, la mayoría se alineó con los obispos más progresistas de Europa, especialmente de Francia, Bélgica, Holanda y Alemania. Esto tuvo un impacto enorme sobre

la orientación del Concilio Vaticano II, que gracias al aporte, masivo, de los obispos latinoamericanos, fue un Concilio de profundo carácter reformador.

Después del Concilio, durante cuatro años, el Celam impulsó un gran número de reuniones en el continente sobre varios aspectos de la renovación interna del catolicismo, con el fin de preparar la conferencia de Medellín (1968). Los temas fueron: la doctrina social de la Iglesia, la pastoral, la liturgia, la acción de los laicos, entre otros. En Medellín, dos iniciativas recibieron un apoyo oficial del Episcopado: las Comunidades Eclesiásticas de Base y la Teología de la Liberación, fundada por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. Ya durante la preparación de esta conferencia, la tensión entre la Santa Sede y el Celam fue grande. El Papa Pablo VI, después del Concilio, consideró que podía haber desviaciones y excesos de varios tipos. Siendo una personalidad relativamente temerosa, el Papa comenzó a inhibir algunos de los movimientos en curso. La Curia romana –a la que el Concilio Vaticano II no había logrado transformar por completo– ejerció todo su poder para regresar a lo que se había cambiado durante el Concilio Vaticano II. Uno de los artesanos de esta orientación fue el cardenal Samore, a cargo de la Comisión Pontificia para América Latina y que tenía la responsabilidad de establecer las relaciones con el Celam.

Después de la Conferencia de Medellín, que fue muy exitosa y que tuvo un impacto importante sobre el catolicismo de América Latina, empezó dentro del Celam un movimiento de recuperación. Este movimiento cobró fuerza particularmente cuando monseñor López Trujillo, de Colombia, fue nombrado, en la reunión de Sucre, secretario general del Celam. Durante la preparación de la Conferencia de Puebla, el Celam trató de orientar el pensamiento y las decisiones en una dirección muy conservadora. Hubo resistencias fuertes y la Conferencia de Puebla no resultó tan exitosa para la corriente reaccionaria. Sin embargo, el hecho de controlar los órganos de la Santa Sede y del Celam fue para los conservadores un factor importante de orientación a futuro. Fue en este clima que la elección de Juan Pablo II tuvo lugar, lo que aceleró el proceso de una restauración bastante dura, no solamente del catolicismo latinoamericano, sino de la Iglesia católica en general.

Juan Pablo II

Cuando fue electo Papa, Juan Pablo II era un obispo moderno y conservador a la vez. Moderno, porque era alpinista, autor de obras profanas, profesor de filosofía y capellán de estudiantes; conservador, porque su experiencia en Polonia –un país gobernado por un partido comunista impuesto, en gran

medida, desde el exterior– lo hizo pensar en que una Iglesia fuerte era una necesidad prioritaria. El laicado progresista polaco se alegró del nombramiento de Karol Wojtyła porque esperaba una orientación más abierta que la del cardenal Vichinski de Varsovia. En realidad, el resultado fue todo lo contrario. En la mente del nuevo arzobispo la Iglesia tenía que reforzar su unidad para no perder peso frente a un gobierno hostil.

Una vez electo Papa, Juan Pablo II definió de manera más precisa los dos grandes enemigos de la Iglesia en el siglo xx: el comunismo y el secularismo de la sociedad occidental. Para afrontar estos dos obstáculos, era necesario reforzar la Iglesia y, para lograr ese cometido, también era necesario contar con una doctrina muy clara, una moral estricta y una organización coherente. Fue por esta razón que definió su pontificado en torno de estas dos líneas. En mi opinión, aquí se encuentra la clave que explica la mayoría de sus posiciones tanto desde un punto de vista eclesial como ecuménico y social.

De cara al continente latinoamericano, esto se tradujo en dos grandes orientaciones. Primero se manifestó la condena a la Teología de la Liberación. Desde los primeros días, Juan Pablo II estuvo muy atento al hecho de que esta teología tomaba como punto de partida la conflictiva realidad social latinoamericana y, como análisis para conocer mejor la realidad social, un método marxista. Para él, eso era inaceptable, por lo que fue muy combativo desde el principio. Esto no solamente se explica por su anticomunismo, que podía entenderse a la luz de su experiencia pasada. En su visión, este tipo de teología era también muy peligroso a efectos del carácter jerárquico de la autoridad en la Iglesia. Si la referencia epistemológica no era ya la revelación divina, canalizada por la autoridad eclesial, sino la experiencia existencial de los pueblos, eso significaba la pérdida de autoridad de la institución eclesial.

La concepción de la Iglesia de Juan Pablo II no podía aceptar este tipo de razonamiento teológico. Es por eso que encargó al prefecto de la Congregación de la Defensa de la Fe, el cardenal Josef Ratzinger, emprender en el seno de la Iglesia una oposición sistemática a la Teología de la Liberación. Nos referiremos más en detalle a este punto en la segunda parte de este trabajo. El resultado de esta medida fue la suspensión de teólogos como Leonardo Boff y la reducción al silencio de varios otros. El control progresivo de las escuelas de teología, especialmente de los seminarios y de los centros de formación pastoral, llegó a eliminar la Teología de la Liberación de todos los lugares controlados por la Iglesia católica. Aunque la Teología de la Liberación no desapareció, sí se perdieron sus canales de difusión y de discusión.

Sabemos que el documento de Santa Fe, que respaldó la elección de Ronald Reagan como presidente de Estados Unidos, contenía como punto de referencia la lucha contra la Teología de la Liberación en América Latina. Los republicanos estadounidenses habían comprendido que ella representaba un conflicto ideológico. Esta Teología animaba a los cristianos a asumir un compromiso social radical que ponía en peligro las relaciones con EEUU. Por lo demás, la elección de Reagan coincidió con la lucha interna en Polonia contra el régimen comunista y la emergencia del sindicato Solidarnosc. Hubo una alianza, por lo menos tácita, entre dos poderes: el poder del gobierno norteamericano en apoyo a Solidarnosc –en gran parte vía los organismos católicos y la Santa Sede– y, por otra parte, el poder del Papa Juan Pablo II, quien condenaba la Teología de la Liberación en América Latina.

En sus viajes, la acción de Juan Pablo II se manifestó particularmente a través de dos líneas principales. La primera fue su apoyo a la devoción popular y la atracción que su persona ejercía sobre los pueblos. El Papa era acogido sinceramente por los sectores populares de los países que visitaba, felices de ver por primera vez al Sumo Pontífice. Evidentemente, el carácter casi sagrado de la figura de Juan Pablo II durante las concentraciones religiosas masivas que celebraba tenía una importante carga de ambigüedad. Por una parte, la expresión de religiosidad era auténtica dentro de la cultura popular; por la otra, este sentimiento permitía apoyar una autoridad jerárquica y ampliar su base social.

En realidad, los efectos de los viajes papales fueron más bien de corto plazo. Se trataba de eventos puntuales, legítimos como expresión religiosa popular pero sin mucho impacto pastoral. En la mayoría de los casos, la principal consecuencia fue el reforzamiento de los movimientos católicos conservadores, o aun reaccionarios, como el Opus Dei, los Nuevos Catecúmenos, los Legionarios de Cristo, la Ciudad de Dios (Nicaragua), Comunio y Liberatio, entre otros.

La otra línea de acción del Papa Juan Pablo II fue la lucha contra el comunismo y el marxismo. Ya hemos mencionado que el Papa veía una influencia, no solamente socialista sino marxista, en la Teología de la Liberación y en las Comunidades Eclesiales de Base. Juan Pablo II se interesó particularmente en América Central y en el Caribe. Las contradicciones sociales y la debilidad democrática de estas regiones atizaban un deseo de cambio radical –más allá de la simple eliminación de los regímenes totalitarios– en las poblaciones.

Uno de los viajes que más llamó la atención de todos cuanto emprendió Juan Pablo II fue su visita a Nicaragua. Entonces los sandinistas estaban

en el poder y la guerra de los contras –apoyada por EEUU– venía en camino. El Papa había recibido un informe del episcopado nicaragüense, escrito por el sociólogo Belli, que describía en términos de persecución el conflicto entre el régimen político y la Iglesia católica. Eso lo convenció de que se trataba de la instalación de un régimen en vías de convertirse al comunismo. Por eso se necesitaba movilizar a los católicos en contra de su consolidación. Un informe en sentido contrario llegó también a la mesa del Papa, pero fue totalmente ignorado.

Al llegar a Managua, Juan Pablo II manifestó la necesidad de unidad de la Iglesia frente al peligro político. Esto explica su dura condena a lo que llamó «la Iglesia popular», es decir, a las comunidades de base. Hizo lo mismo con el ecumenismo fuera del control de la jerarquía eclesiástica (el hecho de que hubiera cristianos de varias Iglesias luchando en conjunto dentro del proceso revolucionario). Por otra parte, el Papa insistió en la obediencia a los obispos, en la Iglesia como entidad única. Cuando se supo cuál era la posición del episcopado nicaragüense frente al sandinismo, este llamado tomó un carácter político bastante claro.

La profunda convicción del Sumo Pontífice lo llevó a confrontaciones y, aun, a provocaciones nunca antes vistas de su parte. Tanto al llegar al aeropuerto como al salir se quejó del hecho de que a tantos nicaragüenses les hubiera sido difícil reunirse con él en las congregaciones públicas celebradas. Cuando se toma en cuenta que, de una población total de 4 millones de personas que entonces albergaba Nicaragua, asistieron a las celebraciones públicas 100.000 personas en León y 700.000 en Managua, la afirmación del Papa puede parecer por lo menos impropia. Además, el Gobierno había dedicado el equivalente a un mes de consumo de gasolina para el transporte de los peregrinos, y eso en medio de una guerra de «baja intensidad».

Las lecturas de la misa de Managua fueron utilizadas en un sentido político, y el mensaje de bienvenida de monseñor Obando y Bravo fue también muy claro en este sentido. La homilía del Papa fue bastante agresiva y varias veces pidió de manera contundente el silencio de la asamblea. Los centenares de miles de personas simples, y a menudo muy pobres, que habían venido para celebrar la visita del pastor regresaron a sus casas con la impresión de haber asistido a una fiesta fracasada sin saber realmente por qué.

Al contrario, cuando el Papa visitó Cuba, su actitud fue muy diferente. Como en otros países socialistas europeos, la posición adoptada por Juan Pablo II

fue la de aceptar el hecho de que existía un poder comunista y de que se necesitaba actuar de poder a poder. Evidentemente la situación de Cuba era muy diferente a la de Polonia, donde el Papa inició un proceso de crítica muy severa contra un socialismo ateo impuesto en gran medida desde el exterior. Para el Papa, el comunismo cubano estaba en su ocaso y no valía la pena adoptar una actitud agresiva sino ayudar a la aceleración del proceso. Esta interpretación se confirmó a su regreso a Roma, tres días después de su llegada de la isla, cuando encontró un grupo de peregrinos polacos a quienes declaró que los resultados de su visita a Cuba habrían sido similares a los de su primera visita a Polonia.

Los discursos del Papa sobre la realidad cubana eludieron el tema de la Revolución. Habló de los orígenes cristianos de la cultura y de la historia del país y también de situaciones graves –especialmente concernientes al campo de la familia–, atribuidas de manera indirecta a la Revolución cubana. Al analizar los discursos, era muy claro que para el Papa la Revolución era un paréntesis histórico que debía cerrarse lo más pronto posible para pasar a una etapa de normalidad en la cual la Iglesia pudiera recobrar su espacio tradicional.

El Papa condenó el embargo de EEUU contra Cuba, como lo hizo con respecto a otras situaciones similares (por ejemplo, con relación a Irak). Pensaba que limitaciones semejantes afectaban de manera inaceptable la situación de las poblaciones. A título personal, su relación con Fidel Castro puede estimarse de positiva: ambos tuvieron espacio para expresar, sincera y mutuamente, sus propias apreciaciones a pesar de sus diferencias respectivas con relación a la concepción del mundo. La inteligencia política de Castro hizo que en ningún momento se presentaran incidentes durante la visita papal, que tuvo un buen desenlace.

En resumen, podemos decir que el pensamiento y la acción de Juan Pablo II en América Latina ha frenado la renovación del catolicismo, en marcha desde antes del Concilio Vaticano II y muy animada por el Concilio mismo y por la conferencia del Celam, realizada en Medellín, en 1968. Juan Pablo II guardaba fuertes reticencias con respecto al comunismo, que, por su filosofía atea, él veía como un peligro poderoso en un continente mayoritariamente católico, principal base social de la Iglesia. Su política de nombramiento de obispos conservadores, capaces de cambiar las orientaciones de las Conferencias Episcopales, entró en la misma lógica. Solo la conferencia brasileña pudo resistir más tiempo a esta orientación.

Tal política eclesiástica correspondió con la fase neoliberal del capitalismo, que afectó duramente el continente latinoamericano. La disminución del compromiso radical de los católicos contribuyó también al desconcierto de los movimientos populares. Sin embargo, esto no significó la desaparición de las corrientes católicas progresistas. Existe todavía una Iglesia comprometida, menos visible que en el pasado, menos apoyada en los centros de poder religioso, pero no menos real. La pérdida del apoyo institucional significó de verdad un debilitamiento de la visibilidad y de la comunicación.

El pontificado de Benedicto XVI

Como la elección del nuevo Papa es muy reciente, solamente podemos extraer del pasado la que fue la actitud del cardenal Josef Ratzinger frente a la situación latinoamericana y a su concepción de la Iglesia en general. Debemos apuntar primero que sus tareas en la Congregación de la Defensa de la Fe se limitaron a un papel de definición teológica más que de responsabilidad directa en la política eclesiástica.

Como teólogo, de formación muy profesional, Ratzinger tocó casi todos los aspectos de la doctrina y de la moral. Sus posiciones se caracterizaron por una fuerte resistencia a lo que estimaba como desviaciones emanadas del Concilio Vaticano II. Actuó especialmente en tres campos: la teología, la concepción de la Iglesia y la moral familiar. Su concepción de la teología no le permitió aceptar la corriente de teología contextual, característica de la reflexión de otros teólogos alemanes como J.B. Metz, B. Häring o Hans Kung. Esta perspectiva considera que todo pensamiento teológico tiene que ser entendido dentro de su contexto histórico y cultural. Al contrario, el pensamiento teológico de Ratzinger –muy congruente con el de Juan Pablo II– subraya el carácter absoluto de la teología debido a su origen en la revelación divina. Por lo tanto, la teología no soporta desviaciones. La jerarquía tiene por función asegurar la transmisión auténtica de este pensamiento.

Esta teología tiene sus manifestaciones en todos los aspectos: desde el contenido de la fe hasta la doctrina social, pasando por la teología de la Iglesia y por la lectura del papel de Jesucristo. Se concibe la fe católica en una lógica muy estricta: como la única plena y verdadera. La misión de la Iglesia es por lo tanto de evangelización y de lucha contra el secularismo; la persona de Jesús es el único salvador; y la organización jerárquica de la Iglesia es una estructura de inspiración divina. En el plano moral, esta teología se concentra en la moral familiar. Desde el principio de su pontificado, el nuevo Papa ha

reafirmado sus posiciones apoyando en particular a los obispos italianos y españoles en sus luchas contra nuevas legislaciones en este campo. En referencia al continente latinoamericano, el caso de la Teología de la Liberación fue una de las grandes ocupaciones del prefecto de la Congregación de la Defensa de la Fe. Vale la pena ver más en detalle cómo actuó Ratzinger a este respecto.

En marzo de 1983, el cardenal Ratzinger envió al episcopado peruano «diez observaciones» sobre la teología de Gustavo Gutiérrez. El documento romano señalaba en primer lugar la seducción ejercida sobre los católicos del continente por el autor. Pero, dice el cardenal, la teología de Gutiérrez se caracteriza por una ambigüedad extrema. Por una parte, le da una atención prioritaria a la miseria de las masas pero, por la otra, adopta sin crítica la interpretación marxista de la sociedad. En este escenario, Gustavo Gutiérrez reinterpreta el mensaje cristiano a través de una relectura selectiva y reductora donde el explotado de hoy es asimilado al pobre de la Biblia, y donde eventos tales como el Éxodo (historia de Moisés, quien guía el pueblo judío fuera de Egipto) se transforman en liberación política. El cardenal reprocha también el mesianismo temporal del teólogo peruano, quien confunde el crecimiento del Reino de Dios con el progreso de la justicia.

Dice también el cardenal que la influencia del marxismo se comprueba en el predominio de la Teología de la Liberación en la ortopraxis sobre la ortodoxia. Pretender que la experiencia de la lucha por la liberación significa un encuentro con el Señor y que ella manifiesta la presencia del Espíritu es atentar contra la transparencia de la Revelación, contra su valor normativo y contra el carácter específico de la fe teológica. Además, dice el documento romano, estas posiciones llevan necesariamente a pensar que la lucha de clases atraviesa también la Iglesia y que la oposición entre hombres de Iglesia comprometidos con el poder, por una parte, y la Iglesia de los pobres, por la otra, traduce lógicamente el rechazo de la jerarquía y de su legitimidad. Tal lectura de los textos de Gutiérrez es a todas luces parcial, porque en ellos no se verifica semejante reduccionismo. Aparece claramente en la mente de Ratzinger una doble preocupación: la salvaguarda de una concepción ahistórica y metafísica de la teología y la conservación del papel exclusivo del magisterio eclesial (Papa y obispos) para la producción de sentido religioso.

En otro documento del mismo año, el cardenal Ratzinger condenó de manera muy dura la Teología de la Liberación debido a su interpretación marxista

de la realidad, en la que se amalgaman análisis marxista y ateísmo. Para él, utilizar el análisis social del marxismo lleva ineluctablemente a la pérdida de la fe. Evidentemente, varios teólogos de la liberación respondieron estas afirmaciones. Fue el caso de los hermanos Boff de Brasil. Frente a la situación real de las masas latinoamericanas, utilizar el concepto de «liberación» significa una lectura «de los signos del tiempo», tal como lo decía Juan XXIII. Este enfoque incluye la dimensión trascendental de la fe, la liberación del pecado y la comunión gratuita con Dios. En cuanto al análisis marxista, dicen los hermanos Boff, éste constituye una herramienta de análisis de lo real, peligroso tal vez, pero «el mejor que tenemos para dar cuenta de las situaciones vividas».

Durante los años 80 y 90, el cardenal Ratzinger siguió escribiendo en este sentido y puso en marcha un proceso de represión que empezó con la exigencia de silencio y la interdicción de enseñar a varios teólogos de América Latina, y llegó hasta la excomunión del padre Missa Balasuriya de Sri Lanka. Bajo su influencia, las sedes de formación teológica o pastoral controlados por la Iglesia católica recibieron la prohibición de enseñar la Teología de la Liberación.

Se dice que, debido a su cambio de función, el Papa Benedicto XVI podría adoptar posiciones más matizadas ya que no cumple con el papel de guardián de la ortodoxia. Por otra parte, para ser electo, necesitaba los votos de un buen número de cardenales, ciertamente conservadores, pero no necesariamente tan reaccionarios como él, lo que significó la necesidad de hacer concesiones. El futuro dirá en cuál medida esto se realizará. Sin embargo, es muy difícil pensar que el Papa Ratzinger cambie posiciones fruto de convicciones profundas y de una posición teológica radicada en lo absoluto.

Podemos apostar que la continuidad de un proceso de restauración será la orientación del nuevo pontificado. Esta restauración será tal vez menos explícitamente política y más sistemática, aun cuando la renovación del catolicismo latinoamericano, dentro de un proceso social y político hemisférico de resistencia al neoliberalismo, seguirá en una semiclandestinidad institucional.