

LOS «HISPANICS» O «LATINOS» DE LOS ESTADOS UNIDOS: SU REALIDAD TEOLÓGICA Y SU PROYECCIÓN SOBRE LA SOCIEDAD NORTEAMERICANA ¹

RAMIRO PELLITERO

Aclaremos para comenzar dos cuestiones terminológicas. La primera se refiere al modo de denominar a las personas y al ámbito en que nos situamos. La terminología es compleja y no hay un común acuerdo: suelen denominarse hispanics o «latinos», aunque propiamente esas expresiones no tienen origen en ellos, sino en otros que les llaman así, y a veces se asocian a estereotipos socioeconómicos y de clase². De otro lado, como se ve en la segunda parte de nuestro título, no queremos referirnos sólo a la teología o a la evangelización que trata o incide *sobre* los hispanos, sino también a esas mismas realidades como tareas *de* los hispanos que pueden influir sobre otras personas.

1. Este trabajo ha surgido de la colaboración del autor con la *Catholic University of America*, Washington, D.C. (precisamente en el campo de los «hispanics»), y de las sugerencias de dos de sus profesores: John Ford y Peter Casarella. Para una exposición más sintética, que subraya los aspectos histórico-culturales del tema, vid. R. PELLITERO, *La teología de los hispanos estadounidenses*, en el cap. 6 de *Teología en América Latina*, vol. III: «El siglo XX», J.I. SARANYANA (dir.), en prensa.

2. Sobre la cuestión terminológica, vid. F. SEGOVIA, en *We Are a People*, libro citado más abajo, en sus pp. 25ss.; Ada M. ISASI-DÍAZ-Fernando F. SEGOVIA (eds.), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1996, pp. 31ss. Para una introducción al marco histórico y sociológico, vid. los trabajos de A.M. STEVENS-ARROYO, *Prophets Denied Honor: An Anthology of the Hispano Church of the United States*, Orbis, Maryknoll (NY) 1980, y de M. SANDOVAL, *Fronteras: A History of the Latin America Church in the USA Since 1513* («General History of the Church in Latin America», 10), ed. Mexican American Cultural Center, San Antonio (TX) 1983; IDEM, *On the Move: A History of the Hispanic Church in the United States*, Orbis, Maryknoll (NY) 1993.

La presencia de los «U.S. Hispanics», con el drama que para muchos ha conllevado, tanto desde el punto de vista cultural como religioso, pero también con el enriquecimiento que puede suponer para los cristianos de cultura anglosajona, ha ido creciendo hasta el punto de que pronto serán la mitad de los católicos de los Estados Unidos³.

I. LA «PERSPECTIVA HISPANA»: ASPECTOS MÁS PASTORALES

El punto de partida para la toma de conciencia de una «perspectiva hispana» puede situarse en torno a 1968, cuando se establece la primera oficina nacional para asuntos hispanos dentro de la conferencia episcopal estadounidense⁴. Los teólogos hispanos —actualmente, una centena de autores— quieren ser el eco de una experiencia única: la que surge de encontrarse en un terreno intermedio entre la cultura de influencia euro-norteamericana, y la herencia ancestral latinoamericana, sintiéndose rechazados tanto por la élite del país receptor como por sus compatriotas de origen.

Además de su *contexto cultural*, que acabamos de evocar, y el *lenguaje castellano* —aunque escriben en inglés para darse a conocer mejor en los ambientes académicos—, a estos pensadores les une su reflexión en diálogo con la Teología de la liberación⁵. De ahí procede en buena medida su fuerte crítica

3. Cfr. NAT. CONF. OF CATHOLIC BISHOPS (NCCB), *Hispanic Ministry at the Turn of the New Millennium* (noviembre de 1999). En el censo del año 2000 se afirma que hay 35 millones de hispanos, por lo que han pasado a constituirse como la «principal minoría» [vid. *Los hispanos ya son la principal minoría*, entrevista a Mons. José H. Gómez, actual Obispo auxiliar de Denver, en «Palabra», n. 444 (mayo 2001) pp. 6 ss.]. Su origen es muy diverso: mexicano («mexican americans»), puertorriqueños, cubanos, dominicanos, o procedentes de Centroamérica y Sudamérica. Entre los numerosos estudios socioculturales vid.: R.O. GONZÁLEZ and M. LA VELLE, *The Hispanic Catholic in the United States: A Socio-Cultural and Religious Profile*, Northeast Catholic Pastoral Center for Hispanics, New York 1985; J.P. DOLAN-A. FIGUEROA DECK, *Hispanic Catholic Culture in the U.S.: Issues and Concerns*, Univ. of Notre Dame Press (IN) 1994.

4. En 1923 los obispos habían organizado la primera atención al inmigrante en «El Paso». En 1944 se funda el primer seminario para hispanos en San Antonio (Texas). En 1945 se estableció el primer comité episcopal para los fieles de habla hispana. En 1970 se ordena el primer obispo hispano (Patricio Flores), méxico-americano.

5. Aunque otorga a los pobres un papel central en su reflexión, la literatura teológica que presentamos se ha desarrollado en un contexto diverso al de la Teología de la liberación típicamente latinoamericana. En la teología hispano-latina de los Estados Unidos el contexto está configurado en torno a categorías como «catolicismo popular» y «experiencia estética», como claves para interpretar la acción humana y cristiana, y no sólo sus aspectos sociopolíticos.

respecto a muchos aspectos de la sociedad estadounidense, sociedad a la que al mismo tiempo pertenecen porque es la suya sin serlo del todo.

Esta teología, consolidada en las dos últimas décadas y hecha por hispanos —sacerdotes y algunos obispos, religiosos y no pocos laicos—, tiene como jalones históricos⁶: a) los «Encuentros» de los líderes pastorales hispanos en 1972 y 1977; b) la participación creciente, desde 1975, de las mujeres en la reflexión teológica; c) la constitución de grupos como «Padres» (1969) y «Las Hermanas» (1971), y la fundación en 1971 del *Mexican American Cultural Center* (MACC) en San Antonio, Texas (en 1978 se estableció el *South East Pastoral Institute*, SEPI, en Miami); d) el interés progresivo en la pastoral hispana por parte de los obispos, especialmente a partir del tercer «Encuentro» (1985)⁷, interés que dió lugar al *National Pastoral Plan for Hispanic Ministry* (1987) y llevó a la constitución del *National Catholic Council for Hispanic Ministry*; e) desde finales de los años ochenta, la conversión del *catolicismo popular* en un tema central: se le valora como un auténtico recurso del catolicismo hispano, guardián de esa cultura en el choque con otras, necesario complemento espiritual y poético, instrumento de liberación y esperanza, y vehículo de auto-evangelización en la Iglesia⁸.

Como instrumentos de comunicación que les representan, poseen una asociación, la ACHTUS (*Academy of Catholic Hispanic Theologians of the Uni-*

6. Sobre los aspectos históricos y culturales de la teología hispana estadounidense, es muy útil el libro de E. FERNÁNDEZ, *La cosecha: Harvesting Contemporary United States Hispanic Theology (1972-1998)*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2000.

7. Cfr. NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Hispanic Presence: Challenge and Commitment*, 1983; IDEM, *Prophetic Voices: The Document on the Process of the III Encuentro Nacional Hispano de Pastoral*, 1986. El «Encuentro 2000» impulsó una conciencia renovada de la pastoral hispana en el contexto del Jubileo. Los organizadores decidieron invitar a personas de todos los ámbitos (no sólo hispanos), lo que suponía una creciente confianza y apertura de los *hispanics*, y su disposición para la comunión; también por eso se escogió la ciudad de Los Ángeles como «microcosmos» de la Iglesia en América con su gran número de hispanos (unos 7 millones).

8. En vísperas del V Centenario de la evangelización de las «Américas», en un trabajo destinado a recensionar algunos libros escritos por hispanos estadounidenses, Fernando Segovia hacía algunas consideraciones de conjunto sobre la teología de los hispanos en los EE. UU. Vid. F.F. SEGOVIA, *A New Manifest Destiny: The Emerging Theological Voice of Hispanic Americans*, en «Religious Studies Review» 17 (1991/2) 102ss. Entre los estudios examinados, figuraban, además de otros que aparecen en estas páginas, los de A.G. GUERRERO, *A Chicano Theology*, Orbis, Maryknoll (NY) 1987, y H.J. RECINOS (metodista), *Hear the Cry!*, ed. Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1989.

ted States⁹), fundada en 1988, y una revista, el «Journal of Hispanic/Latino Theology», que se publica desde 1993¹⁰.

1. El «mestizaje» como concepto teológico

Según Allan Figueroa Deck, cofundador y primer presidente de la ACHTUS, la historia de la teología de los hispanos en los Estados Unidos debe comenzar por la obra de Virgil Elizondo, figura considerada de «carisma» en la pastoral de los hispanos, que durante casi veinte años fue el único representante de esa nueva corriente teológica en cuanto tal. Elizondo ha criticado a la Teología de la liberación el no haber penetrado en el «corazón antropológico» de la religión popular, y especialmente la devoción a la Virgen María, «la Morenita» de Guadalupe¹¹. Elizondo compara las apariciones de 1531, en cuanto a su impacto sobre el cristianismo latinoamericano, con el acontecimiento de Pentecostés; considera la «Madre de las Américas» como símbolo personal aglutinador de las esperanzas de salvación y liberación de todo un pueblo.

Hijo de inmigrantes mexicanos, fundador del «Mexican American Cultural Center» en San Antonio (Texas) y buen conocedor del movimiento pas-

9. La iniciativa surgió en 1985 de A. Figueroa Deck y A. Bañuelas (por entonces doctorandos en Roma), preocupados por la falta de reflexión teológica en el ámbito de los *hispanics*. A ellos se unieron M.P. Aquino, R. Luna, R. Goizueta, C.G. Romero, V. Elizondo y O. Espín. La reunión preparatoria se celebró en Berkeley en 1988. En 1991 la ACHTUS copatrocinó un simposio ecuménico sobre la teología hispana («Faith doing Justice») que tuvo lugar en *el Union Theological Seminary* de New York.

10. Otra fuente sobre esta teología es la «Review for Religious», desde 1990 [vid. Kenneth G. DAVIS and Eduardo C. FERNÁNDEZ, *U. S. Hispanic Catholics Trends and Works, 1990-2000*, University of Scranton Press, Scranton (PA) 200. Los datos recogidos no se limitan a los estudios teológicos, sino que recogen otros escritos, y también noticias, reuniones, etc.].

Por otra parte, en 1989 un grupo ecuménico de profesores lanzó otra asociación denominada *La Comunidad*, bajo el patrocinio de la *American Academy of Religion*. Desde 1981 Justo González editaba «Apuntes», la primera revista de teología hispana (vid., también de este autor, J. GONZÁLEZ (ed.), *The Theological Education of Hispanics*, The Fund for Theological Education, New York 1988; IDEM, *Christian Theology from an Hispanic Perspective*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1990; IDEM, *Voces: Voices from the Hispanic Church*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1992, y otros estudios citados más adelante). Justo González es uno de los autores más importantes en este ámbito. Pastor metodista cubano, fue formado en la tradición de Yale, y es teólogo, historiador y especialista en Escritura. Es director del *Hispanic Summer Program* y de la *Hispanic Theological Initiative* en la Universidad de Emory, Atlanta (GA).

11. Cfr. V. ELIZONDO, *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1997.

toral y catequético contemporáneo, Elizondo publicó en 1988 un libro que se considera emblemático de la teología hecha en la perspectiva de los hispanos¹². Escribe como parte de esa nueva identidad humana que ve surgir en la «frontera» de dos civilizaciones: México y Estados Unidos (por ejemplo, en Texas).

En el surgir de una nueva nación, *Mexiamérica*, Elizondo busca en la Humanidad de Jesús la clave para la liberación del pueblo. Jesús es de Galilea, región fronteriza entre los griegos y judíos, lo que equivale a ser un mexicano-americano en Texas¹³. El cristiano *mestizo* se sitúa en el origen de una nueva humanidad (en esta parte del mundo), como fruto de una experiencia pascual, llamada a contribuir a la unidad del género humano en el respeto de las diversidades, tradiciones y lenguajes. Estados Unidos tiene la oportunidad de ser encrucijada universal que asume lo particular sin destruirlo, no sólo en el terreno cultural sino en el religioso.

2. *El «ministerio hispano» ante la evangelización*

Un conocimiento de las cuestiones que Allan Figueroa Deck se plantea¹⁴ es necesario para acompañar la aventura de los hispanos en los Estados Unidos. Figueroa hace notar que los hispanos venidos en las últimas décadas están mucho más lejos de su catolicismo hispano que los que llegaron hace un siglo; han

12. V. ELIZONDO, *The Future is Mestizo. Life Where Cultures Meet*, Meyer Stone Books, Bloomington (IN) 1988, editado primero en Francia: *L'avenir est au métissage*, Mame, Paris 1987. Cfr. también V. ELIZONDO, «*Mestizaje*» as a Locus of Theological Reflection, en *Frontiers...*, 1992, obra colectiva citada más adelante, en sus pp. 104ss. Sobre este autor, su pensamiento, escritos y obra, vid. AA. VV., *Beyond Borders. Writings of Virgilio Elizondo and Friends*, T. MATOVINA (ed.), Orbis Books, Maryknoll (NY) 2000. Un texto para la discusión sobre las interpretaciones del «mestizaje» en A. IRVINE, *Mestizaje and the problem of Authority*, en «*Journal of Hispanic/Latino Theology*» 8 (2000/3) 5ss.

13. Vid. también V. ELIZONDO, *The Galilean Journey*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1983.

14. A. FIGUEROA DECK, S. J., *The Second Wave. Hispanic Ministry and the Evangelization of Cultures*, Paulist Press, New York/Mahwah 1989. El título se refiere a la inmigración hacia los Estados Unidos desde la segunda guerra mundial. El volumen recibió en 1989 el primer premio de la *Catholic Press Association*. El autor, jesuita mexicano-americano, ha sido profesor en la Universidad Loyola-Merymount y actualmente es el Director Ejecutivo del Instituto Loyola de Espiritualidad, ambas instituciones en Los Ángeles; dirige proyectos de importancia sobre la historia y la cultura de los hispanos estadounidenses de distintos orígenes.

llegado, además, en el período de crisis eclesial interna que se produjo en el postconcilio; con frecuencia se han encontrado con una acogida más entusiasta entre grupos protestantes que en las parroquias católicas.

a) *Cuestiones planteadas en la pastoral de los hispanos*

Figuroa Deck destaca algunas cuestiones con las que se enfrenta la tarea pastoral con y desde los hispanos:

1. *El significado de la evangelización y de la inculturación.* A juicio del autor, la prioridad de la conversión personal no puede traducirse en una reducción del Evangelio a un espiritualismo desencarnado compatible con una «privatización» individualista, tal como la ha promovido típicamente la ideología capitalista. Por lo que toca a la inculturación, sugiere que la tarea que la Iglesia tiene por delante es «separar la experiencia del evangelio de las incontables mediaciones, condicionadas culturalmente, que ha asimilado desde el principio»¹⁵; entiende que el evangelio es siempre «transcultural» y «contracultural», a la vez que subraya los inconvenientes de la cultura norteamericana.

2. *Una escasa sensibilidad por la transformación sociocultural.* Por otra parte, observa que en la pastoral con los hispanos se destacan los elementos de carácter espiritual y sacramental, pero no se insiste en las consecuencias para la inculturación, a pesar de los abundantes documentos pastorales de la Iglesia.

3. *Las diferencias entre la cultura mexicana (premoderna) y la estadounidense (moderna).* Básicamente, un sistema social fundamentado en la religión, integrado orgánicamente, homogéneo y estable, frente a un sociedad fragmentada, ideologizada, dinámica y pluralista; una primacía de la familia, de la comunidad y de la persona, frente a una primacía del interés por el individuo y por las cosas materiales, etc.

4. *El papel de la «religión popular».* Explica tres posiciones que considera, siguiendo a J. C. Scanone, complementarias¹⁶:

a) La denominada perspectiva de la «*distinción de planos*» (criticada en su día por Gustavo Gutiérrez) entre lo temporal y lo salvífico en la unidad del plan

15. *Ibidem*, pp. 96ss.

16. J.C. SCANONE, *Influjo de la «Gaudium et spes» en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular*, en «Stromata» (jul.-dic. 1984) 87ss.; vid. del mismo autor, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, ed. Cristiandad, Madrid 1987.

de Dios. Inspirada en el Vaticano II —dice Figueroa—, esta posición favorece la formación de la conciencia a nivel individual, pero no a nivel colectivo, mientras se distancia de las preopaciones terrenas y estructurales. Esta corriente prevalece en las élites de Estados Unidos y Latinoamérica, y tiende a pensar que el catolicismo popular hispano debe desaparecer o al menos adaptarse a las formas «modernas» del catolicismo norteamericano.

b) La tesis de la *liberación socio-histórica* (entendida como marco general de la evangelización), que considera la cultura y el trabajo en la perspectiva del análisis marxista de la lucha social. La evangelización se concibe desde el cambio de las estructuras sociales. Es defendida por muchos socialistas de Latinoamérica. Desde ahí la «religión popular» hispánica se entiende como forma de resistencia cultural e influjo positivo en la evangelización de las masas.

c) El contexto de un *análisis histórico-cultural de la religiosidad* (que Scandone privilegia). Se trata de un humanismo cristiano enraizado en la dignidad de cada persona como hijo de Dios. El punto de partida debe ser la inculturación de la fe que ya se ha dado en la cultura y religión populares, teniendo en cuenta que, en el caso de los hispanos de los Estados Unidos, esta cultura y religión populares ya no existen en la misma forma que en las familias y comunidades de las décadas anteriores.

b) *Finalidad y objetivos de la pastoral con los hispanos*

La solución no es, por tanto, la creación de una «permanente subcultura católica latinoamericana» en los Estados Unidos, sino la evangelización de una nueva cultura estadounidense. Según Figueroa Deck, el catolicismo popular sincretista de los hispanos en los Estados Unidos puede compararse a las religiones no cristianas. Se trata, por tanto, de adoptar una perspectiva de diálogo interreligioso y de pluralismo¹⁷.

Concluye señalando ocho objetivos para la estrategia pastoral con los hispanos, que les ayudarán a colaborar en la evangelización de la cultura estado-

17. Cfr. A. FIGUEROA DECK, *o.c.*, p. 119. Remite a varios trabajos de Raimundo Panikkar. Desde el punto de vista teológico-educativo subraya ese diálogo G. RIEBE-ESTRELLA, S.V.D., *Exploring a Praxis-Oriented Methodology in Theological Formation*, en Ana M. PINEDA-R. SHREITER (eds.), *Dialogue Rejoined. Theology and Ministry in the United States Hispanic Reality*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1995, pp. 89ss. (El volumen es fruto de un seminario en la *Catholic Theological Union* de Chicago); G. RIEBE-ESTRELLA, *Theological Education as Convivencia*, en ESPÍN-DÍAZ, *From the Heart of Our People*, citado más adelante, pp. 209ss.

unidense: 1) una celebración de los *sacramentos* renovada a partir de la síntesis entre la revelación y la experiencia moderna, entre la «religión popular» y la teología contemporánea; 2) una promoción de la *justicia social* que vaya más allá de los esquemas políticos; 3) una formación de *comunidades eclesiales de base* en armonía con las parroquias, que cultive además de lo anterior la pastoral bíblica; 4) una renovación de la *parroquia* con una orientación más misionera; 5) una *renovación litúrgica* sensible al modo de vivir la religión que tienen los hispanos; 6) una atención particular a los *laicos*, que evite la confusión entre su papel y el de los sacerdotes; 7) *una pastoral juvenil* concebida como preparación para una efectiva transformación social; 8) una *pastoral de conjunto* que cambie las estructuras injustas.

En síntesis, «lo importante es que el ministerio hispano sea reconocido como uno de los elementos más decisivos de la vida de la Iglesia en los Estados Unidos en el umbral del siglo XXI»¹⁸.

c) *Los horizontes del «Hispanic Ministry»*

En 1995 se editó *Perspectivas*, una colección de estudios breves que se habían publicado en la década anterior (desde el «Tercer Encuentro Nacional Hispano de Pastoral», celebrado en 1985), dirigida a los agentes pastorales que trabajan en el ámbito de los «hispanics»¹⁹. Estudiamos los aspectos que parecen más significativos para mostrar la situación y los horizontes de la pastoral con los hispanos.

1. *Tres «escuelas» en el «ministerio hispano»*. Según Deck²⁰ hay tres «escuelas» interpretativas del «hispanic ministry»:

a) La escuela *tradicional*: es la que atrae mayoritariamente a los hispanos, y ofrece servicios pastorales en un ambiente familiar positivo para los inmigrantes, pero no conecta tanto con sus descendientes. Gira en torno a la parroquia y se interesa sobre todo por los sacramentos, pero tiene menos en cuenta los fundamentos bíblicos de la oración, del culto y de la espiritualidad.

b) La escuela o el modelo *reformista* propone un mensaje inspirado en el Vaticano II. Subraya la responsabilidad personal sobre todo a nivel intraeclesial o parroquial, promoviendo la formación de los laicos para los «ministerios» (ca-

18. A. FIGUEROA DECK, *o.c.*, p. 157.

19. A. FIGUEROA DECK-Yolanda TARANGO-T. MATOVINA (eds.), *Perspectivas: Hispanic Ministry*, Sheed & Ward, Kansas City (MO) 1995. Ver también Kenneth G. DAVIS-Yolanda TARANGO, *Bridging Boundaries: The Pastoral Care of U. S. Hispanics*, Univ. of Scranton Press, Scranton (PA) 1999.

20. A. FIGUEROA DECK, *Models*, en *Perspectivas*, pp. 1ss.

tequistas, etc). Comprenden mejor la religiosidad popular, pero a veces no son tan conscientes de la tendencia racionalista de la cultura europea y norteamericana. A veces piensan poder solucionar las necesidades de los hispanos por medio de algunos cambios poco profundos o poco integrados pastoralmente.

c) La escuela de la *transformación* sociopolítica y socioeconómica. Defienden la «liberación integral». En general se preocupan por extender las enseñanzas sociales de la Iglesia, aunque les cuesta hacerlo desde las estructuras eclesiales. En ocasiones se inspiran en la perspectiva marxista de la lucha de clases. Según Deck, no están libres de un nuevo clericalismo, donde los sacerdotes acaban suplantando a los laicos como líderes sociales. Curiosamente, también pueden caer en tendencias fundamentalistas, al quedarse con algunos aspectos de la Biblia (sobre todo el profético). Aunque hay que reconocer sus servicios a los pobres y marginados²¹, Deck señala que tienden a difuminar la fe y estancarse en la ideología.

El autor considera que el *hispanic ministry* ha llegado a su madurez, y propone un mayor diálogo entre los partidarios de estos modelos a medida que se abre el siglo XXI.

2. La desconfianza de los católicos anglosajones y la ideología del «multiculturalismo».

Es también Deck el que describe la evolución del *hispanic ministry* en las últimas décadas²². Después de un período de desarrollo (1975-1995), observa una «crisis» a mediados de los años noventa. Un estudio de la Universidad de San Francisco mostró que el veinte por ciento de los hispanos de esa área se habían pasado al protestantismo, y las causas que se apuntan son: falta de ministros; faltas de comunidades «de acogida»; falta de perspectiva misionera en muchas parroquias católicas.

Según Deck, hay dos factores importantes en esta crisis: a) no se trata de falta de dinero (como se piensa a veces), sino de una actitud de desconfianza generada por muchos católicos anglosajones, que aceptan resignados que los *hispanics* abandonen la Iglesia católica, e incluso a veces lo «justifican»; b) el abandono de las «parroquias nacionales» (identificadas con su gente y presididas por un pastor de su mismo lenguaje y cultura) por el *multiculturalismo*, en algunas zonas como Detroit y Chicago.

21. Según J. P. Fitzpatrick, el problema mayor para la atención a los pobres y marginados es la dificultad de los católicos estadounidenses de clase media para identificarse con ellos (cfr. J.P. FITZPATRICK, *The Poor in the Middle-Class Church*, en *Perspectivas*, pp. 7-12).

22. A.F. DECK, *Multiculturalism as an Ideology* (texto de 1990), en *Perspectivas*, pp. 28ss.

3. *La resistencia de los hispanos a ser asimilados en el «Melting Pot»*²³. Después de la segunda guerra mundial los hispanos comenzaron a salir de sus «ghetos». Se entendía que era cuestión de tiempo, y que se integrarían en la «American Life» como los demás inmigrantes. De ahí se ha venido concluyendo que es perjudicial atenderles pastoralmente de modo particular y en lengua española. Según T. Matovina, ese argumento es falso y dañino para los hispanos y por tanto para la Iglesia.

Este autor argumenta señalando al menos siete diferencias entre la situación actual de los hispanos y la de los católicos europeos que llegaron a América durante la «gran ola» de inmigración (1820-1920), que se detuvo por la legislación de 1924²⁴: 1) el *contacto cotinuado* con el país de origen; 2) el *continuo flujo* de inmigrantes, a pesar de los esfuerzos del gobierno para impedirlo; 3) *la pobreza*: a diferencia de otros católicos que se integraron en los suburbios de las ciudades, los hispanos (sobre todo los mexicanos) han permanecido en territorios perdidos en la guerra con USA a mitad del s. XIX, y no han mejorado su situación económica; 4) *el racismo*: como los africanos, los hispanos se distinguen por el color de su piel, que sigue siendo un obstáculo para su integración en la sociedad; 5) *la urbanización*: a causa de la pobreza y el racismo el noventa por ciento de los hispanos vivían, en 1990, en áreas urbanas (y no en los suburbios como la clase media); 6) las modernas enseñanzas de la Iglesia sobre la *adaptación cultural*, como un imperativo evangélico²⁵; 7) la persistencia de la religiosidad «popular» (*Popular Religion*).

4. *La experiencia de las mujeres hispanas*. Durante décadas las mujeres ahora ancianas han jugado un papel fundamental en la *religión popular*²⁶. En la

23. T. MATOVINA, *No Melting Pot in Sight* (texto de 1991), en *Perspectivas*, pp. 35ss. La expresión *melting pot* (literalmente: pote para mezclar, o recipiente que contiene una mezcla de metales u otras sustancias) se utiliza derivadamente para indicar un país, lugar o área donde se mezclan los inmigrantes de varias nacionalidades o razas, de manera que van siendo asimilados por la cultura ambiente (en este caso, la cultura de los Estados Unidos).

24. Vid. también J.P. FITZPATRICK, *New Immigrants* (texto de 1990), en *Perspectivas*, pp. 59-63.

25. Matovina propone sustituir la imagen del «Melting pot» por la del «Stew pot»: la cultura estadounidense no debe ser un «puchero de amalgama», sino un puchero para cocer o guisar, donde los elementos se enriquecen mutuamente.

26. Cfr. Yolanda TARANGO, *Women* (texto de 1990), en *Perspectives*, pp. 40-45. Es de notar la insistencia y el tono con que se reconoce este papel de las mujeres latinas de edad madura, como maestras y «exegetas» del «catolicismo popular» y, por tanto, como líderes espirituales del pueblo [vid. p. ej., Ruy. G. SUÁREZ DE RIVERO, *A View from Outside*, en O.O. ESPÍN y M. DÍAZ (eds.), *From the Heart of Our People*, citado más adelante, pp. 230ss., particularmente las pp. 247ss.].

siguiente generación las mujeres han acusado un aumento de presión emocional con el ajetreo del cambio de ciudades buscando trabajo, y han perdido algo de las tradiciones del hogar; se ofrecen voluntarias a colaborar en las tareas pastorales de la *parroquia*; perciben la Iglesia sobre todo como un medio para salvaguardar la unidad familiar y los valores culturales, de modo que construir la Iglesia es construir la comunidad, su comunidad.

Al llegar los años noventa las mujeres, que hasta ahora estaban orientadas por la familia y la cultura hispanas, ven cómo se desvanece el «mundo antiguo» de sus antecesores, con sus devociones y rituales. Muchas se cuestionan su papel en la institución eclesial, y tampoco se sienten reconocidas ni apreciadas en sus comunidades cristianas.

5. *Los jóvenes hispanos y la evangelización*. Obligados a aprender a vivir entre la cultura predominante en los Estados Unidos y la de sus orígenes²⁷, aprecian los valores de la cultura hispana. A veces juzgan la religiosidad tradicional de sus padres como «extremista», por un lado, e inconsecuente por otro (no suficiente preocupación social, cierto «machismo», algunos prejuicios racistas, hiperprotección de los hijos). Respecto a los valores religiosos, la cultura estadounidense les hace olvidarse de ellos por el consumismo; les lleva a ver las prácticas religiosas como una carga para la que no tienen tiempo, que no responde a sus preocupaciones o que no será aceptada por sus amigos.

Se ha planteado si la opción preferencial por los pobres no puede llevar, en este ámbito, a un aislamiento de los jóvenes hispanos respecto a la cultura estadounidense, y si no habría que primar la fortaleza de la fe²⁸. Ante los retos que estos jóvenes han de afrontar (la secularización, la falta de testimonio cristiano, las divisiones, la corrupción, el ateísmo y el éxodo hacia grupos no cristianos o sectas fundamentalistas, etc.), se ve fundamental impulsar más, tanto en intensidad como en extensión, la formación de «líderes» entre los mismos jóvenes hispanos²⁹.

6. *El desafío de las sectas fundamentalistas*. Respecto a las sectas, un estudio encontró que en los años ochenta las sectas fundamentalistas habían atraído ya a unos cien mil latinos por año (en total un 15 por ciento de los hispanos). Se apuntan sobre todo dos factores: la actividad constante de las sectas en

27. Alicia C. MARILL, *Youth and Culture* (texto de 1992), en *Perspectivas*, pp. 46ss.

28. Cfr. Carmen María CERVANTES, *Youth and Evangelization* (texto de 1992), en *Perspectivas*, pp. 53ss. Vid. con anterioridad su texto *Catholic Education for Ministry Among Hispanics*, en «The Living Light» 27 (1990/91) 46ss.

29. Cfr. T. MATOVINA, *Empowering Leaders*, en *Perspectivas*, pp. 64ss. Cfr. también Marina HERRERA, *The Context of Hispanic Ecclesial Leadership*, en J.P. DOLAN..., *Hispanic Catholic Cultures, o.c.*, pp. 166-205.

la casa, en la calle, en los lugares de trabajo y en los medios de comunicación; el hecho de que parecen llenar una necesidad (de acogida)³⁰.

Buena parte de la responsabilidad en este «éxodo» de los *hispanics* a las sectas pueden tenerla los católicos mismos. Así lo entiende Alejandro G. Rivera desde su experiencia personal. El problema fundamental es para él la pérdida de la *religious imagination*: se deja de lado en la liturgia las fiestas y las tradiciones locales por una mal entendida preocupación por el purismo litúrgico. Este teólogo de Berkeley subraya la importancia de los afectos y de los símbolos en la pastoral de los «hispanics» y concretamente en la predicación³¹.

3. *El «acompañamiento teológico» del catolicismo popular hispano-estadounidense*

Si una de las características de estos teólogos es considerar como «lugar teológico» la vida y la praxis cristiana de los «hipanics», hay dos autores que a mediados de los noventa centran esta reflexión en el «Catolicismo popular»³², es decir, en la «religión popular» de sus gentes: Roberto Goizueta y Orlando Espín.

a) *«Acompañando a Jesús»: sacramentalidad, acción y vida familiar*

Goizueta toma como «lugar teológico» las celebraciones de la Semana Santa en la catedral de San Fernando (S. Antonio, Texas)³³. Muestra que para

30. Vid. otras razones que señala J.J. DÍAZ VILAR, *The Challenge of Proselytism* (texto de 1990), en *Perspectivas*, pp. 83ss.

31. A. GARCÍA-RIVERA, *Religious Imagination* (texto de 1994), en *Perspectivas*, pp. 94ss.

32. El término «popular» se aplica en el contexto de la teología hispano-latina, no a lo que está extendido sin más entre la gente, sino a aquellas prácticas, creencias, elementos culturales, etc., originadas en «el pueblo», con la connotación implícita de una mayoría cultural y socialmente marginada. Por eso suele encontrarse en esta teología el uso de «popular» cuando se quiere decir que esa realidad procede o tiene su núcleo en las comunidades y culturas hispanas o latinas («latinidad»). Estos teólogos hablan de «catolicismo popular» y rechazan otras expresiones como la «religiosidad popular», que tienen una carga negativa, pues enfocan la religiosidad del pueblo latinoamericano como un problema pastoral, es decir *sólo como objeto* que hay que evangelizar, olvidando su capacidad de ser *sujeto* de evangelización. Cfr. O. ESPÍN, *The Faith of the People*, citada más abajo, en sus pp. 158ss.

33. Roberto S. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1995. Laico de origen cubano, el autor ha sido presidente de la ACHTUS y trabaja actualmente como profesor del *Boston College*.

los *hispanics* la fe no se distingue de las relaciones cotidianas con Jesús y María, vividas tanto en el culto litúrgico como en las devociones populares. Hay varios puntos que interesa destacar.

Opone a la antropología individualista dominante en la cultura media de los Estados Unidos, la que llama antropología orgánica de los «hispanics»: una visión de la persona como «sacramento», es decir: como mediadora de la humanidad, de la creación, y en último término del Absoluto. La persona es intrínsecamente *relacional* y primordialmente comunitaria, y esto es condición de su autocomprensión³⁴.

A su entender, la religión popular ha ocupado en la teología de los «hispanics» estadounidenses el lugar central que la liberación ha tenido en la teología latino-americana. El «Catolicismo popular» viene a ser la «praxis fundamental» y *el corazón de la teología hispánica*³⁵. En esta perspectiva la justicia social no se considera como «finalidad externa» a la acción cristiana, sino que surge como fruto del amor a los demás. Para Goizueta, «la única justicia y la única verdadera mejoría o maduración personal, es la consecuencia no buscada (directamente, al menos) del *amor* activo de la persona por los demás. Esto es simplemente otro modo de expresar la paradoja de la cruz»³⁶.

Conectando la «antropología orgánica» hispana con la fiesta litúrgica y su belleza, escribe audazmente: «Para los latinos y latinas toda acción humana es, en el fondo, una celebración litúrgica»³⁷, forma más alta de la *praxis estética* por ser la afirmación del valor intrínseco de la vida humana como un bien que llama a la alegría.

De ahí que, según este autor, el criterio más claro para juzgar si una sociedad particular está o no manipulada, es su *aprecio por la vida*, que no puede ser considerada como medio o instrumento, sino como fin en sí misma. Además de la celebración litúrgica el otro gran paradigma de la vida comunitaria es la *vida en el hogar*, porque también en ella se aprecia la vida humana por sí misma³⁸. En torno al hogar familiar se preservan la cultura, las tradiciones y el lenguaje³⁹.

34. Vid. también R. GOIZUETA, *U.S. Hispanic Theology and the Challenge of pluralism* (texto de 1992), en *Frontiers...*, o.c., citado más adelante, en sus pp. 16ss.

35. *Caminemos...*, p. 102.

36. *Ibidem*, p. 107.

37. *Ibidem*, p. 110.

38. Cosa que, subraya el autor, no capta la noción moderna de *praxis* como *poiesis*, y que tampoco valoró la teología liberacionista. Religión y familia eran, en la óptica marxista, un obstáculo para la identificación del individuo con la «praxis», es decir, con la transformación social (cfr. *Caminemos*, pp. 113ss).

Como prolongaciones del hogar surgen la Iglesia y la plaza pública, donde se transmiten los afectos, la fe cristiana y los valores que surgen en la familia.

b) *La opción preferencial por los pobres: ¿primacía de la lucha social o de la vida espiritual?*

Admirador de José Vasconcelos⁴⁰, se distancia de él en la opinión —mantenida por Goizueta— de que es la ética, sobre todo en las cuestiones socio-políticas, y no la estética, la forma más alta de la acción humana. Opina que la estética es ambigua, no siempre humanizadora o liberadora. También la religión puede ser vivida de modo «burgués y privado». Evoca la «conversión» de Bartolomé de las Casas, tras «descubrir» las exigencias sociales de la Eucaristía. Piensa que si no se atienden las mediaciones ético-políticas y económicas de la acción estética (por ejemplo, el culto o cualquier relación intersubjetiva como tal), esa acción quedará distorsionada, y podrá ser injusta, fraudulenta, hipócrita, e incluso, en el caso del culto, blasfema⁴¹.

Aunque reconoce que las relaciones humanas no son en el fondo económicas, entiende que «el único propio *locus* de la estética y el culto es la opción ético-política por los pobres»⁴², si bien apunta que el sentido último de esa opción no es la transformación social *per se*, sino la celebración de la vida cotidiana⁴³. En el último capítulo de *Caminemos con Jesús*, Goizueta insiste en que «la opción por los pobres es la más importante *pre-condición epistemológica de la fe cristiana*»⁴⁴. Al mismo tiempo, señala, como dimensión intrínseca a la opción por los pobres, la necesidad de una vida espiritual *interior*, no separada de la vida exterior, física y social.

39. Como ha puesto de relieve particularmente la perspectiva «mujerista». Cfr. *Caminemos...*, pp. 111ss.

40. José Vasconcelos (1852-1959), notable abogado y filósofo, político y educador mexicano, fue una de las figuras intelectual y humanamente más interesantes de la historia de México, aunque su pensamiento sea difuso en muchos aspectos. Entre sus obras, las más significativas y mencionadas, a propósito de la cuestión teológico-pastoral de los «hispanics», son dos: *La Raza Cósmica* (1925) [gran utopía de la raza iberoamericana] e *Indología: una interpretación de la cultura Ibero-Americana* (1927). Vid. las páginas de F. SALMERÓN, *Los filósofos mexicanos del siglo XX*, en AA. VV., *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México D.F., 1963, pp. 269ss., especialmente las pp. 282ss.

41. R. GOIZUETA, *Caminemos...*, cit., p. 125.

42. *Ibidem*, p. 131.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, p. 177.

Característica de este libro es, como puede notarse, la oscilación entre considerar como prioritaria la vida espiritual o la opción por los pobres. En los últimos párrafos parece preferir, al menos como intención *última*, el amor de Dios manifestado en Cristo como fuente radical del amor a los demás. La opción preferencial por los pobres —concluye— no sólo es una acción ético-política, o una opción estética, o racional, sino *fundamentalmente una opción espiritual*. Permanece, con todo, la pregunta: ¿qué es, pues, antes, la opción por los pobres o la opción por Cristo?, ¿la lucha por la justicia social o la vida espiritual de identificación con Cristo?

c) *La imagen de Dios en el «Catolicismo popular»*

Orlando Espín utiliza el análisis sociológico con intencionalidad teológica⁴⁵. Mantiene la tesis de que en la raíz más profunda del catolicismo latino subyace un concepto y una imagen de Dios a la que se le ha prestado poca atención. A pesar de los catecismos, el arte religioso, las devociones populares, y demás medios que pusieron los evangelizadores para predicar la fe del «monoteísmo trinitario» («trinitarian monotheism»), los nativos sólo pudieron captar esa predicación desde su propio contexto cultural, ajeno a las categorías culturales y filosóficas europeas.

En esta perspectiva, la paternidad de Dios la relacionaron con la «paternidad» de los misioneros. La cruz, vinculada histórica y teológicamente con la resurrección de Cristo, quedó como signo de sufrimiento y clave para la interpretación de la historia de la salvación. (María les habla de la compasión y protección de Dios sobre los débiles). En cuanto al Espíritu Santo, es difícil que pudieran entender su realidad teológica, teniendo en cuenta los problemas con los «alumbrados» en la España de esa época. No hubo, pues, a su juicio, una verdadera inculturación de la teología sobre Dios (no podía haberla). Y esa tarea sigue, concluye Espín, pendiente.

Para este autor, la «religión popular» de los latinos se expresa en torno a dos figuras: a) el Crucificado: su compasión y solidaridad por los pobres y los

45. O. ESPÍN, *The Faith of the People. Theological Reflections on Popular Catholicism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1997. Orlando O. Espín es un laico cubano, fundador del «Journal of Hispanic/Latino Theology» (en adelante JH/TL), y director del *Center for the Study of Latino/a Catholicism* (Universidad de San Diego, California). Sobre la historia del «catolicismo popular» de los latinos estadounidenses, vid. en el libro de Espín, el cap. V: *Popular Catholicism among Latinos* (pp. 111 ss.). Sobre la religiosidad popular ver, además el volumen *From the Heart of Our People* (citado después) y el trabajo de A.M. STEVENS-ARROYO y Ana María DÍAZ-STEVENSON (eds.), *An Enduring Flame: Studies in Latino Popular Religiosity*, ed. Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York 1994.

que sufren, su muerte inocente causada por el pecado e —implícitamente— su resurrección y glorificación; b) a pesar de las limitaciones de esta religiosidad, en opinión de Espín no se puede decir que sea peor que la de otros cristianos de ambientes culturales más «elevados». Faltaría, en suma, un estudio de la relación entre diferentes expresiones de la misma.

Desde el punto de vista epistemológico, Espín critica la falta de atención a la experiencia y a la Tradición por parte de quienes juzgan (erróneamente) al Catolicismo popular de los latinos de USA. A su entender se trata de una «epistemología del sufrimiento», apoyada en rituales, devociones y objetos, y asociada a determinadas creencias, expectativas éticas, ritos y experiencias. Con esta terminología el autor quiere escapar de posiciones como las que pretenden eliminar sin más el sufrimiento y la injusticia pero renuncian a pensar y analizar sus significados. La forma «latina» de sufrir implica, dice Espín, la convicción de que el sufrimiento tiene cierta conexión con el pecado; éste es visto como una falta de justicia ante la realidad de las cosas y contra la voluntad de Dios.

II. UNA TEOLOGÍA «DE CONJUNTO»: ASPECTOS MÁS SISTEMÁTICOS

Estos teólogos aspiran a una «Teología de conjunto», es decir, una forma de hacer teología, típica de la teología hispana, que subraya la comunicación, y que declara la conciencia de que el fruto de ese teologizar pertenece más a la comunidad que a un teólogo. Esto es así sobre todo porque esa teología quiere reflejar directamente la realidad de la fe del pueblo hispano y su contexto vital⁴⁶.

1. *Teología desde el contexto hispano-estadounidense*

En 1990 se celebró en la Universidad de Emory (Atlanta) un Simposio Nacional de los teólogos hispanos titulado *We are a People!*, copatrocinado por

46. Vid. *From the Heart of Our People* (citado más abajo), *Glossary*, p. 263. La noción «Teología de conjunto» se relaciona así con el término «popular», y con la categoría de «lo cotidiano» como lugar teológico. Entre los balances de esta reflexión teológica, destaca el de A. FIGUEROA DECK, *Latino Theology: The Year of the Boom*, en JH/TL 1 (1994/1) 51ss. El título se refiere al año 1992, en el que se vieron la luz tres antologías de textos (editados respectivamente por R.S. GOIZUETA —*We are a People!*—, J. GONZÁLEZ —*Voces*— y A. FIGUEROA —*Frontiers*—) y la importante bibliografía recogida por A.J. BAÑUELAS, *U. S. Hispanic Theology*, en «Missiology» (april 1992) 275-200. A partir de ese año, en efecto, se observa un salto cuantitativo y cualitativo en la producción teológica de estos autores.

la ACHTUS y el *Aquinas Center* de esa universidad. Allí surgió el proyecto de elaborar el volumen editado con el mismo título por Roberto Goizueta⁴⁷, entonces profesor de Teología de la *Loyola University* (Chicago).

a) *La praxis como «lugar teológico»: algunos equívocos*

Goizueta pone de relieve el papel de la experiencia hispana en el método de la teología, mientras dialoga con los teólogos occidentales sobre el binomio teología-praxis⁴⁸. Sitúa la relación entre el *locus theologicus* y la tarea teológica en paralelo con la relación entre *praxis* y teoría. Analiza la noción de *praxis* en el pensamiento occidental y en la Teología latinoamericana de la liberación, y termina explorando cómo la experiencia hispana estadounidense puede enriquecer la relación entre *praxis* y teoría. Sigamos de cerca estos pasos.

En su análisis sobre la *praxis*, a partir de los trabajos de H.G. Gadamer, J. Habermas, R. Bernstein y M. Lamb, deduce Goizueta que la noción moderna de práctica es reduccionista (la *praxis* se reduce a práctica y ésta a técnica), y por tanto está distorsionada, en cuanto que se concibe extrínsecamente a la persona. Goizueta propone una vuelta a Aristóteles en la línea de A. MacIntyre y N. Lobkowicz. Parte de la distinción entre *praxis* y *poiesis*⁴⁹. Mientras Aristóteles identifica la *praxis* con la vida humana, *Marx* reduce y subordina la *poiesis* a la *praxis* (el trabajo productivo, en lo que consistiría el sentido de la vida); pero su antídoto contra la «instrumentalización capitalista» del hombre, termina por instrumentalizar al hombre⁵⁰.

En ese sentido la expresión «*praxis* liberadora» es ambigua: ¿la liberación viene con la *praxis* cristiana o es su finalidad? Si lo primero es cierto, la *praxis* es su propio fin, y alguien se hace libre en el proceso mismo de la transformación de la historia con vistas al Reino de Dios (la *praxis* cristiana es intrínsecamente li-

47. R.S. GOIZUETA (ed.), *We Are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1992.

48. IDEM, *Rediscovering Praxis: The Significance of U. S. Hispanic Experience for Theological Method*, en *We Are a People!*, pp. 51ss. Sobre la acción y la *praxis* humana, vid. también, del mismo autor, *Caminemos con Jesús*, ya citado, cap. IV, pp. 101 ss. Vid. también Matthew LAMB, *Solidarity with Victims*, Crossroad, New York 1982; IDEM, *Praxis*, en «The New Dictionary of Theology», J. KOMONCHAK-M. COLLINS-D. LANE (eds.), ed. Michael Glazier, Wilmington (DE), pp. 784ss.

49. Por ejemplo, hacer una casa es distinto de hacer un hogar; lo primero necesita técnica; lo segundo requiere más que técnica (virtudes). Lo primero no constituye un fin en sí mismo; lo segundo, sí.

50. R.S. GOIZUETA, *Rediscovering Praxis...*, cit., pp. 54ss.

beradora). Si lo segundo es verdadero, entonces el fin de la praxis cristiana se consigue *después*, es exterior a ella, es un resultado de la transformación histórica.

Aunque la teología de los hispanos ha estado influida por la Teología de la liberación, la «manera de ser» de los hispanos «supone y afirma a la vez la relacionalidad y la sacramentalidad como realidades fundamentales y definitivas de la praxis humana»⁵¹; es expresión de un profundo sentido de comunidad o familia que implica a las pasadas y futuras generaciones, que incluye a Dios y a los santos y es *ontológicamente previa* a la subjetividad del individuo⁵².

Nuestro autor apunta que esta manera de vivir y entender la vida pide de suyo, *intrínsecamente*, la transformación social, de acuerdo con la naturaleza social de la persona. Por eso no se puede minusvalorar la religión popular porque no lleve *directamente* al cambio social⁵³. Los *hispanics* ven la injusticia social como una distorsión de la realidad orgánica presidida por la Cruz de Cristo. Esto viene acompañado de un sentido de la estética: de la música, de los cantos, etc. La belleza esencial de la comunidad en el cosmos y en la historia es fin intrínseco de su praxis cristiana; belleza que posee una «prioridad ontológica» sobre las implicaciones ético-políticas⁵⁴.

b) *La Trinidad como Diálogo, y sus «imágenes sociales»*

Sixto J. García examina la teología trinitaria a través de una hermenéutica que relaciona la celebración, la reflexión y la praxis⁵⁵. Después de evocar algunos autores del «primer mundo» (K. Rahner, W. Kasper, J. B. Metz), discu-

51. Esto se muestra —añade— no sólo en los ritos sino en el carácter «sapiencial» del lenguaje diario, como en las expresiones: «si Dios quiere»... «¡Jesús, María y José!»... «Dios sabe lo que hace» (R.S. GOIZUETA, *o.c.*, p. 63).

52. Remite a V. ELIZONDO, *La Morenita: Evangelizer of the Americas*, Mexican American Cultural Center, San Antonio (TX) 1980.

53. El error fundamental que se encierra aquí —subraya Goizueta— consiste en usar criterios tecnológicos como base para juzgar la praxis humana (cfr. R.S. GOIZUETA, *Rediscovering Praxis...*, cit., p. 67).

54. Como hemos visto, en su libro *Caminemos con Jesús* (tres años posterior a *We are a People*), Goizueta parece anteponer la ética a la estética, lo que implica por tanto una autocrítica. Sobre el sentido estético de la cultura Hispánica, remite a J. Vasconcelos, y entre los teólogos hispanos, Ada M. ISASI-DÍAZ and Yolanda TARANGO, *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1992. Ver también, en estas páginas, lo que señalamos más adelante acerca de la obra de A. GARCÍA-RIVERA, *Theology of the Beautiful*.

55. S.J. GARCÍA, *A Hispanic Approach to Trinitarian Theology: The Dynamics of Celebration, Reflection, and Praxis*, en *We are a People!*, *o.c.*, pp. 107ss. Vid. también IDEM,

te las características metodológicas de la «Hispanic theology»⁵⁶ en general. En primer lugar, señala la religiosidad «popular» como un elemento central en lo que llama «hermenéutica popular» (*popular hermeneutics*). Apunta luego la función «poética» de la teología, en cuanto que usa analogías y símbolos, y su potencialidad narrativa y profética.

Para reflexionar sobre la Trinidad, Sixto García explica la dimensión cristicéntrica desde la religión popular hispana. Califica de antimonofisitas y antidocetistas las representaciones de la Pasión, por el realismo con que se presenta la Humanidad de Cristo: su *kenosis* aparece como un «sacramento» del dolor, que remite continuamente a su Padre. La presencia del Espíritu Santo requiere, en cambio, una reflexión y experiencia posterior, que puede ser iluminada por la figura de María.

Propone, por tanto, una teología trinitaria que parte de la «Trinidad económica» y pasa a la «Trinidad inmanente», representada como un *Diálogo* eterno de amor y fuente de liberación y curación para el hombre, siguiendo a W. Kasper. Además deben relacionarse los perfiles de la Trinidad económica e inmanente con sus imágenes sociales, proponiendo el verdadero rostro de Jesús, que es el del amor, la justicia y la dignidad de todas las personas.

c) *La gracia y la transformación social*

¿Reviste la relación entre la humanidad y la gracia alguna significación especial para los *hispanics*?⁵⁷ Su noción de Dios («Dios es amor y nada más... de una manera divina») se prolonga en su noción de gracia: Dios-para-nosotros. El verdadero sentido de la «humanización» es llegar a ser más plenamente eso que ya somos por pura gracia: imágenes del trinitario Dios del amor.

United States Hispanic and Mainstream Trinitarian Theologies, en *Frontiers...*, citada más abajo, en sus pp. 88ss. Sobre la oración y la celebración en perspectiva hispánica, cfr. ROSA M.ª ICAZA, *Prayer, Worship, and Liturgy in a U.S. Hispanic Key*, en *Frontiers...*, pp. 134ss.; vid. también V. P. ELIZONDO-T. M. MATOVINA, *Mestizo Worship: A Pastoral Approach to Liturgical Ministry*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1998, y el texto de J. Sosa citado más adelante.

56. Vid. también O.O. ESPÍN-S.J. GARCÍA, *Hispanic American Theology*, en «Proceedings of the Catholic Society of America» (CTSA) 42 (1987) 114-119; *The Sources of Hispanic Theology*, en «Proceedings of CTSA» 43 (1988) 122-125; *Lilies of the Field: A Hispanic Theology of Providence and Human Responsibility*, «Proceedings of CTSA» 44 (1989) 70-90.

57. O.O. ESPÍN, *Grace and Humanness: A Hispanic Perspective*, en *We are a People!*, o.c., pp. 133-164.

Sin embargo, en opinión de Orlando O. Espín, la religiosidad hispana no expresa suficientemente la dimensión liberadora de transformación social. Esa dimensión de lo cristiano debe ser promovida en orden a la «humanización» que la gracia misma impulsa, también como modo de purificar la cultura hispana, tanto en los sujetos como en las comunidades. La «prueba» de la gracia no está finalmente en la experiencia religiosa, sino en el amor al prójimo, en la justicia y en la reconciliación.

La perspectiva de Espín es así complementaria respecto a la de Goizueta en 1992: ciertamente en la vida cristiana está *per se* incluido el impulso por la transformación del mundo, pero existencialmente conviene impulsarlo. Veremos otros aspectos más adelante.

En otro volumen de la misma época, *Frontiers*⁵⁸, Figueroa Deck señala algunas diferencias entre la *U. S. Hispanic Theology* y la Teología de la liberación de cuño latinoamericano. La teología hispano-estadounidense quiere construir un *punte* con la cultura norteamericana, y ello a tres niveles, que se reflejan en los temas más recurrentes, por este orden: 1) la realidad práctica y pastoral y los temas de la evangelización, el ministerio (*ministry*) y la catequesis (especialmente en diálogo con la modernidad); 2) la reflexión de las mujeres «latinas» (ligada a una propia reflexión teológica sobre la liberación)⁵⁹; 3) la religiosidad y la espiritualidad popular (más que la preocupación por la transformación sociopolítica). Esto último Deck lo interpreta como una consecuencia de haber caído en la trampa de los valores liberales norteamericanos. Al mismo tiempo entiende que la teología de los *US hispanics* puede ayudar a la latinoamericana a superar algunas exageraciones del pasado.

58. A.F. DECK (ed.), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1992.

59. Vid. en ese volumen especialmente María P. AQUINO, *Perspectives on a Latina's Feminist Liberation Theology*, pp. 23ss.; (como editora tiene anunciado *A reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice*, Univ. of Texas Pr., 2002); Gloria I. LOYA, *The Hispanic Woman: «Pasionaria» and «Pastora» of the Hispanic Community*, pp. 124 ss.; Rosa M. ICAZA, *Prayer, Worship, and Liturgy in a U.S. Hispanic Key*, o.c. Deck se refiere particularmente a M. De la Cruz Aymes —bien conocida en la catequética norteamericana— y su «conversión a la realidad hispana» [vid. M. DE LA CRUZ AYMES, *Fe y Cultura*, Paulist Press, Mahwahk (NJ) 1987; *Los Sacramentos*, Tabor Pub., Allen (TX) 1990]. Cfr. también: Ada M. ISASI-DÍAZ and Yolanda TARANGO, *Hispanic Women*, ya citado; Ada M. ISASI-DÍAZ, *En la Lucha/In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1993; IDEM, *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1996 [esta autora cubana, actualmente profesora de Teología y Ética en la Drew University, Madison (WI), puede considerarse representante de la teología «mujerista» dentro de los «U. S. hispanics»].

2. *Hacia una «teología sistemática hispana»*

En mayo de 1997 tuvo lugar en la *Catholic University of America* (CUA) (Washington, D.C.) un Simposio sobre la presencia hispana en la Iglesia católica estadounidense⁶⁰. También en este apartado analizaremos otras reflexiones que se inscriben en un intento, ya explicitado, de una «teología sistemática» de los *hispanics*.

a) *La presencia hispana del «Cuerpo de Cristo»*

El simposio celebrado en la CUA fue una encrucijada donde académicos y agentes de pastoral aprendieron unos de otros. Para los editores, Peter Casarella y Raúl Gómez, es importante subrayar el carácter «litúrgico» de la religiosidad popular hispana (simbolizada, p. ej. en el peruano Cristo de los Milagros)⁶¹. Escogieron el título del libro, *El Cuerpo de Cristo* para apuntar que el crecimiento de los hispanos en los Estados Unidos supone frutos no sólo sociológicos sino espirituales y culturales en el catolicismo estadounidense. Las contribuciones subrayan la significación de *lo cotidiano* como un *locus theologicus* clave, en cuanto que está en el corazón de la historia humana. Es en lo cotidiano donde Cristo continúa acompañándonos. De ahí la *realidad* que se descubre tras los símbolos, narraciones, y rituales de la religión popular.

Para R. Goizueta la misión de los teólogos hispano/latinos en los Estados Unidos es denunciar la ideología del progreso, y el olvido de la cruz por parte de la modernidad; redescubrir, en la raíz del Cristo crucificado de la religiosidad popular, la conexión entre la Cruz y la gloria⁶². Por su parte, Figueroa Deck insiste en la atención a los hijos de los emigrantes para que no abandonen su identidad cuando se incorporen a su trabajo profesional⁶³.

60. P. CASARELLA-R. GÓMEZ, *El Cuerpo de Cristo. The Hispanic Presence in the U.S. Catholic Church*, Crossroad, New York 1998. Recoge las Actas de dicho Simposio, patrocinado por la citada universidad y el Instituto (nacional) de Liturgia Hispana.

61. Liturgia y la religiosidad popular son dos «hermanos» que deben comprenderse juntos, como expresión y fuente de la singular riqueza de los hispanos (cfr. J.S. SOSA, *Hispanic Liturgy and Popular Religiosity. A Reflection*, en *El Cuerpo de Cristo...*, o.c., pp. 66ss.).

62. Roberto S. GOIZUETA, *Why are you frightened? U. S. Hispanic Theology and Late Modernity*, en *El Cuerpo de Cristo...*, o.c., pp. 49ss. Vid. también Ana M. PINEDA (actual presidenta de ACHTUS), *The Place of Hispanic Theology in a Theological Curriculum. Systematic and Pastoral Implications*, en *El Cuerpo de Cristo...*, o.c., pp. 134ss.

63. A. FIGUEROA DECK, *Latino Leaders for Church and Society. Critical Issues*, *ibidem*, pp. 180ss.

Particularmente interesante es cuanto Jeffrey Gros señala respecto a la «frágil realidad y la urgente *necesidad del ecumenismo*». Entiende que las principales dificultades son⁶⁴: a) la poca repercusión, sobre la comunidad hispano-latina, del impulso del Vaticano II al ecumenismo y de los acuerdos ecuménicos logrados en los últimos treinta años; b) el hecho de que gran parte de la *hispanic/latino theology* no tiene en cuenta este tema y todavía no se han comprometido en la investigación ecuménica; c) la confrontación con algunas Confesiones menos dispuestas al ecumenismo; d) el problema de que muchos inmigrantes llegan con poca preparación para abordar el pluralismo cultural y el libre intercambio de ideas. Gros propone una inculturación del ecumenismo identificando las prioridades en los distintos lugares. Piensa que la dimensión ecuménica es clave en el futuro.

Lo delicado del tema del ecumenismo y sus dificultades, queda reforzado con la evidencia de la desconfianza, falsas acusaciones e injustas recriminaciones lanzadas entre católicos y protestantes. Se necesita, por tanto, no sólo una aproximación intelectual entre ellos, sino la participación en objetivos comunes, eclesiales o sociales, y también una literatura que contribuya a aclarar los malos entendidos⁶⁵.

La relación entre *fe y cultura* no podía faltar. Los editores refieren una intervención de Lorenzo Albacete —una figura bien conocida en el mundo teológico-pastoral hispano de los Estados Unidos— cuando hace unos años ponía en guardia contra el riesgo de separar la fe de la cultura: los católicos no pueden caer en el error de dejar la religión para la esfera privada, sino que deben transformar su fe en cultura que evangeliza. Como aspectos concretos, el simposio testimonia la necesidad de atender especialmente a los hispanos y sus familias⁶⁶, la conveniencia de profundizar en la inculturación litúrgica y la doc-

64. J. GROS, *Ecumenism in the U.S. Hispanic/Latino Community. Challenge and Promise*, *ibidem*, pp. 197-212. Gros es Director Asociado del «Secretariat for Ecumenical and Interreligious Affairs» en la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, y Director de la «Commission on Faith and Order» del Consejo Nacional de las Iglesias en USA. Ha editado, junto con W.G. RUSCH, *Deepening Communion: International Ecumenical Documents with Roman Catholic Participation*, Paulist Press, 1998, y con J.A. BURGESS, *Building Unity*, Paulist Press, 1989. Es autor de *An Introduction to Ecumenism*, Paulist Press, 1998.

65. Cfr. J.A. RUBIO, *Baring False Witness*, en *El Cuerpo de Cristo...*, *o.c.*, pp. 213ss. Vid. también David TRAVERZO GALARZA, *Historical Roots of the Contemporary U.S. Latino Presence. A Latino Protestant Evangelical Contribution*, *ibidem*, pp. 228-243. Vid. además los trabajos de los protestantes hispanos aludidos más adelante. Desde una perspectiva más general, vid. Norman L. GEISLER-Ralph E. MCKENZIE, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, Baker, Grand Rapids (MI) 1995.

66. Vid. las exposiciones de Vicente Osvaldo LÓPEZ y Gelasia MÁRQUEZ MARINAS.

trina social de la Iglesia, y —como ejemplo de inculturación— las tendencias del teatro Chicano (que pueden conectarse con los autos sacramentales del s. XVI)⁶⁷. La última contribución, a pesar de su brevedad, trata sobre la interesante y mutua influencia entre España y la religiosidad latina⁶⁸.

b) *Belleza, espiritualidad y religiosidad hispana*

La ponencia de Alejandro García-Rivera en el citado simposio⁶⁹ puede considerarse una introducción al libro que publicó poco después⁷⁰. Este autor propone una «metafísica estética» repensada desde las relaciones entre creación y redención, y apoyada en el símbolo más que en la forma (esta última, categoría central balthasariana). Encuentra un parentesco entre algunas formas de postmodernismo⁷¹ y la tradicional experiencia cristiana.

Sus conclusiones pueden resumirse así: 1) el estudio de la espiritualidad hispana necesita de la contribución de la teología porque la espiritualidad hispano-latina es *un modo de hacer propia la fe* incorporando elementos indígenas, africanos y católico-romanos. 2) Los hispanos tienen una pre-comprensión del mundo que facilita la *cosmología cristiana*. 3) Las comunidades hispano-latinas son *comunidades interpretativas* que realizan su discernimiento «por medio» de devociones que les llevan a vivir la experiencia de un mundo (*cosmos*) maravilloso, lleno de sabiduría y belleza⁷².

En *The Community of The Beautiful*, García-Rivera pone la experiencia hispana en diálogo con el pragmatismo norteamericano⁷³. Insiste en que la ca-

67. Vid. los textos de Jaime LARA, Mario T. GARCÍA y Marcos MARTÍNEZ.

68. W.A. CHRISTIAN, JR., *Spain in Latino Religiosity*, *ibidem*, pp. 325ss.

69. A. GARCÍA-RIVERA, *Wisdom, Beauty, and the Cosmos in Hispanic Spirituality and Theology*, en *El Cuerpo de Cristo, o.c.*, pp. 106ss. El autor, laico de origen cubano, trabajó como físico y se casó con una luterana. Fue pastor luterano y experimentó un proceso de «reconversión» al catolicismo. Es profesor de teología sistemática en la Facultad de teología de Berkeley, y fue elegido en 1998 como presidente de la ACHTUS.

70. A. GARCÍA-RIVERA, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1999.

71. Como el pensamiento de J. Deleuze, la noción de *différance* en algunos autores franceses y el modelo de intersubjetividad en la semiótica de F. De Saussure.

72. *Wisdom, Beauty...*, *ibidem*, pp. 132ss.

73. Estudia a Ch. S. Pierce (subrayando particularmente la influencia en él de Duns Scotto) y su discípulo J. Royce. En ese texto se ve también la influencia sobre García-Rivera de J. Mukarovsky, fundador de la escuela estética filosófica y lingüística de Praga, cuyos escritos más significativos datan de los años veinte y cuarenta del s. XX.

tegoría unificadora de la estética no es la forma sino el símbolo o el signo. Ésa sería la clave de la perspectiva propia de Latinoamérica, que no se incorporó a la reflexión teológica hasta después del Vaticano II, en la Conferencia de Medellín (1968). En Medellín destacaron dos temas: la justicia y el «catolicismo popular». Los teólogos latinoamericanos desarrollaron el primero pero no el segundo, que sólo ha comenzado a abrirse paso gracias a la *Hispanic Theology*, por obra de autores como V. Elizondo y A. Deck, y después R. Goizueta, O. Espín y R. Schreiter (con sus trabajos sobre semiótica de la cultura⁷⁴), ante las amenazas del nihilismo actual.

c) «*Desde el corazón del Pueblo*»: epistemología, antropología y eclesiología

En una colección de ensayos originales, fruto del trabajo que desembocó en unas reuniones que se celebraron en la Universidad de San Diego en 1997⁷⁵, una docena de teólogos latinos se preguntaban qué significa hacer teología *sistemática* desde el «catolicismo popular» de los latinos.

¿Qué *problemas y posibilidades* plantea una teología sistemática latina? ¿Cuáles serían sus *fundamentos*? María Pilar Aquino reflexiona sobre el método a seguir⁷⁶. Junto con el artículo que Ruy G. Suárez Rivero publica en el mismo volumen⁷⁷, Aquino proporciona una síntesis y claves para la lectura del libro. El proyecto supone una *crítica de dos posiciones dominantes*: el individualismo moderno liberal (reducción de la realidad a frías fórmulas) y la *deconstrucción* «postmoderna» (negación de la comunicación interdiscursiva), que brota en reacción a la anterior. También esta autora apunta las «tentaciones» a las que la Teología latina está expuesta: plegarse a la metodología y vocabulario de la teología académica occidental; engañarse, como reacción a lo anterior, limitándose a lo catequético y «pastoral» y evitando la «sofisticación» académica; reducirse al ámbito latino sin abrirse a una reflexión universal.

74. Cfr. R.J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1985. Vid. del mismo autor, *Contextualización in U. S. Hispanic Theology*, en JH/TL 8 (2000/4) 18ss.

75. O.O. ESPÍN-M.H. DÍAZ (eds.), *From the Heart of Our People: Latinola Explorations in Catholic Systematic Theology*, Orbis, Maryknoll (NY) 1999.

76. M.^a P. AQUINO, *Theological Method in U. S. Latinola Theology: Toward an Intercultural Theology for the Third Millennium*, en *From the Heart of Our People*, pp. 6ss. La autora es profesora de la Universidad de San Diego.

77. R.G. SUÁREZ RIVERO, *U. S. Latinola Theology: A View from Outside*, en *From the Heart...*, pp. 230ss.

En cuanto a los *fundamentos epistemológicos* para esa tarea sistemática, Aquino propone los siguientes elementos: a) históricamente, la «doble conquista» de los latinos primero por los europeos y luego por los europeo-americanos; b) desde el punto de vista religioso y cultural, la articulación del «catolicismo popular»; c) la lucha socioeconómica por la justicia; d) la búsqueda de valores éticos y religiosos en defensa de la persona. Como *principios hermenéuticos* señala: a) la fe del pueblo (llamada «popular»); b) la opción por los pobres y oprimidos; c) la praxis liberadora. Los tres en el sentido en que los entiende R. Goizueta. Y *como fuentes y «lugares»* de esa teología sugiere: a) el catolicismo latino popular, b) la realidad del «mestizaje», c) la categoría de «lo cotidiano».

Por su parte, Alejandro García-Rivera establece el principio de que la fe busca entender (*intellectus*, y no tanto *ratio*⁷⁸), e intenta explicar la importancia que lo particular adquiere en la cultura latina, en cuanto abierto a un «Todo estético» (procedente del amor de Dios), que fundamenta y abarca lo particular. Para explicar su tesis, García Rivera acude a las tradiciones populares hispanas del *Nacimiento* y de las *Pastorelas* y las compara con el «nacimiento» según Schleiermacher («Die Weihnachtsfeier» = la fiesta de Navidad⁷⁹).

Curiosamente, en la interpretación de Schleiermacher, el Niño Jesús no aparece en escena. La encarnación tiene ahí un significado histórico (que alimenta los sentimientos de la comunidad), pero no cosmológico. Schleiermacher propone a la «conciencia histórica de la humanidad» el gozo por la venida del redentor, que no necesita de mediaciones simbólicas porque no trasciende la experiencia comunitaria.

En cambio, en la «Pastorela» —interpretación estética y narrativa, de finalidad catequética, y típicamente hispana⁸⁰— la alegría se experimenta en el marco dramático de la redención, donde participan, junto con las humanas, las criaturas angélicas y los elementos cósmicos: la experiencia humana se mezcla con una metafísica cosmológica. En lugar del drama histórico sin audiencia de Schleiermacher, las «pastorelas» fomentan una purificación a partir de una ex-

78. A. GARCÍA-RIVERA, *The Whole and the Love of Difference: Latino Metaphysics as Cosmology*, en *From the Heart...*, pp. 54ss.

79. Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier: Ein Gespräch*, trad. al inglés por T. N. TICE: *Christmas Eve: Dialogue on the Incarnation*, Edwin Mellen Press, San Francisco 1990.

80. Originada en el *officium pastorum* medieval, «La Pastorela» fue «instituida» por primera vez en 1530, siendo Fray Juan de Zumárraga (primer) arzobispo de México. Junto con «Las Posadas», constituye una interpretación del Nacimiento según la tradición popular hispana. En el s. XVI se representaban en *nahuatl*, lenguaje propio de los amerindios del valle central de México.

perencia donde *los actores se confunden con la audiencia*. El Niño que está en el pesebre es el centro del Nacimiento, que es el «Todo» de esta «metafísica del amor», en una línea que conecta con la teología de Duns Scoto.

En conexión con lo anterior puede entenderse la reflexión de R. Goizueta sobre *la antropología cristiana de la «fiesta» [hispana o latina]*, antropología que consiste en último término en la *celebración de la vida como don*⁸¹. En la línea de sus escritos anteriores, muestra cómo *la fiesta* (elemento central de esa cultura) expresa una antropología teológica fundamentalmente distinta de la visión moderna del sujeto autónomo, y es una forma de «resistir» a esa noción. Frente a la obsesión por el «hacer», se subraya el agradecimiento por los dones recibidos (sobre todo la vida) y la capacidad de «celebrar». Lo que hay en el fondo no es la expansión de un «temperamento fácilón» (*easy-going*) —de lo que con frecuencia se acusa a los latinos— sino una comprensión del hombre profundamente cristiana: constituida por las relaciones con los demás y ante todo, con la Trinidad.

Por eso también la celebración de los hispanos es un acto profético y político: «perder tiempo» en celebrar, en medio de la cultura del *time is money*, viene a ser un acto subversivo; también porque implica un compromiso a favor de la justicia: la «fiesta latina» no es un «party» ni un «escape» de los problemas cotidianos; rompe las dicotomías juego-trabajo, Iglesia-Estado, religión-cultura, y la dicotomía moderna sujeto-objeto. La «fiesta» tiene además otras características: es una expresión de la comunidad (un orden orgánico, una estructura viva); es también una expresión de que es posible un más allá de lo establecido socialmente, que va intrínsecamente unida al recuerdo y a la esperanza⁸²; una confluencia de juego y trabajo; un fundamental acto religioso en medio de la vida, celebrada como don del Dios creador, que al mismo tiempo y paradójicamente se representa por la Cruz. En suma, las fiestas latinas son cauces del «fluir» de la comunidad que manifiesta su identidad cultural y religiosa⁸³.

Gary Riebe-Estrella ha seguido con atención la reflexión de los hispanos desde su propia experiencia de la fe, para discernir la idea que tienen de la Iglesia. Esto aparece sobre todo en el proceso marcado por los sucesivos «Encuen-

81. R.S. GOIZUETA, *Fiesta: Life in the Subjunctive*, en *From the Heart...*, cit., pp. 84ss.

82. Sin embargo, el autor denuncia contradicciones tales como los gastos excesivos en las celebraciones de las «quinceañeras» mientras se sigue subordinando a las mujeres en otros ámbitos.

83. Otra línea antropológica es la presentada por M.H. DÍAZ-R.J. SCHREITER, *On Being Human: U. S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*, Orbis Books, 2001.

tros»⁸⁴. Entre las imágenes eclesiológicas, *la Iglesia como Pueblo de Dios* ha sido particularmente bien acogida por el carácter de la cultura hispana, centrado en la comunidad social y en la familia. Al mismo tiempo ve necesaria una «pastoral de conjunto» para vencer la tendencia de los latinos al localismo, al parroquialismo, y, en general, a permanecer en grupos cerrados⁸⁵.

3. *La perspectiva protestante y ecuménica*

¿Qué significa ser hispano y protestante con relación a una cultura hispana, predominantemente católica, y al mismo tiempo ser hispano en relación con las confesiones protestantes, predominantemente anglosajonas?⁸⁶

Los protestantes hispanos estadounidenses existen desde hace un siglo y constituyen un 25-33% de la población hispano/latina de los Estados Unidos. Para distinguirse de los hispanos católicos, los protestantes se llaman a sí mismos con el término español «evangélicos», que quiere ser un nombre genérico y no ha de confundirse con la palabra «evangelicals», que designa a un grupo protestante bien definido⁸⁷.

84. G. RIEBE-ESTRELLA, *Pueblo and Church*, en ESPÍN Y DÍAZ, *From the Heart of Our People*, cit., pp. 172ss.

85. Para las cuestiones eclesiológicas levantadas por estos autores, vid. además: V. ELIZONDO, *Christianity and Culture: An Introduction to Pastoral Theology and Ministry in the Bicultural Community*, Mexican American Cultural Center, San Antonio 1975; A.J. BAÑUELAS (ed.), *Mestizo Christianity: Theology from the Latino Perspective*, Orbis, Maryknoll (NY) 1995; O. ESPÍN, *A Multicultural Church: Theological Reflections from Below*, en *The Multicultural Church: A New Landscape in U. S. Theologies*, W. CENKNER (ed.), Paulist, New York-Mahwah (NJ) 1996, pp. 54-71; I. GARCÍA, *Theological and Ethical Reflections on the Church as a Community of Resistance*, en JH/LT 4 (1996/4) 6ss., y el de Ada M.^a ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, ya citado.

86. D. MALDONADO, JR., *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity Within Mainline Traditions*, Abingdon Press, Nashville 1999. El editor es profesor de relaciones entre Iglesia y sociedad en la *Perkins School of Theology, Southern Methodist University*, Dallas (TX). Ver también P. BARTON-D. MALDONADO (eds.), *Hispanic Christianity Within Mainline Protestant Traditions: a bibliography*, Asociación para la Educación Teológica Hispana, Decatur (GA) 1998.

87. Por lo demás, no todos los hispanos no católicos (hablamos siempre de Estados Unidos) son protestantes: los hay Pentecostales, Testigos de Jehová, Mormones, Adventistas y pertenecientes a otros grupos no definidos confesionalmente. Lógicamente estos protestantes hispanos tienen relaciones con los protestantes de Latinoamérica. [Para una perspectiva sociológica, vid: D. MARTIN, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford 1990; D. STOLL, *Is Latin America Turning Protestant?*, Un. of California Press, Berkeley (CA) 1990; W.H. JR. SWATOS, *Religion and Democracy in Latin America*, Transaction Pub., Brunswick, London 1995; P. BERRYMAN, *Religion in the Megacity: Catholic and Protestant Portraits from*

Dentro de la totalidad de los *hispanics*, los pertenecientes a la «vieja línea» (*old line* o *main line*) de los protestantes (es decir: los Metodistas Unidos, Presbiterianos, Luteranos, Discípulos de Cristo y Baptistas) se sienten mediadores entre la cultura hispana (de mayoría católica) y la anglosajona (de mayoría protestante)⁸⁸.

a) *La experiencia del protestantismo hispano en las principales Confesiones*

¿Qué elementos pueden subrayarse en la experiencia del protestantismo hispano? Según Justo González el primer elemento fue un radical anti-catolicismo (se quitaban imágenes, velas, ornamentos y todo lo que recordara al año litúrgico, reduciéndolo a la Navidad, a la Epifanía y a la Semana Santa). El protestantismo llegó como fuerza liberadora en abierta polémica contra la jerarquía católica, y se alió con los elementos «progresistas» de Latinoamérica. Así se abandonaron muchas tradiciones y devociones populares, lo que ha dificultado la relación entre la teología hispana (protestante) y sus comunidades⁸⁹.

Latin America, Orbis, Maryknoll, NY 1996; vid. también Guillermo COOK (ed.), *New Face of the Church in Latin America*, Orbis, Maryknoll, NY 1994. Acerca de los pentecostales, ver E. CLEARY-W. STEWART-G. HANNAH, *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Boulder, CO 1997; E. VILLAFANE, *El Espíritu liberador: hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*, ed. Nueva creación, Buenos Aires/W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996; S. SOLIVAN, *The Spirit Pathos and Liberation: Toward an Hispanic Pentecostal Theology*, Scheffield Academic Press, Scheffield (Inglaterra) 1998; en conexión con la religiosidad popular hispana, Orlando ESPÍN, *Pentecostalism and Popular Catholicism: The Poor and «Traditio»*, JH/TL 3 (1995/2) 14ss.

88. Sobre los paralelos y divergencias entre las dos tradiciones hispanas de norteamérica, católica y protestante, vid. Luis G. PEDRAJA, *Guideposts Along the Journey: Mapping North American Hispanic Theology*, en *Protestantes/Protestants...*, pp. 123ss. Señala las diferencias entre católicos y protestantes en cuanto a la identidad, interpretación de la Biblia y religiosidad popular. Por ejemplo, las devociones católicas a las imágenes y a los santos son sustituidas entre los protestantes por tradiciones como los «coritos» y los «testimonios», que privilegian las palabras sobre los símbolos: vid. al respecto E. APONTE, «Coritos» as Active Symbol in Latino Protestant Popular Religion, en JH/TL 2 (1995/3) 57ss. Pedraja se ha ocupado también de la cristología; vid. G. PEDRAJA, *Jesus is my Uncle: Christology from a Hispanic Perspective*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1999.

89. Cfr. J.L. GONZÁLEZ, *Hanging on an Empty Cross: The Hispanic Mainline Experience*, en *Protestantes/Protestants, o.c.*, pp. 293ss. La cruz vacía llegó a ser un símbolo de los hispanos protestantes como contraposición a los católicos. Aunque menos que los católicos, los protestantes hispanos tienen también crucifijos —a veces con la corona de espinas sobre el corazón— e imágenes de Cristo resucitado. Para una perspectiva protestante de la teología «latina», vid. M. DE LA TORRE-E.D. APONTE, *Introducing Latino Theologies*, Orbis Books, Maryknoll 2001.

Por ejemplo, la crisis de identidad de los protestantes hispanos les plantea en ocasiones la dificultad de interpretar el sufrimiento de sus gentes, cuando, por distanciarse de los católicos, han querido dejar los símbolos y las devociones de la Pasión, como el crucifijo (tan arraigados entre los hispanos). Los intentos de sustituir esas devociones por los «testimonios» se encuentran con el valor que los hispanos conceden a la identificación con la oración y la Pasión del Señor. Otro ejemplo que sugiere la idiosincrasia de los *hispanics* es el modo de afrontar las cuestiones éticas, pues las personas tienen más importancia para ellos que los principios abstractos.

Según González, si los protestantes hispanos pueden aprender mucho de sus hermanos anglosajones, éstos también pueden aprender de los hispanos, pero en éste segundo caso las posibilidades son escasas. Y sin embargo, los protestantes anglosajones reconocen que están en crisis; no sólo una crisis de crecimiento sino una crisis de identidad, de misión y de fe. Les cuesta más rezar y manifestar su fe, quizá por prejuicios sociales, raciales y liberales⁹⁰.

b) *Las consecuencias socioculturales de la fe cristiana*

Ya en su trabajo probablemente más conocido, este mismo autor proponía una lectura teológica de la tradición hispana, a partir del «nuevo ecumenismo» inaugurado por la Conferencia de Medellín (1968): la toma de conciencia de una responsabilidad por las masas empobrecidas llevó a un nuevo acercamiento entre católicos y protestantes⁹¹.

El fin de la «era constantiniana» o de la llamada época de «cristiandad» —preparado por los acontecimientos de la revolución francesa y rusa, los con-

90. Sobre el futuro de los «hispanics» protestantes y su reflexión teológica ver también, M. ORTIZ, *Hispanic Challenge: Opportunities Confronting the Church*, InterVarsity Press, Illinois 1993; I. GARCÍA, *The Future of Hispanic/Latino Theology: The Gifts Hispanic/Latinas Bring to the Table*, JH/TL 9 (2001/3) 46ss.

91. J. GONZÁLEZ, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1990, pp. 26ss. Observa que la experiencia protestante en Latinoamérica ha ido recorriendo diversas etapas: en el s. XIX se alimentó de la ideología de la educación como clave del éxito misionero; en el s. XX dominó el fundamentalismo, que en USA tomó, a finales de siglo, la forma de un pentecostalismo fundamentalmente anticatólico atraído por la libre interpretación de la Escritura, y se asoció al movimiento a favor de los derechos civiles. Vid. R. ANDERSON, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Hendrickson, Peabody (MA) 1979; D. DAYTON, *Theological Roots of Pentecostalism*, Hendrickson, Peaboy (MA) 1987; D. COLE, *Current Pentecostal/Ecumenical Tensions*, en «Ecumenical Trends» 24 (1995/5) 1ss.

flictos entre Estados Unidos y Rusia, la inmigración y el resurgimiento de los «silenciosos» como el Islam, las minorías de color, las mujeres etc.— ha conducido, a juicio de González, a una vinculación entre *ortodoxia* y *ortopraxis*: creer significa amar. Al mismo tiempo, la justicia social no procede sólo de la ética sino ante todo de la fe cristiana: de la Trinidad y de la creación, de la antropología, los sacramentos y la escatología. Esto —preveía el autor— llevará en teología a plantearse cuestiones muy diferentes a las planteadas hasta ahora; por ejemplo una consideración de los universales no ya en puros términos filosóficos sino también culturales, provocada por los avances en la comunicación.

Como presupuestos en este cambio de perspectivas, González denunciaba tres errores principales: a) dar por supuesto que la teología occidental, o «del Norte» es la «general» frente a la «particular», representada por las mujeres, los afroamericanos y otras minorías; b) dar por supuesto que los intereses de las minorías se contraponen; c) pensar que una escuela de teología tiene una «significación más universal» cuando evita descender al marco histórico-geográfico concreto.

González subraya las consecuencias antropológicas y socio-económicas que en su pensamiento se derivan de la doctrina cristiana: a) afirma que la sensibilidad hispana conduce a rechazar una interpretación de las *doctrinas trinitarias* en puros términos especulativos o metafísicos, llevando, en cambio, a descubrir, imitar y aplicar el amor de Dios Trino en la vida personal, social y eclesial⁹²; b) defiende la *antropología bíblica* de la persona, su lugar en el concierto de la naturaleza, y su posición de imagen de Dios para los demás; c) hace hincapié, en *Cristología*, en la humanidad de Cristo y su pasión, como «signo de que Dios sufre con nosotros»⁹³; d) en cuanto a la *Iglesia*, los hispanos protestantes privilegian la imagen de un pueblo peregrino, que camina hacia un «mañana» (título de su libro) hecho posible por la muerte y resurrección de Cristo, hecho presente por el Espíritu Santo y hecho cierto por el poder y la promesa de Dios Todopoderoso⁹⁴. De ahí que la cuestión fundamental no es si de-

92. Vid. J. GONZÁLEZ, *Reinventing Dogmatics: A Footnote from a Reinvented Protestant*, en *From the Heart...*, cit., pp. 217-229. En este texto aboga por una preponderancia de la «teopoética» sobre el lenguaje académico.

93. J. GONZÁLEZ, *Mañana...*, cit., p. 148. Para el autor esto significa, por ejemplo, que ante Cristo, fuente de Nueva Vida, es necesario rechazar la idea (compartida por muchos hispanos) de que organizarse para exigir los derechos humanos es pecaminoso. A su entender, la tradición hispana guarda fielmente el principio de la Encarnación, y por eso es ajena a los espiritualismos (gnosticismo, docetismo, adopcionismo).

94. En cuanto a la imagen «Cuerpo de Cristo», para los protestantes anglosajones remite a la ayuda que los cristianos damos a Cristo, siendo como sus «manos», o a otros miembros de su Cuerpo. Sin embargo, para los protestantes *latinos* es impensable que la comunidad cristiana se sienta «instrumento de Cristo», porque es pobre y margina

be primar la «justicia» o la «evangelización», sino la disposición a vivir la *espiritualidad cristiana* y la determinación a vivir en coherencia con ella. Es así como el cristiano influye en la sociedad, en la cultura y en la economía.

c) *Eclesiología y ecumenismo entre los protestantes hispanos*

En junio de 1995 se reunieron en el *Princeton Theological Seminary* un grupo de autores protestantes hispano/latinos, residentes en Estados Unidos y Puerto Rico⁹⁵. Llama la atención la familiaridad con que estos autores citan a sus colegas católicos. De hecho los protestantes reconocen que la religiosidad católica iberoamericana impregna su cultura desde el s. XVI.

Jose David Rodríguez —profesor en la Facultad luterana de teología de Chicago— refuerza la cercanía entre los protestantes y los católicos causada por la común conciencia de su «latinidad»⁹⁶. Entre las contribuciones protestantes a la configuración de la teología hispana estadounidense, señala trabajos como el ya citado «Voices», editado en 1992 por J. González, «Hidden Stories»⁹⁷ —primer intento de una historia del protestantismo latino en USA, Canadá y el Caribe— y «Lumbrera en nuestro camino», un estudio sobre la interpretación de la Biblia por académicos latinos⁹⁸.

da: Cristo es el soberano del universo y su justicia se cumplirá, a pesar de lo poco que los cristianos podamos (y debemos necesariamente) hacer por ella (cfr. J. GONZÁLEZ, en *Teología en Conjunto*, citada en la nota siguiente, en sus pp. 80ss.).

95. J.D. RODRÍGUEZ-L.I. MARTELL-OTERO (eds.), *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1997.

96. J.D. RODRÍGUEZ, *On Doing Hispanic Theology*, en *Teología en Conjunto...*, cit., pp. 11-21.

97. D. RODRÍGUEZ-DÍAZ-D. CORTÉS-FUENTES (eds.), *Hidden Stories: Unveiling the History of the Latino Church* (Actas de un Simposio celebrado en Chicago en 1993), Asoc. Para la Educación Teológica Hispana, Decatur (GA) 1994. Esa asociación (AETH) es la equivalente en importancia, en el mundo hispano protestante, a la ACHTUS de los católicos hispanos; promovió en 1995 un encuentro sobre teología y ética. Un estudio especializado en el tema, en perspectiva protestante, es el de I. GARCÍA, *Dignidad: Ethics Through Hispanic Eyes*, Abingdon Press, Nashville (TN) 1997.

98. P. JIMÉNEZ, *Lumbrera en nuestro camino*, ed. Caribe, Miami 1994. Sobre las raíces bíblicas de las devociones hispanas, vid. también C. GILBERT ROMERO, *Hispanic Devotional Practice: Tracing the Biblical Roots*, Orbis, Maryknoll (NY) 1991; IDEM, *Tradition and Symbol as Biblical keys for a U. S. Hispanic Theology*, en *Frontiers, o.c.*, pp. 41 ss.; Jean-Pierre RUIZ [escriturista de la St John's University, Jamaica (New York), y editor del «Journal of Hispanic/Latino Theology»], *Biblical Interpretation from a U. S. Hispanic American Perspective. A Reading of the Apocalypse*, en *El Cuerpo de Cristo...*, o.c., pp. 78ss.; en perspectiva protestante, J. GONZÁLEZ, *Santa Biblia: The Bible Through Hispanic Eyes*, Abingdon, Nashville (TN) 1992.

La falta de una eclesiología propia en el ambiente protestante hispano puede explicarse, según Justo González⁹⁹, por estos factores: a) el pensamiento de los protestantes que llegaron a América, más interesado por la salvación individual que por la fe de la comunidad; b) el trasplante de ese protestantismo en un ambiente católico-romano, que acentuó aún más la perspectiva anti-Iglesia; c) el auge del liberalismo ideológico, que favoreció la predicación del libre examen de la Escritura; d) la idea, extendida entre los católicos antes del Vaticano II, de que la Iglesia se identificaba con la jerarquía; e) la predicación de los protestantes pentecostales, en la que se enfatizaban los dones del Espíritu a expensas de la tradición (incluso de las tradiciones protestantes); f) finalmente, la deficiente formación eclesiológica de los pastores protestantes *hispano*-estadounidenses, en comparación con los anglosajones, y esto casi hasta nuestros días¹⁰⁰. Esto explica que «ecumenismo» sea una palabra extraña para la mayoría de los protestantes latinos¹⁰¹. En todo caso se procura avanzar en la línea del Concilio Vaticano II.

En este sentido, la espontánea sensibilidad de los hispanos católicos por la Iglesia como «familia de Dios» (en un sentido muy amplio, incluyendo todos los parientes y los padrinos: los «compadres» y las «comadres») facilita el ecumenismo entre los hispanos. Costumbres latinas como las «romerías» o el gusto por la diversidad de miembros en el «cuerpo de Cristo» son puertas abiertas para la comprensión de la Iglesia y por tanto para un ecumenismo más fácil entre hispanos¹⁰². Todo esto puede ayudar a captar mejor la unidad de la Iglesia, o al menos de modos diferentes a como lo hace la cultura dominante o las iglesias protestantes que prevalecen en ella.

99. J. GONZÁLEZ, *In Quest of a Protestant Hispanic Ecclesiology*, en *Teología en Conjunto...*, pp. 80ss.

100. Por ejemplo, el curso 1993-1994 apenas pasaban de cincuenta (1,65% del total) los doctorandos latinos en las facultades teológicas protestantes de todo el país (datos de la *Association of Theological Schools*, Pittsburgh, 1995).

101. Más aún, la palabra «ecumenismo» para muchos protestantes latinos es un tabú, en parte porque la entienden bien sea como un intento de buscar un mínimo común denominador insignificante para su fe, bien sea como un diálogo entre expertos que deja fuera a la gente sencilla [cfr. J. GONZÁLEZ, en *Teología en Conjunto...*, pp. 82ss.]. Esas sospechas parece que no son infundadas, sobre todo si se tiene en cuenta que los diálogos ecuménicos tienen lugar entre miembros (anglosajones) de las confesiones dominantes, mientras que los protestantes hispanos en su mayoría pertenecen a congregaciones independientes, que no se toman en serio. Cfr. R. RAMÍREZ, *The Crisis in Ecumenism Among Hispanic Christians*, «Origins» 24/40 (1995) 660ss.; Daisy MACHADO, *Being Ecumenical in the Barrio*, JH/TL 3 (1995/2) 6ss.; esta autora es la primera mujer latina protestante que obtuvo un doctorado en Teología (1996).

102. González reconoce que hay casos en los que algunas iglesias protestantes latinas han apartado a sus miembros de sus relaciones familiares y sociales. Es obvio, dice, que se trata de un desarrollo indeseable, que tiende a destruir la comunidad misma que lo permite.

III. ANTE EL NUEVO MILENIO: REFLEXIONES Y SUGERENCIAS

Después de exponer las distintas temáticas que los autores se plantean, cabe intentar, en diálogo con ellos, profundizar en algunas cuestiones, o grupos de cuestiones que nos han suscitado mayor interés. He aquí algunas de las preguntas que nos hicimos en el transcurso de nuestro estudio.

En un primer grupo, ¿qué debe ponerse antes en la evangelización, concretamente en el ámbito hispano, la justicia social o la belleza?; ¿cuál es el lugar de la espiritualidad y de la oración?

En segundo lugar, ¿es seguro que el Evangelio puede separarse de todas las mediaciones culturales, por las que llega a nosotros?; ¿cabe una comprensión del cristianismo donde no se distinga (sin separación) el valor de las realidades temporales en cuanto creadas, del mundo en cuanto tal, respecto a la salvación que la Iglesia aporta?

Hablando de los *hispanics*, ¿es coherente enfocar el catolicismo popular en la perspectiva del diálogo interreligioso?; ¿cómo promover, desde el aprecio por la familia y por la comunidad, una visión más plena de la Iglesia?

Otras cuestiones podrían ser: el sentido de la liberación para estos autores; su concepto de «pobre» y el lugar metodológico que la opción por los pobres pueda tener en su reflexión teológica respecto al que cabe pensar para todo cristiano; no menos interesante se presentan las consecuencias teológicas, cristianas y eclesiales de sus exposiciones sobre el valor de la familia, del trabajo y de «lo cotidiano» entre los hispanos o latinos.

1. *Teología, vida cristiana y transformación social*

Como hemos visto Goizueta destaca, tanto la *dimensión ética* (se refiere sobre todo a la transformación social como consecuencia de la vida cristiana) como la *dimensión estética*, que prevalece en las tesis de García-Rivera. ¿Qué es antes, la ética o la estética? Nos parece que tanto una metafísica realista —que otorga un papel fundamental al intelecto humano, que no a la razón autónoma—, como la ética y la estética se mueven en un círculo en el que se implican mutuamente, resultando difícil determinar la primacía de una de ellas. En todo caso en el nivel de la experiencia y de la educación cristiana no pueden separarse; su integración les viene por la unión de la persona con Dios —ahí está la auténtica primacía— a través de la fe y de los sacramentos, de *la gracia* que de ahí procede, y de *la santidad* como don y tarea ante la que se sitúa la persona. Sin ese orden se hace difícil la evangelización.

De una u otra forma estos autores insisten en la estética de la cultura hispana y la vinculan, con buenos argumentos, a la celebración. Sin embargo, hay un desarrollo menor de la espiritualidad a partir de la oración y la contemplación, y también sobre la dimensión personal del pecado, quizá porque presuponen estos temas; esto se intuye sobre todo al tratar de la Pasión de Cristo o de la figura de la Virgen de Guadalupe. Con todo, parece que convendría conceder a la teología espiritual y moral un mayor espacio.

Ciertamente la vida cristiana implica *per se* el interés y la acción a favor de la transformación social —consecuencia de la encarnación que debe ser traducida al pensamiento y a la vida de los cristianos—, y alegra comprobar que desde la cultura hispana comprender esto no ofrece especial dificultad. Sin embargo, al mismo tiempo nos parece que en el nivel existencial conviene impulsar en muchos lugares un esfuerzo explícito en la transfiguración del mundo, si no se quiere caer en el riesgo de una fe que no se hace cultura, y que, por tanto, no es una «fe plenamente acogida, totalmente pensada y fielmente vivida» (Juan Pablo II).

El que estos autores subrayen los aspectos de transformación social, se debe quizá a su interpretación de que la experiencia cristiana no siempre se sigue, de hecho, de sus consecuencias sociales, quedándose en algo «intimista» o «privado». Sin duda la conducta de muchos cristianos, poco coherentes con las exigencias de la justicia social, es un *antisigno* de la Trinidad¹⁰³. En cualquier caso, conviene insistir, la dimensión transformadora de la sociedad es propia del mensaje cristiano y ha de radicarse en la *vocación universal a la santidad*. Autores como Goizueta redescubren por vía de experiencia lo que la teología cristiana (sobre todo la mística) y la tradición afirman sobre la dinámica de la *Vita in Christo*.

2. Las mediaciones culturales del Evangelio y la distinción Iglesia-mundo

Es común encontrar también en estos teólogos (como por ejemplo, en Deck) la tesis de que el Evangelio debe *separarse de la cultura occidental*, pues no está necesariamente ligado a ella. Conviene recordar que el Evangelio ha ido recorriendo en la historia un itinerario cultural. Esto quiere decir que ha ido

103. Aludiendo a los riesgos de una incorrecta (reductiva) comprensión del «amor preferencial» por los pobres, *Ecclesia in America* lamenta el haber descuidado la atención pastoral de los ambientes *dirigentes* de la sociedad, y exhorta a la formación de las conciencias mediante la Doctrina social de la Iglesia (cfr. n. 67).

asumiendo algunos valores de las culturas judía, griega, etc., que han servido de puentes para evangelizar otras culturas. Una cosa es la cuestión del colonialismo y la importancia (relativa) de la cultura europea respecto a otras culturas autóctonas e indígenas, y otra cosa es que *el Evangelio no puede prescindir de las culturas que ya ha asimilado*.

La cultura occidental, en sus mejores desarrollos, ha proporcionado al Evangelio la mediación de una reflexión filosófica, crítica y valerosa a nivel universal. ¿Quién negaría que la ilustración ha contribuido a apreciar la razón humana o el valor de las realidades temporales? De otro lado, ¿acaso el Evangelio no ha ido purificando las tendencias absolutistas de la modernidad? Esto no quiere decir que el Evangelio ha de ceder a ninguna cultura particular su papel de juicio y purificación de las demás, para mantenerlas abiertas entre sí¹⁰⁴.

Por otra parte, si el Evangelio, que trasciende a las culturas, pudiera separarse por medio de un bien afilado bisturí, respecto a las culturas, surgiría la sospecha de si las verdades y valores defendidos por el Evangelio en otros tiempos, no serían en todo *relativos* a las épocas y culturas precedentes, sin poseer referencias universales e imperecederas. El contexto histórico y cultural haría de este modo inválida la Revelación. Al contrario, el mensaje del Evangelio, condicionado históricamente y culturalmente, puede y debe *discernirse* en su carácter trascendente y perenne por medio de una hermenéutica adecuada, tanto desde el punto de vista filosófico-metafísico¹⁰⁵ como desde el punto de vista teológico-ecclesial¹⁰⁶. Probablemente Deck se refiere no tanto a la separación sino al discernimiento.

Un ejemplo de esta problemática es la hipótesis de Espín sobre la inculturación de la fe trinitaria en la evangelización de América. Este autor piensa que los españoles del ámbito rural de los siglos XV y XVI, aunque manifestaban en el Credo su fe trinitaria, no podían comprenderla propiamente, y por tanto en la práctica pensaban en un monoteísmo o en un triteísmo, y esto es lo

104. Vid., sobre el particular, *Fides et ratio*, nn. 70ss.

105. Cfr. *ibidem*, nn. 95ss.

106. Recuérdese, en relación a esto la argumentación de fondo que permite a la Iglesia la «purificación de la memoria histórica». La Iglesia es y se siente un solo Cuerpo en la historia, en unidad sincrónica y diacrónica. Por eso puede, análogamente a como lo hace una persona, reconocer como suyos los errores y pecados de sus miembros (especialmente aquellos que afean el rostro de la Iglesia dificultando la evangelización), y pedir perdón por ellos. Esto es lo que realiza en su nombre el Romano Pontífice, recordando que Cristo tomó sobre sí los pecados de todos los hombres (cfr. COM. TEOL. INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, 7.III.2000, especialmente los apartados 3 y 4).

que transmitieron a los indígenas americanos. Hasta aquí su planteamiento. Ahora bien, ¿qué significa «comprender» la fe trinitaria? Si se quiere decir expresarla con categorías filosóficas escolásticas o académicas, claramente no pudieron hacerlo. Si por comprender se quiere decir captar la sustancia del dogma trinitario como transfondo de la vida y tradición cristianas, esa afirmación sería cuando menos discutible¹⁰⁷. El mismo Espín sugiere más adelante que la religiosidad popular hispana puede explicarse como una diferente expresión de la misma tradición cristiana, un «modo diferente de relacionarse con la realidad y de vivir el Evangelio»¹⁰⁸.

La cuestión de las mediaciones culturales del Evangelio se relaciona con la *distinción entre Iglesia y mundo*.

La Iglesia vive estrechamente en contacto con la cultura, con la historia y con el mundo, pero no *es* el mundo. Es cierto que hubo una tendencia a separar lo espiritual de lo temporal, favorecida por algunos comentaristas de Santo Tomás, y que en nuestros días ha sido teológicamente superada (la gracia supone, sana y eleva la naturaleza, no es extrínseca a ella). Si esa fuera la interpretación del Vaticano II tendrían toda la razón los que como G. Gutiérrez critican la «distinción de planos». Pero esa interpretación no es la única posible. La distinción Iglesia-mundo no puede anularse, a riesgo de una interpretación monista de la realidad que anularía el sentido último del Evangelio. Como bien apunta el mismo Deck, la visión liberacionista tiende a una clericalización de la misión.

A nuestro parecer la distinción Iglesia-mundo y las profundas relaciones que se dan entre ellos, en la forma en que el Vaticano II las impulsó, no conducen en modo alguno al *individualismo*: se insertan como condición *sine qua non* en un marco eclesial y universal; y por el mismo motivo no dificultan la transformación social, antes al contrario, necesariamente la promueven. Al Concilio le pareció importante distinguir dos «etapas» del amor divino a los hombres: la creación y la redención, unidas en la Persona de Cristo y en su misión. Como es Cristo quien revela el hombre al mismo hombre (cfr. GS 22), esta visión es también garantía del auténtico humanismo cristiano.

107. García-Rivera alaba el trabajo creativo de los misioneros durante la evangelización de América, porque procuraron adaptarse a las categorías culturales de los nativos, por medio de las traducciones de la Escritura, las representaciones dramáticas, las obras musicales y pictóricas, etc. Esa línea fue detenida por la Inquisición en 1557, aunque continuó de modo aislado, por ejemplo, en las reflexiones de Sor Juana Inés de la Cruz (cfr. A. GARCÍA-RIVERA, *The Community of the Beautiful*, pp. 49ss).

108. Orlando O. ESPÍN, *The Faith of the People*, p. 144.

3. *El enfoque del «catolicismo popular» y la visión de la Iglesia*

Por lo demás, el trabajo de Allan Figueroa Deck tiene un interés difícil de exagerar. En sus análisis se observa un esfuerzo por avanzar en el cruce entre teología y ciencias humanas (particularmente la sociología), pegado a la experiencia y en conexión con la revelación cristiana. Sin embargo, su enfoque del «catolicismo popular» de los hispanos (desde el *diálogo interreligioso*) ofrece algunas dificultades. La autoconciencia que la Iglesia va adquiriendo sobre este fenómeno presupone, a nuestro entender, que no se trata de una «religión» entre otras. Los «hispanics» son *cristianos*, la mayoría miembros de la Iglesia católico-romana, que tienen una sensibilidad cultural propia con elementos que pueden ser más auténticos desde el punto de vista cristiano y evangelizador que los de otros cristianos. Es lo que García-Rivera llama «un modo de hacer propia la fe». Lo que necesitan es una catequesis adecuada en la línea del Vaticano II¹⁰⁹. Ése es también uno de los principales medios para contrarrestar el problema de las «sectas».

Una de las áreas donde esa necesidad se ve más claramente es el *ecumenismo*. Lo que dice J. Gros nos parece, por ello, de vital importancia. Como punto de partida para una evangelización cada vez más inspirada en el último Concilio están los apuntes eclesiológicos que han surgido en estas páginas: la raíz trinitaria de la Comunión y la sacramentalidad de *la Iglesia*, presentidas en la cultura y religiosidad hispana, especialmente en sus fiestas y celebraciones; la Iglesia como Pueblo y familia de Dios, y como Cuerpo de Cristo, que brota del drama de la Cruz y que se refugia y fortalece en María, etc. Sin duda hay problemas de identidad y pertenencia a la Iglesia como institución, relacionados también con la pervivencia «popular» de una eclesiología antiprotestante; es necesaria una mayor formación litúrgica, adecuada a la sensibilidad hispana; así mismo se impone una purificación de algunos elementos no compatibles con la fe. En todo caso, el «catolicismo popular» aparece como una cuestión de inculturación *intracristiana*¹¹⁰ con fuerte repercusión en la liturgia.

Otro capítulo que cabría profundizar es la terminología *hispanic ministry*, no sólo por el problema que supone aplicar una noción, la de *ministerio*, que en la teología católica se ha reservado durante siglos a los ministros ordenados,

109. Vid. en esa perspectiva NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *La experiencia hispana en los Estados Unidos: reflexiones pastorales con el Catecismo de la Iglesia Católica = The Hispanic Experience in the United States: Pastoral Reflections Using the Catechism of the Catholic Church*, 1996.

110. Vid. M. CONNORS, *Incultured pastoral planning. The U.S. hispanic experience*, Pont. Un. Gregoriana, 2001.

sino también por el respeto a la vocación y misión propia de los fieles laicos (la ordenación de las realidades temporales según Dios)¹¹¹. Esto no obsta para que ellos, como todos los demás cristianos, puedan y deban colaborar en muchas tareas «intraeclesiales» en torno a la transmisión de la fe, la liturgia y el servicio de la caridad.

4. *Liberación y opción preferencial por los pobres*

La Teología de la liberación ha dejado en la teología de los «hispanics» una fuerte impronta en cuanto a la preocupación por los pobres y marginados. Al mismo tiempo es una constante la crítica que estos autores dirigen a la Teología latinoamericana de la liberación, sobre todo en algunos temas (cultura, religiosidad, estética, familia, mujer, etc). Se observa también un progresivo distanciamiento metodológico respecto a las tesis liberacionistas. Son conscientes de la necesidad de superar ciertas ambigüedades como los reduccionismos interpretativos de la «praxis» o de los «pobres».

Un ejemplo claro es la expresión, referida por Goizueta, «praxis liberadora». Notemos cómo la ambigüedad de esa expresión desaparece si en lugar de praxis ponemos «vida», y si por «liberación» entendemos la liberación del pecado y sus consecuencias, aportada radicalmente por Cristo. La vida cristiana es, bajo esa luz, intrínsecamente liberadora. Su fin (la unión con la vida divina) no se consigue sólo *después*, sino ya incoadadamente durante la historia; no por el *puro* medio de la transformación socio-histórica, sino por la acción conjunta de la gracia que llama al hombre a corresponder transformando la historia en unión con Dios.

Hay en estos teólogos una tendencia, más o menos explícita, a considerar la opción por los pobres como una *condición* para la vida y la experiencia cristiana. En este punto habría que discernir, una vez más, el concepto cristiano de pobre del concepto marxiano. Los pobres de las bienaventuranzas son ante todo los «pobres de espíritu» en el sentido bíblico, es decir, los humildes, los que se sienten niños, pequeños, necesitados y mendigos ante Dios, sean materialmente pobres o no. En este caso hay que decir que efectivamente la pobreza de espíritu es condición imprescindible para el cristiano.

111. Según *Ecclesia in America*, este ámbito más propio de los laicos desde el interior de las realidades temporales (la familia, el trabajo, la actividad cultural y sociopolítica, etc.) debe primarse en la práctica sobre las tareas denominadas «intraeclesiales» (cfr. n. 44).

Si se trata del pobre en un sentido meramente económico, habría que decir que no hay ninguna condición o actitud sociológica que sea previa para comprender y vivir el mensaje cristiano. La opción preferencial por los pobres y necesitados es una de las formas (no la única, aunque sí una de las más importantes) de encuentro con Cristo. Pero no puede ser «la» opción epistemológica decisiva, pues lo único decisivo en el cristianismo es el amor. Esto no significa que la transformación social sea, existencialmente hablando, una consecuencia «automática» (en todos los casos) de la vida espiritual, ni tampoco implica que las ciencias humanas no puedan colaborar a la mejor comprensión de la Revelación, en diálogo con la teología. Pero la palabra primera y la última la tiene Dios mismo, y se hace carne en las personas y en las culturas en la medida del amor.

Quizá lo que quiere decir Goizueta es que la opción por los pobres, cuando es cristiana, presupone la fe y va acompañada de un crecimiento en la «vida interior». En el plano existencial puede suceder que alguien «opte» primero por un fuerte compromiso a favor de los pobres, y más tarde vaya descubriendo que quien le empujaba era Cristo. En el plano de la teología sistemática, ¿no habría que afirmar claramente la primacía de esa *vida interior*, que arrastra consigo el amor a los demás, y *preferencialmente* a los pobres?

5. *Santificación de la vida de familia, del trabajo y de «lo cotidiano»*

Leyendo los trabajos de estos teólogos, y más aún conociendo el ambiente de los hispanos estadounidenses y sus familias, se ve cómo están predisuestos para comprender bien la santificación de la familia y del trabajo ordinario, de «lo cotidiano» (una de las categorías favoritas de la teología hispana), como vía de imitación de Cristo y de identificación con su «vida corriente» en Belén y Nazareth. Nada parece más natural para el cristiano que entender la Iglesia como prolongación de la familia, y la misión de la Iglesia cómo llevar al ámbito de la solidaridad humana el calor familiar, que alcanza, por medio de la fe, la entraña trinitaria.

Esta predisposición, unida al aprecio por lo celebrativo, tiene un singular valor para la vida cristiana y eclesial. El Vaticano II ha subrayado el *sacerdocio común de los cristianos* como sacerdocio de la propia vida que se convierte en culto verdadero al Padre en Cristo por el Espíritu Santo. Esa ofrenda sacerdotal se centra en los sacramentos (especialmente en la Eucaristía), y despliega su dinamicidad en toda las circunstancias de la vida humana, familiar y social. Todos los cristianos poseen lo que Josemaría Escrivá denominaba «alma sacerdo-

tal», que debe «crecer» en la medida de su identificación con Cristo. En particular los fieles laicos están llamados a hacer de su vida un auténtico culto a Dios, pues llevan el Espíritu de Cristo y su eficacia divina «dentro» de las realidades temporales y en las circunstancias de su quehacer ordinario (vid. LG 10, 31, CFL 31).

No es, pues, extraño que la teología hispana conceda un alto valor a *lo cotidiano* como lugar teológico. El apostolado y el «estilo pastoral» que de aquí se deducen deben privilegiar los cauces propios de esa cultura: la atención personal, el ambiente de familia y la dimensión afectiva. Todos ellos son elementos que sirven de contrapeso a una interpretación de la realidad en una «perspectiva de poderes» que en ocasiones hace que la antropología cristiana de estos autores no haya encontrado todavía un asentamiento definitivo. En todo caso nos parece que el conjunto apunta en otra dirección: subrayar la Historia de la Salvación y su actualización en el «hoy» de las comunidades cristianas hispano-latinas que viven en los Estados Unidos.

6. *Conclusión: cosecha y desafío*

Sin duda puede decirse que la reflexión teológica de los hispanos o latinos estadounidenses ha llegado a una maduración suficiente para permitir una cosecha. Ante todo la cosecha de un esfuerzo original y valioso por servir a sus gentes, que servirá a otros como estímulo. El reto que tienen por delante en este siglo XXI es también grande. Cuentan con el apoyo de las comunidades cristianas, de su fe y de su fuerza evangelizadora.

Esa fuerza evangelizadora del cristianismo de tradición hispana fue aplaudida por los obispos de los Estados Unidos en su *Pastoral Plan* de 1987, que describió la presencia de los hispanos como «profética». En efecto, por el modo en que viven los valores de la religión, de la familia y de la comunidad, los *hispanics* pueden contrarrestar las tendencias materialistas e individualistas de la cultura dominante: «dado que la mayoría de los hispanos son católicos, su presencia puede ser una fuente de renovación dentro de la Iglesia Católica en Norteamérica» (n. 5). En su mensaje al «Encuentro 2000», Juan Pablo II manifestaba su convicción de que el Encuentro «llevará a un testimonio más efectivo del Evangelio a todos los niveles de la *American society*».

La impresión general, desde muchos puntos de vista, es que la cuestión de los hispanos estadounidenses es clave, no sólo para América. Con todo, en la literatura teológico-pastoral se echa de menos una mayor referencia al magno acontecimiento eclesial que, situado al final del segundo milenio, ofreció las

pautas para el nuevo milenio que estamos comenzando. Nos referimos de nuevo al Vaticano II, cuyas aportaciones están aún, en muchos aspectos, por desarrollar.

Finalmente, es de desear que, cada vez más, nuevos valores de jóvenes teólogos puedan unirse a esta tarea de dotar a las comunidades cristianas de los hispanos de elementos de reflexión que les permitan profundizar en su identidad y contribuir a la nueva evangelización¹¹². En cualquier caso, hay que testimoniar que el contacto con los hispanos estadounidenses, tanto a nivel teológico como a nivel «popular», es algo que interpela, remueve y estimula.

Ramiro Pellitero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

112. Es una de las sugerencias de Ismael GARCÍA en su texto *The Future of Hispanic/Latino Theology...*, ya citado, pp. 54ss.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.