

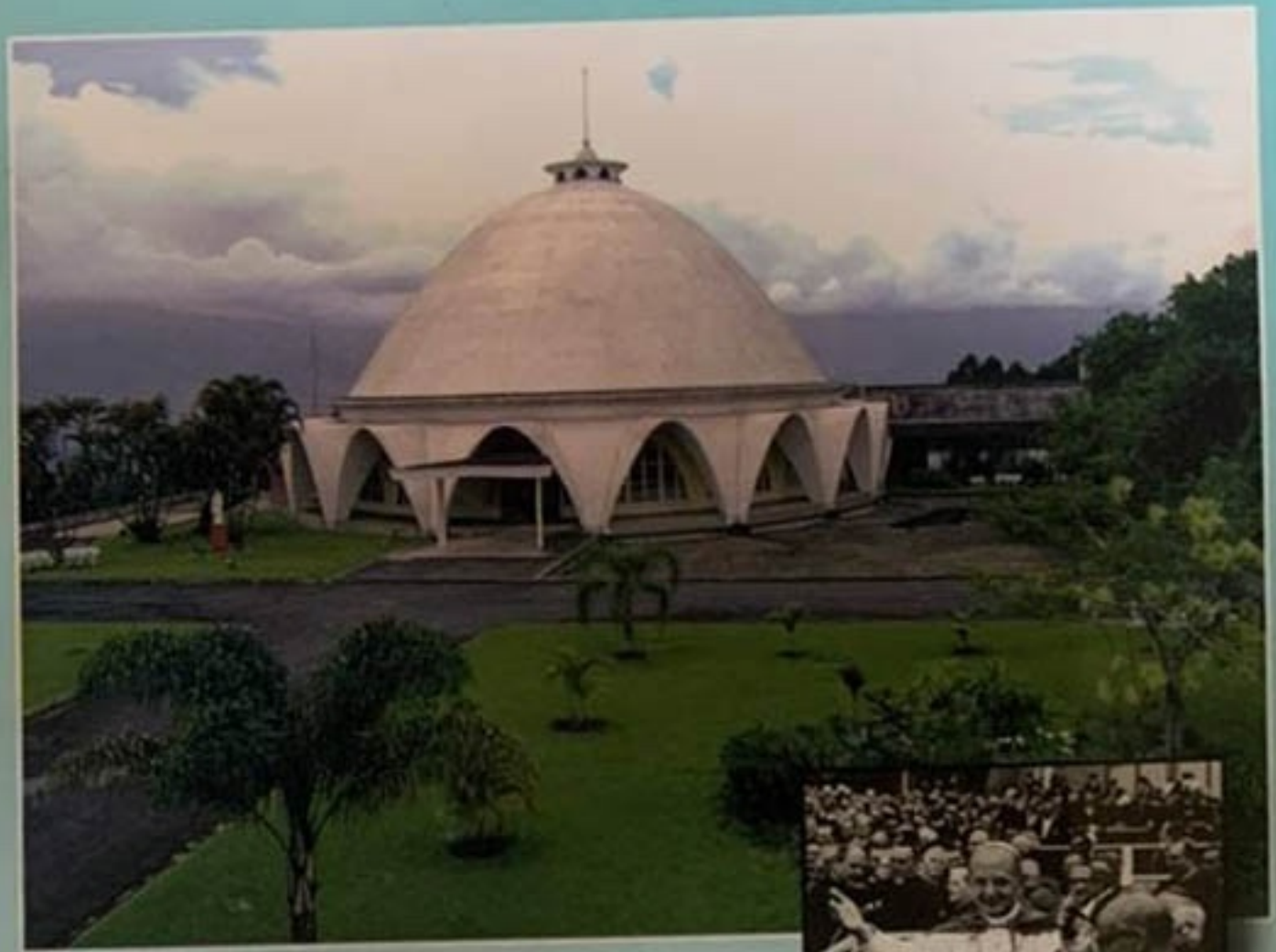
VOCES



DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Cristianismo e Iglesia en América Latina.

A 50 Años de Medellín



**Revista de Teología Misionera
de la Escuela de Teología
Universidad Intercontinental**

Publicación Semestral de la Escuela de Teología
de la Universidad Intercontinental
Año 26 / No. 50 / 2019

TRUTH SET FREE



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

CRISTIANISMO E IGLESIA EN AMÉRICA LATINA
A 50 AÑOS DE MEDELLÍN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Ing. Bernardo Ardavín M.
RECTOR

P. David Uribe García, MG
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA

VOCES
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR
David Uribe García

EDITOR
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL
David Uribe García
Raúl Nava Trujillo
José Luis Franco Barba
Ramiro Gómez-Arzápalo Dorantes
Alberto Hernández Ibáñez
Arturo Rocha Cortés

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en junio de 2019. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: 16899. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

Los juicios y opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de quien(es) los emite(n) y no representan necesariamente la visión o filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC) ni de los Misioneros de Guadalupe.

CRISTIANISMO E IGLESIA EN AMÉRICA LATINA. A 50 AÑOS DE MEDELLÍN

PRESENTACIÓN

<i>Wanda Rodríguez Mangual</i>	7
Preámbulo para una valoración de las CEB's a la luz de Medellín	
<i>José de J. Legorreta</i>	11
Contexto sociopolítico y eclesial en el que surge Medellín	
<i>Ana María Bidegain</i>	15
Medellín: Iglesia y fidelidad en un mundo en cambio	
<i>Marcos Villamán</i>	35
Teología de la Liberación como matriz de las teologías contextuales	
<i>Maritza Macín</i>	61
Doctrina social de la iglesia y Medellín (1968)	
<i>P. Umberto Mauro Marsich, SX</i>	71
Papa Francisco. El Magisterio Latinoamericano se universaliza	
<i>Octavio Mondragón Alanís, CP</i>	81
Iglesia en salida	
<i>Wanda Rodríguez Mangual</i>	105
Aportes de Medellín para la vida consagrada. Testimonio personal	
<i>María de los Dolores Palencia Gómez, CSJ</i>	119

OTRAS VOCES

Presentación de libro:

José Alberto Hernández Ibáñez,

Patrología didáctica, Navarra: Verbo Divino 2018

Jesús Ma. Aguiñaga Fernández, UPM

135

SOBRE LOS AUTORES

141

PRESENTACIÓN

*Wanda Rodríguez Mangual**

Presentamos con mucha satisfacción las ponencias de la Jornada “Cristianismo e Iglesia en América Latina. A 50 años de Medellín”, celebrada los días 11 y 12 de septiembre de 2018. La jornada fue el resultado del esfuerzo conjunto del IFTIM, la Universidad Intercontinental (UIC), la UITCAM, la Universidad Católica *Lumen Gentium* y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). No se quiso pasar por alto los 50 años de Medellín, acontecimiento eclesial que constituyó un hito en la historia de la Iglesia latinoamericana y que marcó el ser y quehacer de la Iglesia por muchas décadas.

El acontecimiento Medellín no se puede entender sin el Concilio Vaticano II. Éste redescubrió el sentido y la importancia de la iglesia particular y permitió el surgimiento de eclesiologías locales, con acentos y configuraciones propias, en comunión con Roma. Fue un impulso fundamental para muchas iglesias latinoamericanas; sin él no se explica el viraje radical en el caminar de la iglesia en muchas diócesis, ni el compromiso social de los laicos en muchos ámbitos y luchas sociales.

El CELAM propone la realización de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se llevó a cabo en Medellín del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968, en un contexto cargado de fuertes tensiones y conflictos socio-políticos. Se convocó para impulsar la aplicación del Concilio en América Latina tomando en cuenta los profundos cambios y desafíos que estaban viviendo los pueblos de estas tierras. De ahí su tema central “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. La Conferencia no se limitó a aplicar el concilio, sino que hizo una relectura creativa desde la realidad concreta del continente. Medellín denuncia las estructuras de pecado y la injusticia que viven los pueblos latinoamericanos y

* Licenciada en Educación así como Maestra en Orientación y Consejería por la Universidad de Puerto Rico. Licenciada en Teología por la Universidad Intercontinental y Maestra en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana.

se plantea la liberación integral del pueblo pobre. Lo que el Concilio Vaticano II dejó esbozado desde Europa, lo desarrolló la Iglesia latinoamericana en Medellín tanto *ad intra* como *ad extra*: qué es y qué no es la iglesia de los pobres, cuál es su fundamento teológico y su finalidad de cara a los desafíos que plantea la realidad. El acontecimiento Medellín hizo un gran aporte, no sólo a nivel eclesiológico, sino al pensamiento social cristiano que en la actualidad sigue dando frutos.

Sin embargo, la realidad actual de América Latina y México exige actualizar la reflexión realizada por los obispos en 1968; Medellín debe ser releído y actualizado, no como un documento sino como un acontecimiento, para las nuevas generaciones y los nuevos desafíos que impone esta realidad. El espíritu en el que fue hecho, todavía vive y tiene mucho que decir e iluminar en la praxis cristiana del siglo XXI. Esta necesidad de releer y actualizar la reflexión realizada hace 50 años, fue la que nos llevó a organizar la jornada, la cual buscaba fundamentalmente tres cosas: 1) Recuperar la memoria histórica de Medellín, para las nuevas generaciones y las no tan nuevas. 2) Reflexionar sobre los aportes de Medellín a la práctica social de los cristianos en el pasado y en el presente de América Latina. 3) Identificar los desafíos y las implicaciones del acontecimiento Medellín en el Magisterio universal desde el Papa Francisco.

La jornada estuvo organizada en tres momentos, intentando seguir el método del ver, juzgar y actuar. El primer momento tuvo como eje la génesis y recuperación de la memoria de Medellín. La conferencia magistral: “Contexto socio político y eclesial en el que surge Medellín”, estuvo a cargo de la Dra. Ana María Bidegain, de la Florida International University. Le siguió un panel que tenía como objetivo examinar el impacto de Medellín en diferentes ámbitos eclesiales. En éste, participaron el Dr. José de Jesús Legorreta, de la Universidad Iberoamericana, quien abordó el fenómeno de las CEB’s; la Hna. María Dolores Palencia Gómez, CSJ, quien realizó el abordaje desde la vida religiosa, y Francisco Castellanos, quien lo hizo desde la perspectiva de los laicos.

El segundo momento tuvo como eje el asunto de la recepción de Medellín a corto y largo plazo en el continente, intentando identificar avances y resistencias. La conferencia magistral, “Medellín, Iglesia y

fidelidad en un mundo en cambio”, estuvo a cargo del Dr. Marcos Villamán, del Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales, de la República Dominicana. Seguida por un panel cuyo objetivo fue identificar los aportes del acontecimiento Medellín en tres áreas concreta. En el mismo participaron la Mtra. Maritza Macín, de la Comunidad Teológica de México, quien abordó el tema de la Teología de la liberación como matriz de las teologías contextuales; el Dr. Umberto Mauro Marsich, SX, quien desarrolló el tema de los aportes de Medellín al Pensamiento Social Cristiano; y Daniel Ponce, de SIPINNA, quien elaboró en torno al compromiso cristiano por la justicia social y los movimientos sociales.

El tercer momento tuvo como eje central los frutos y desafíos de Medellín en la actualidad. La conferencia magistral: “El Papa Francisco: el Magisterio latinoamericano se universaliza”, estuvo a cargo del Dr. Octavio Mondragón Alanís, CP. Le siguió un panel cuyo objetivo fue identificar los desafíos que brotan de una relectura de Medellín en la actualidad para los cristianos y la Iglesia. En el mismo participaron el Lic. Miguel Álvarez, de SERAPAZ, con el tema de paz y derechos humanos en México; Juan Pablo Anchondo M., de Acción Ciudadana Contra la Pobreza, quien abordó el tema desde la pobreza y exclusión en México y Latinoamérica; y la Mtra. Wanda Rodríguez Mangual, del IMDOSOC, quien reflexionó sobre las implicaciones de ser Iglesia en salida, como lo sugiere el Papa Francisco.

Con esta publicación en la revista *Voces de la Universidad Intercontinental* se coloca en manos de los lectores las reflexiones de los expositores con la intención de que sigan aportando a la reflexión de nuestro quehacer eclesial.

PREÁMBULO PARA UNA VALORACIÓN DE LAS CEB'S A LA LUZ DE MEDELLÍN^{*}

José de J. Legorreta[†]

ABSTRACT: En el presente preámbulo se describe la importancia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) en el contexto de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, cuyo objetivo central fue releer y ajustar la realidad eclesial latinoamericana de acuerdo con las directrices del Concilio Vaticano II. Tomando como base el modelo teológico inductivo “ver, juzgar y actuar”, heredado de Gaudium et Spes, Medellín enseña que la lucha contra el pecado implica confrontar políticas, estructuras económicas e inercias socioculturales que lo fomenten y arraiguen, para lo cual resulta fundamental la forma en cómo se organizan los creyentes. En este contexto, las CEB's reafirman su vocación de primer y fundamental núcleo eclesial, capaces de recrear las intuiciones conciliares de la Iglesia como Pueblo de Dios, encarnado en un contexto específico.

PALABRAS CLAVE: Medellín, Comunidades Eclesiales de Base, Concilio Vaticano II.

Agradezco a los organizadores que me invitaran a participar y enriquecerme, también, de lo que aquí se escucha y recordar, releer y valorar lo que fue la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en 1968. Tengo la impresión de que en las tres

^{*} Leído el 11 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

[†] Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana, y doctor en Teología Sistemática con especialidad en Eclesiología por la Facultad de Teología de Granada (España).

últimas décadas, Medellín ha sido poco difundido, a lo mucho se suele referirse a él mediante ciertos slogans, de manera que ese evento ha venido a correr casi la misma suerte que el Vaticano II. Y yo creo que sí, creo que el conocimiento de lo que es Medellín, se ha quedado en frases y etiquetas. Esta situación ha tenido sus consecuencias: primero, prácticamente los contenidos de las conclusiones de Medellín son desconocidas; por eso mismo y, en segundo lugar, la mutación de estructuras que concretice lo que propuso Medellín ha pasado a segundo plano. El tema de las comunidades eclesiales que se me ha pedido para esta ocasión da pie para ilustrar lo antes dicho.

El evento y los documentos de Medellín tienen una gran importancia para la vida eclesial latinoamericana. Para empezar, esta segunda conferencia se inserta en el segundo momento memorable de una serie de reuniones del episcopado latinoamericano que inició en Río de Janeiro en 1955. A diferencia de otras conferencias similares en el continente (Puebla 1979, Santo Domingo 1992 y Aparecida 2007) los documentos emanados de la asamblea fueron publicados tal cual lo aprobaron los obispos, contando con el visto bueno del entonces Papa Pablo VI, lo cual no ocurriría en las conferencias subsiguientes, donde los documentos de las asambleas debieron pasar una revisión y corrección en la curia romana.

En segundo lugar, la relevancia de los documentos de Medellín ha sido tal, que incluso con frecuencia han sido catalogados como magisterio latinoamericano. Cabe hacer mención que varias partes de sus textos han sido incorporados como parte del magisterio universal de la Iglesia, tal como lo muestra la última versión del Denzinger. Desde otro punto de vista, se puede afirmar que la II Conferencia tuvo lugar con gran libertad por parte de aquellos obispos que tres años antes habían participado en el Concilio Vaticano II. De hecho, la idea de Medellín tuvo por objetivo, entre otros propósitos, releer y ajustar la realidad eclesial latinoamericana de acuerdo a las grandes directrices del Concilio. Al respecto se cuenta que casi para concluir el Vaticano II, el cardenal Manuel Larrain, que era entonces presidente del CELAM, habló con los obispos latinoamericanos para compartir una cuestión medular: qué debemos hacer en América Latina para que el concilio no pase de largo. Fue entonces que en la reunión con Pablo VI a propósito del aniversario del CELAM, se propuso la celebración de esta segunda conferencia.

Ahora bien, con relación al tema de la CEB's es importante partir del horizonte y del sentido que les dio el empuje. Hay muchas fuerzas y experiencias que convergieron en Medellín, entre las cuales quisiera resaltar dos: en primer lugar, la ola de renovación desatada por el Concilio Vaticano II. En él se intentó superar un modelo de iglesia fracturado en dos sectores: clérigos y laicos; se resaltó la concepción de la iglesia como pueblo de Dios, como realidad previa a cualquier diferenciación intraeclesial, a partir de la cual se afirmará la común igualdad y dignidad de todos los fieles cristianos. Sin embargo, esta visión eclesiológica adoleció, en opinión de algunos, de un cierto *eclesiocentrismo*; es decir, de una reflexión que no toma en cuenta el entorno sociocultural, sino solo mira al interior de la comunidad de creyentes. De ahí la importancia de la última constitución conciliar, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual, *Gaudium et Spes* (GS). En este documento es notoria una maduración y un cambio, respecto a la visión descontextualizada de la Iglesia que se muestra en *Lumen Gentium*. Así, mientras en esta última constitución todavía persiste una visión dualista de la realidad; el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano, en *Gaudium et Spes* se hace gala de una visión más integral de la realidad; aún más, se desliza la idea de considerar al mundo como un lugar teológico desde el cual hay que discernir los signos de los tiempos, que implica un discernimiento, para desde ahí identificarlos y luego confrontarlos con el evangelio y ver qué podemos hacer.

Uno de los aportes relevantes de la *Gaudium et Spes* es que, en coherencia con su visión teológica de la realidad, incorpora y propone un método teológico inductivo, mejor conocido como “ver, juzgar y actuar”. Pues bien, dicha metodología va a ser retomada por los obispos reunidos en Medellín. Cabe hacer mención que este ejercicio al hacerse de manera colegiada y sistemática, dio origen a una forma de ser iglesia *ad hoc* para el continente latinoamericano, con una reflexión teológica y una propuesta pastoral propia. Una de las tantas cuestiones centrales que laten en los 16 documentos de Medellín es como hablar de un Dios de vida en una situación de opresión y de muerte. Al respecto los obispos atisbaron varios rasgos: superar el sistema arancelario en la Iglesia que sea remplazado por unas formas de cooperación económica que estén desligadas de la administración de los sacramentos. Se indica que los sacerdotes deben de ser testi-

monios de progreso y desprendimiento, liberados de convivencia con los poderosos y los poderes de este mundo. En los números del 11 al 13 del documento de pobreza se afirma que, los cristianos en América Latina deben ser artesanos de la paz; pero de una paz, fundada en la justicia. Medellín funda esta opción desde una visión novedosa para su época de lo que llama pecado: la ignorancia, el hambre, la miseria, la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen el origen del egoísmo humano (Doc. sobre Justicia). Por consiguiente, luchar contra el pecado es confrontar políticas, estructuras económicas e inercias socioculturales que fomentan y consolidan el pecado.

¿Cómo tenemos que organizarnos como creyentes para poder llevar a cabo esta tarea? Si bien Medellín ensaya al respecto varias respuestas, no agota las posibilidades que abre y exige cada contexto. Lo que, si dice y subraya, de diversas maneras, es lo que no podemos hacer. Por ejemplo, en el documento sobre pobreza, dice que la iglesia Latinoamericana, para poder ser testimonio —esto es signo e instrumento de la presencia de Dios en la realidad conflictiva de América Latina—, tiene que estar libre de ataduras temporales, de vínculos con la riqueza, debe ser más transparente. Solamente de esa manera será signo claro e inequívoco de la pobreza de su señor. ¿Cómo traducir esto? Los obispos en Medellín, realmente no plantean una propuesta estructural alternativa, aunque en su momento vieron con esperanza las entonces nacientes comunidades de base. En el documento sobre la pastoral de conjunto, por ejemplo, se afirma en el número 10 que “La comunidad cristiana de base, es así y debe ser, el primer y fundamental núcleo eclesial”. Aquí hay algo importante, Medellín, no hace una crítica a la parroquia, a la organización territorial heredada; lo que no obsta para dejar abierto el horizonte para experiencias eclesiales como las de las CEB's que puedan recrear en el continente las intuiciones conciliares de la Iglesia como Pueblo de Dios encarnado en un contexto específico.

CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO Y ECLESIAL EN EL QUE SURGE MEDELLÍN*

Ana María Bidegain†

ABSTRACT: La presente ponencia expone de manera sucinta el contexto sociopolítico y eclesial en cuyo seno surge la conferencia episcopal de Medellín. Centra su atención en tres cuestiones: el soslayamiento de las cuestiones relacionadas con la pobreza por privilegiar las relaciones internacionales; la búsqueda de la paz con justicia social, con interés fundamental en la pobreza y sus causas, y el impacto que el Concilio Vaticano II tuvo en la preparación de la conferencia de Medellín.

PALABRAS CLAVE: Medellín, contexto eclesial, pobreza, paz, justicia social.

1) EL PESO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES OPACÓ ENFRENTAR LAS RAZONES DE LA POBREZA

Al inicio de la década del 60, políticamente se vivían las secuelas del desmonte de los estados populistas, propiciada por golpes de estado en los 50, en muchos casos, con ayuda de los Estados Unidos. En efecto, el uso de la fuerza a través de la manipulación de un títere militar para expulsar al gobierno democrático reformista de Guate-

* Texto leído el 11 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

† Florida International University (FIU).

mala, en 1954, fue considerado por dirigentes estadounidenses como uno de los más grandes éxitos de su administración. Se convirtió en un modelo para próximas operaciones anti insurgencia. Trece de los veinte estados latinoamericanos estaban siendo gobernados por dictadores, la mayoría contando con el beneplácito de los Estados Unidos. Por supuesto, crecían la indignación y los sentimientos antiestadounidenses. Este malestar se expresó en Caracas en mayo de 1958. Nixon fue apedreado, escupido y mal herido cuando hacia una gira por el continente. En julio del mismo año, Alberto Lleras Camargo, Presidente de Colombia, y Juselino Kubitschek, de Brasil escribieron una carta lamentando el episodio, pero enfatizando en la necesidad de hacer algo más constructivo. Propusieron la Operación Panamericana, un programa hemisférico de ayuda pública para aliviar las condiciones de subdesarrollo e inestabilidad justo cuando el movimiento de Sierra Maestra, en Cuba, estaba orientado a ganar.¹

La desigualdad y la pobreza en América Latina crecía de manera alarmante, a los ojos de todos. Para 1960, la CEPAL consideraba que el 51% de la población vivía en condiciones de infraconsumo; en amplias zonas del continente se registraba el padecimiento de enfermedades endémicas como el paludismo y mal de Chagas; el coeficiente educativo era sumamente precario; las tasa de analfabetismo en algunos países era de más del 50%, Guatemala con más del 60%, y con las mínimas, en un 8%, en Argentina y Uruguay.² En los espacios de poder locales e internacionales se consideraba que ello era el resultado de la diferencia entre el poco crecimiento económico y una alta tasa de crecimiento de la población. La mayoría de la población estaba excluida o parciamente incorporada al mercado de trabajo; por lo consiguiente, su destino era la pobreza.³

¹ Joseph S. TULCHIN, “Los Estados Unidos y America Latina en la década del 60” en: *Estudios Internacionales* 21 (84) (1988), pp. 462-497.

DOI: 10.5354/0719-3769.2011.15675

² Camilo DANGUN, “La integración y el crecimiento económico en América Latina” en: *Revista Desarrollo Económico*, 1964, vol. 4, no. 14-15.

³ Carlos FIGUEIRA y Andrés PERI, *América Latina: Los rostros de la pobreza y sus causas determinantes*, Santiago: CEPAL, 2004.

<https://www.cepal.org/es/publicaciones/7192-america-latina-rostros-la-pobreza-sus-causas-determinantes>

Las incipientes burguesías nacionales latinoamericanas veían la imposibilidad de una industrialización sin injerencia extranjera, dado los marcos establecidos en la política internacional y el fin del proteccionismo. Las dificultades económicas y sociales que venían siendo estudiadas por los investigadores de la CEPAL desde la década del 50, explicaban las relaciones económicas internacionales en términos de intercambio desigual entre las naciones desarrolladas, centro de la economía mundial y las subdesarrolladas que constituían la periferia económica. Alegaban que las estructuras de la economía internacional sólo podrían transformarse por la intervención estatal y con la ayuda internacional. La inversión privada internacional no sólo no cumplía la tarea, sino que distorsionaba aún más esas relaciones desiguales.

En 1956, Nikita Khrushchev, en el marco de lo que llamó *coexistencia pacífica*, ofreció a los latinoamericanos desarrollar sus economías con ayuda soviética, y Fidel Castro, en la reunión de la conferencia económica interamericana de julio de 1959, en Buenos Aires, propuso al gobierno de los Estados Unidos que proporcionaran treinta mil millones en ayuda a las nacionales latinoamericanas.⁴ Mientras Europa se recuperaba de los estragos de la Segunda Guerra Mundial entre otros aspectos, gracias al plan Marshall, financiado por los Estados Unidos, América Latina entraba en la Guerra Fría, tras el giro que fue tomando la revolución cubana.

Paulatinamente se fue evidenciando la relación entre subdesarrollo y dictadura, o dicho de otro modo, entre democracia y desarrollo. Se empezaron a ver los gobiernos dictatoriales como impopulares y, por tanto, potencialmente inestables, ya que la miseria producida por el subdesarrollo creaba condiciones propicias para la subversión, y por tanto era necesaria la intervención de los Estados Unidos, pues podía estar en juego su propia seguridad.

En la reunión de la OEA de septiembre de 1960, en Bogotá, se escuchan los clamores de algunos líderes latinoamericanos como José Figueres, de Costa Rica, y Rómulo Betancourt, de Venezuela, solicitando la intervención de los Estados Unidos para que apoyaran go-

⁴ Frank PARKINSON, *Latin America, the Cold War and the World Powers 1945-1973: A Study in Diplomatic History*, Beverly Hills, Ca./ London: Sage, 1974 (Sage Library of Social Research, vol. 9).

biernos democráticamente elegidos y apoyaran el desarrollo. Los dirigentes políticos de los Estados Unidos decidieron actuar, y en esa misma reunión se firmaron acuerdos multilaterales para el desarrollo económico y social de los países de la región. Estos acuerdos fueron complementados con una nueva propuesta, conocida como política de contención, dentro del marco general de la Guerra Fría. Por un lado, Estados Unidos se comprometía a apoyar a los latinoamericanos para expulsar a dictadores como Trujillo, y los latinoamericanos a neutralizar la influencia comunista a través de Fidel Castro.⁵

Unos meses antes de esta reunión se establecieron las bases para crear el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), con fondos estadounidenses que se liberarían al iniciarse la administración de 1961. Ésta fue la administración demócrata en cabeza de John Kennedy, quien convencido de la necesidad de dar un giro a la política norteamericana hacia América Latina, desde su discurso inaugural expresó la necesidad de crear una alianza con los latinoamericanos en su búsqueda de progreso. Propuso apoyar el desarrollo económico y las reformas políticas y, al mismo tiempo, brindar ayuda militar para facilitar la contrainsurgencia para evitar una revolución violenta en América Latina. También retomaba la vieja perspectiva de Monroe de no admitir la presencia de otras potencias, no sólo de los comunistas; tampoco la injerencia de los europeos. En agosto de 1961 se firma en Punta del Este, Uruguay, la Alianza para el Progreso.

Esta alianza pretendía apoyarse en nuevos líderes inspirados en valores democráticos, y amigos de los Estados Unidos dispuestos a llevar adelante una política que pudiese enfrentar tanto a las oligarquías terratenientes de derecha, opuestas a cualquier cambio, como a los comunistas que obedecían a la Unión Soviética. El proyecto incluía reforma agraria y estímulos para la producción agraria, asegurando salarios justos y condiciones satisfactorias de trabajo para todos; planes de viviendas urbanas y rurales, erradicar el analfabetismo y garantizar el acceso a los estudios universitarios; avanzar en programas de salud y sanidad; estimular la empresa privada con el fin de propulsar el desarrollo económico, junto con políticas monetarias que protegieran el poder de compra de las personas y evitaran las excesivas fluctuaciones de precios y la importación de productos básicos, pero

⁵ Joseph S. TULCHIN (1988), *cit.*

también una reforma fiscal, además de la agraria. Esto exigía a los que tenían más y controlaban los resortes del poder, se implicaran a fondo y renunciaran a parte de sus privilegios, lo que no estaban dispuestos a hacer.

La alianza para el Progreso de Kennedy nunca logró despegar como estaba propuesta. Tuvo dificultades técnicas derivadas del propio plan, pero sobre todo políticas, porque para algunos las reformas sociales que se proponían era abrir el espacio al comunismo. La vieja derecha oligárquica se oponía férreamente a las reformas agrarias y, sobre todo, a las fiscales, visión que los unía a la derecha de Estados Unidos. Tras el asesinato —hasta hoy impune— de John Kennedy, en 1963, las propuestas reformistas que traía la política llamada a fortalecer la democracia y el desarrollo, sufrieron un duro golpe y se consolidaron las posiciones extremas en todos los frentes.

A ello se sumó el hecho de que Cuba se había vuelto la punta de lanza en el conflicto de la Guerra Fría, y los eventos locales se convirtieron en continentales, como fue la instalación de los misiles soviéticos en suelo cubano o la invasión a Bahía Cochinos. Los intentos de algunos líderes latinoamericanos de no ahondar el conflicto no sólo fueron insuficientes, sino que provocaron en parte, sus propias caídas muy poco después, como fue el caso de Frondizi, y el fortalecimiento de los militares que dan un golpe militar en marzo de 1962, sin una condena explícita por parte del ejecutivo norteamericano. Lo mismo sucedió, poco después, con el golpe en Perú contra Prado, consolidándose los militares como nuevos actores políticos en la escena latinoamericana. En 1964, Joao Goulart, Presidente de Brasil, fue derrocado por un golpe militar apoyado por los Estados Unidos, iniciando el camino de las dictaduras sustentadas en las teorías de la seguridad nacional en gran parte de Sudamérica.

En otros países como México, Venezuela y Colombia donde no se instauraron dictaduras, se establecieron gobiernos pactados entre un grupo de partidos, dentro de un sistema electoral que excluía a los otros, entre ellos a los comunistas. Esto legitimó la lucha armada que marginalizada de las contiendas electorales, y con el apoyo de Cuba, creó grupos guerrilleros que se diseminaron a lo largo de la geografía latinoamericana en la medida que las garantías electorales y las movilizaciones sociales se fueron constriñendo.

Las universidades latinoamericanas, en particular las públicas nacionales, habían formado a la élite y a los futuros dirigentes políticos de todos los partidos. Éste era un espacio privilegiado —y considerado el natural—, para el debate y la gestación de ideas, de proyectos y propuestas políticas nacionales. Hasta los 60, el acceso a la universidad era una promesa para las clases medias, que al final de las carreras universitarias aseguraba una posición laboral y social. Sin embargo, los cambios demográficos, unidos a los tecnológicos y nuevos modelos de desarrollo, mostraban un cambio radical, y ya nadie podía tener asegurado su futuro. Aunque existía el movimiento obrero y empezaban a organizarse los de los campesinos, los movimientos estudiantiles eran los movimientos sociales con más incidencia social y quienes recibieron con mayor fuerza el impacto del cúmulo de acontecimientos que en los 60 sacudían al mundo y, en especial, a la juventud. Sus reclamos a lo largo de la década se centraron en la constante injerencia norteamericana, no sólo en la política, sino en la vida universitaria, intentando imponer nueva curricula académica que desplazaban las perspectivas humanistas y el desarrollo del pensamiento crítico, con el propósito de dismantelar las universidades públicas, reduciendo apoyos financieros y el apoyo a las privadas.

El trágico asesinato del presidente John Kennedy —y la impunidad que lo ha envuelto— prendía las alarmas sobre las dificultades de una sociedad que se proyectaba como modelo. A esto se sumaron los ecos de los movimientos sociales y civiles que sacudían a la sociedad estadounidense: mujeres que empezaban a reclamar por las desigualdades; estudiantes que se oponían a la guerra de Vietnam y acunaban el movimiento hippie, buscando nuevos estilos de vida; hombres y mujeres que se unían al movimiento pacífico liderado por el pastor Martin Luther King, mostrando la crudeza de una sociedad racista y desigual. Europa, otro faro de la modernidad, era sacudida por el Mayo Francés, que replanteó la manera tradicional que los partidos tenían de hacer política de espaldas a la diversidad social; el impacto del proceso industrial tecnológico en la naturaleza y la propuesta de una nueva lectura e interpretación del marxismo, que se articulaba por fuera de los cánones del comunismo soviético. A esto se sumó el avance de los tanques rusos sobre Praga, que mostraba con crudeza el autoritarismo soviético, haciendo recaer las miradas sobre otras experiencias revolucionarias en otras partes del mundo, como la re-

volución China que propuso que la vanguardia revolucionaria podía ser campesina. También, la emergencia de los países descolonizados de África y Asia que, junto a América Latina, buscaban una vía diferente, no alineada, formando el bloque de los países del Tercer Mundo.

Entre sectores de los cristianos europeos y latinoamericanos se vio como posible y hasta necesario el diálogo entre marxismo y cristianismo, y el nacimiento de una izquierda cristiana o al menos progresista y abierta al diálogo con las propuestas del personalismo de Mounier. La ruptura de moldes también pasaba por la presencia creciente de mujeres en las universidades y la lectura de Simone de Beauvoir; aunque con poco impacto, fue sentando las bases para el feminismo que despuntó más tarde.

Lo que en Europa era una fiesta, en América Latina se convirtió en tragedia, desde México hasta Argentina. Las movilizaciones y manifestaciones callejeras de los estudiantes fueron reprimidas con una violencia militar desmedida, provocando masacres como las de la Plaza de las Tres Culturas —Tlatelolco— en México, el asesinato de líderes estudiantiles, el encarcelamiento, la tortura, desaparición y exilio de la juventud estudiantil y de la clase media, junto con otros sectores tradicionalmente reprimidos como los trabajadores urbanos y rurales.

2) CONTEXTO ECLESIAL, BUSCANDO PAZ CON JUSTICIA SOCIAL

A mediados de siglo veinte, hay una renovación de la estructura eclesial latinoamericana y se crean muchas nuevas diócesis a lo que se sumó el nacimiento del CELAM, en agosto de 1955. Es una instancia continental para promover una pastoral común, sin dejar de atender la diversidad de desafíos que provienen de una comunidad multicultural y que coordina su acción sin depender de ninguna instancia estatal o patronato continental. Muchos de los obispos de la década del 60 habían estado en relación con los movimientos de Acción Católica especializada y conocían su metodología, experiencia y las dificultades sociales de las poblaciones y, por supuesto, habían trabajado a autores como Maritain y Mounier, y acompañaron los esfuerzos de desarrollar movimientos partidos demócratas cristianos. Muchos habían participado del renacimiento teológico, bíblico litúr-

gico y catequético, recibiendo formación en Europa, lo que ayudó a una revitalización pastoral e intelectual. La sociología de la religión se convirtió en una herramienta invaluable para conocer la realidad de los diferentes sectores de la vida de la iglesia, en las parroquias, diócesis y conferencia nacionales, para poder diseñar una pastoral de conjunto como la que se propuso.

La experiencia de los curas obreros de Francia tiene sus réplicas en América Latina. Muchos obispos se preocupan por enviar a estudiar a los sacerdotes a Europa, no solo teología, sino también ciencias sociales. El propio Pio XII hace dos solicitudes: Una, a las directivas de la vida religiosa femenina. Al ver la inmensidad del trabajo social que debían realizar las religiosas, sin tener casi formación, pide que se las envíe a estudiar a centros universitarios, católicos, si existen, y si no, públicos, oportunidad que aprovecharon las religiosas para formarse en diversas disciplinas, pero también en teología. La otra solicitud fue a las iglesias europeas para que ante la carencia de sacerdotes en América Latina, enviaran clero secular y religiosos, lo que facilitó la presencia de mucho clero extranjero que con una mirada nueva ayudó a dinamizar la vida parroquial y de las comunidades religiosas, los estudios en los seminarios y la renovación bíblico teológica.

Joseph Lebreton, dominico francés, y su equipo de Economía y Humanismo, fueron determinantes para un acercamiento científico a los pobres. Estaban trabajando en América latina desde la década del 50 y formaron varios centros en toda América Latina. Era un equipo de economistas, sociólogos y teólogos, además de tener todo el bagaje científico técnico propios de la época; realizaron varias encuestas socio económicas, incluso algunas pagadas por los estados latinoamericanos preocupados por el bienestar social o por ministros de trabajo, de origen católico, que lograron financiar dichos estudios. Aunque podían dialogar con los tecnócratas de la época trajeron una mirada diferente. No sólo era importante ayudar a los pobres, sino saber por qué eran pobres y qué había que hacer para que no lo fueran, es decir se centraban en las causas de la pobreza. La mirada del equipo de Lebreton era no sólo técnica sino humana, centrada en lo social, y enfocada en la situación de los barrios marginalizados y carentes de todo servicio, que iban rodeando las ciudades latinoamericanas, en consonancia con procesos de migración campo-ciudad. Su perspectiva económica se centró en el tema del desarrollo en los paí-

ses del Tercer Mundo lo que también permitió a los latinoamericanos abrir su mirada y reconocerse parte de él. Formaron centro de Economía Humana en casi todos los países. En los 60, se unen los esfuerzos de los dominicos españoles que fundan, en Montevideo, el Instituto de estudios políticos para América Latina, IEPAL, hoy IEPALA, instalado en Madrid.

En 1956, los jesuitas crearon los primeros Centros de Investigación y Acción Social, CIAS, en casi todas sus provincias latinoamericanas, para estudiar la realidad social y desarrollar procesos de promoción humana y justicia social, así como atender la formación del liderazgo entre los cristianos con estos valores de promoción de la justicia y la paz. Entre todas estas organizaciones de la iglesia existían vasos comunicantes y unas instituciones apoyaban el trabajo y desarrollo de otras. Por ejemplo, los jesuitas uruguayos P. Juan Luis Segundo y P. Assandi, dictaron durante cuatro años, 1962-66, en Montevideo, cursos de complementación cristiana para laicos, a la cual asistían muchos de los estudiantes vinculados con la JUC, junto otros líderes sociales cristianos.

Después de la segunda guerra mundial, la juventud de “diversos ambientes”: obreros, estudiantes, campesinos, trabajadores independientes, fue llamada a hacer parte del movimiento. Seguían la experiencia propuesta por el padre Joseph Cardijn a los obreros, de ser “levadura en la masa”. Estos movimientos trajeron como novedad la práctica de la revisión de vida en el seno de una pequeña comunidad de cristianos/as que compartieran una misma condición o realidad social que los hacía semejantes. Se organizaron, entonces, no necesariamente por parroquias, sino por actividades, es decir, los miembros de una misma fábrica, los estudiantes de una misma facultad o escuela, los campesinos de una misma comarca.

Para poder evangelizar el medio *por ellos, entre ellos, y para ellos* — como lo decía Cardijn— era necesario contar con una nueva metodología que de manera inductiva, les permitiera dinámicamente confrontar sus experiencias de vida con las propuestas del mensaje evangélico y las doctrinas del magisterio, buscando romper la dualidad entre fe y vida. Con la Revisión de Vida se une la experiencia vivencial, en particular de la realidad social en la que se mueve la persona, y su vida religiosa.

Consta de tres pasos: 1) VER o analizar un hecho de la realidad social vivida por el grupo, utilizando todas las herramientas académicas a su disposición; 2) JUZGAR el hecho analizado a la luz del Evangelio, y 3) ACTUAR en consonancia y como comunidad de creyentes. Esta metodología también obligó a cambiar el foco. Ya no se actúa por el catolicismo, sino por el sentido y valor propio que tienen las personas del medio social particular en el cual se está actuando y por el significado de esa realidad social en la totalidad de la historia, buscando la manera de llevar la Buena Nueva a los diversos espacios sociales donde debían estar insertos.

Por consiguiente, requería de los dirigentes y asesores, pero también de los militantes, un constante esfuerzo de estudio para poder entender la realidad y para juzgarla a la luz de la fe. Asesores eclesiásticos como Gustavo Gutiérrez, en Perú, Lucio Gera en Argentina, Juan Luis Segundo S.J. en Uruguay, P. Henrique de Lima Vaz, Luis de Senna, Almey Becerra de Brasil, Camilo Torres, Néstor Giraldo, Buenaventura Pelegrí en Colombia, Giménez en Paraguay jugaron un papel decisivo, no sólo por su propia formación, sino porque ellos mismos estudiaban y traían las nuevas perspectivas que les permitía una reflexión cada vez más aguda del medio en el que trabajaban y afinando sus reflexiones teológicas, emanadas de la experiencia pastoral. Por medio de estos asesores, tuvieron acceso a las revistas teológicas que marcaban la pauta como la *Nouvelle Theologie*. Muchos de los teólogos que luego fueron llamados como peritos al Concilio Vaticano II como Henri de Lubac, Yves Congar, Urs von Balthasar, M. Dominique Chenu, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Johan Baptist Metz, Hans Kung, habían sido o estaban siendo leídos, sobre todo, por los dirigentes universitarios. Sus libros, en diversos idiomas, hacían parte de sus bibliotecas personales. Por eso, cuando llegó el Concilio varios temas les eran familiares, por lo mucho que ya habían leído y discutido estos autores.

En la década del 60, los movimientos de acción católica especializada tuvieron un enorme desarrollo en todo el continente. La JOC, en Brasil, contaba en 1961 con más de 120.000 miembros en 500 secciones. El sindicalismo cristiano a pesar de no tener casi presupuesto también crecía. La Juventud Agraria desarrollaba ligas de campesinos que luchan por la tierra en Norte de Argentina, Nordeste brasileño, en Chile que se consideraba era la Juventud Agraria Católica, mejor for-

mada y desarrollada con que contaba la iglesia a nivel universal. Como dijo Enrique Dussel: “La JUC era una élite consciente y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América Latina de su número, coordinación y formación”.⁶

Sectores de la iglesia preocupados por problemas del desarrollo social para poder adelantar su misión, aprovecharon el espacio creado por los gobiernos reformistas y fortalecieron campañas de educación para erradicar el analfabetismo. Desde las décadas del 50 se crearon acuerdos con gobiernos locales para impulsar el desarrollo rural o escuelas radiofónicas para combatir el analfabetismo, como fue Acción Cultural Popular, en Colombia, o el movimiento de Educación de Base, en el nordeste de Brasil. Este programa contaba con los universitarios vinculados a la Acción Católica como monitores del programa, lo que les permitía a estos últimos, un acercamiento directo con las poblaciones tradicionalmente marginalizadas. Programa de alfabetización que implicaba un giro importante en el sistema educativo tradicional, porque preveía también un esfuerzo de los educandos para pensar su propia existencia y lograr una promoción humana integral para superar las desigualdades sociales.

3) EL IMPACTO DEL CONCILIO VATICANO II Y LA PREPARACIÓN DE LA SEGUNDA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO, REUNIDA EN MEDELLÍN 1968

La convocación que hace Juan XXIII al Concilio, si bien llamó la atención de muchos desprevenidos, estaba en la agenda de la burocracia vaticana desde hacía mucho. Pío XI (1922-1939) creía que era importante retomar muchos aspectos inconclusos en el Concilio Vaticano I, interrumpido en 1870, por la crisis provocada por el proceso de unidad italiana y pérdida de los estados pontificios. Consultados secretamente algunos cardenales y obispos, las posiciones fueron diversas pero es interesante saber que incluso se llegó a elaborar un programa que incluyó temas como el establecimiento de una constitución dogmática de la iglesia, el examen de asuntos internacionales como el socialismo y el comunismo, la situación de las iglesias orientales, el

⁶ Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Cursos de Filosofía a distancia, Bogotá: Facultad de Filosofía Universidad Santo Tomas de Aquino, 1991, p. 197.

avance de la Acción Católica y el puesto de la mujer en la iglesia.⁷ Sin embargo, las dificultades y el largo proceso en la firma de los acuerdos de Letrán, y el agravamiento de la situación internacional hizo que el proyecto quedara estancado, hasta que Pío XII intentó retomar la iniciativa pero la dificultad en llegar a consensos estancó la posibilidad de un nuevo Concilio.⁸

Juan XXIII desafió las dificultades y llamó a un grupo muy vasto a preparar la agenda; incluía no sólo a los cardenales sino a todos los obispos, superiores mayores de órdenes y congregaciones, y luego a las facultades de teología y derecho canónico para que mandaran sus sugerencias, y finalmente se constituyeron diez comisiones preparatorias. Tres aspectos mostraron la diferencia con las situaciones anteriores. La inclusión del tema del Apostolado Laico que no correspondía a ninguna congregación romana, el establecimiento de un secretariado para la unidad de los cristianos y el nombramiento de obispos encargados de diócesis como miembros de las comisiones. Además, a pesar de la fuerte tendencia conservadora de la curia romana estuvieron presentes algunos teólogos como Congar y DeLubac, quienes habían sido puestos en cuestión por algunas autoridades romanas. Pero, como dijimos, eran conocidos entre la intelectualidad y juventud estudiosa latinoamericana.

La convocatoria al Concilio Ecuménico por Juan XIII, por supuesto produjo muchas expectativas tanto por los mensajes del Papa como por las repercusiones en las diócesis e iglesias locales y las reacciones del episcopado. Los jóvenes católicos estuvieron sumadamente atentos a las propuestas conciliares que motivaron, en algunos casos, muchas tensiones y confrontaciones internas y con otros sectores de la Iglesia. En otros casos, además de las lecturas de los documentos e informaciones que llegaban por la prensa, conocieron y siguieron de cerca las vivencias y reflexiones de muchos de los obispos con quienes tenían relaciones fluidas y directas en diversos lugares de la geo-

⁷ C. CAPRILE, "Pío XI e la ripresa del Concilio Vaticano" en: *La Civiltà Cattolica* (1966) 27-39, completado en: *id.*, (1969), pp. 121-133 y pp. 563-575, *apud* Roger AUBERT, *La iglesia en el Mundo Moderno, de 1848 al Concilio Vaticano II*, tomo V: Nueva Historia de la Iglesia, Ediciones Cristiandad, 1977.

⁸ C. CAPRILE, "Pío XII e un nuevo progetto di Concilio Ecuménico" en: *La Civiltà Cattolica* (1966), pp. 209-227.

grafía latinoamericana. Varios obispos compartían permanentemente, por medio de cartas, lo que estaban viviendo y se decidía en Roma. Así conocieron de viva voz sus impresiones, como fue el caso de Dom Helder Cámara, que escribió de manera sistemática al grupo de colaboradoras todas relacionadas con los grupos de A.C, y ellas circulaban la información entre los diferentes grupos. Pero otros obispos como Mons. Manuel Larraín, Mons. Pironio, Mons. Marcos McGrath, Mons. Sergio Méndez Arceo, ligados a los movimientos, también los mantenían al tanto de los cambios que ocurrían en Roma.

Aunque muchos temas llamaron la atención de los latinoamericanos, uno de los que causaron más impacto fue el referente a lo que Juan XXIII llamó *punto luminoso*: “en los países subdesarrollados la iglesia es y quiere ser la iglesia de todos, pero en particular la iglesia de los pobres”.⁹ La preocupación social ya existía en la Acción Católica desde tiempo atrás, pero se manifestó de manera diferente en muchos encuentros del movimiento y en las discusiones y revisiones de vida, que buscaban entender el significado y urgencia del llamado a construir una iglesia pobre y para los pobres, especialmente en el Tercer Mundo. No era suficiente “ayudar a los pobres”, hacerlos objetos de la caridad de los cristianos; se hablaba de justicia social y de la necesidad de ayudarlos a ellos, para que *fuera* sujetos de sus propias decisiones y acciones en la historia, como también lo habían aprendido con la revisión de vida y discusiones en “*el movimiento*”.

El tema de la pobreza caló hondo en la juventud católica universitaria. Por una parte, a nivel personal y, por otra, como Iglesia. O que significa para nosotros vivir la pobreza; “todos somos iglesia, no sólo la jerarquía, por eso todos debemos revisar este aspecto en nuestras propias vidas y en la Iglesia como comunidad”.¹⁰ Esta pregunta existencial recorrió a todos los movimientos hasta que —entre 1963 y 1968— muchos, en Medellín, en Recife o en Montevideo decidieron dejar sus carreras y vida profesional e insertarse en el mudo de los pobres. Irse a vivir con y como los pobres en barrios periféricos o en

⁹ JUAN XXIII, Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962.

https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html

¹⁰ Andrés JACOB, *Memoria Histórica del SLA*, Documento interno mimeografiado.

el campo. Este aspecto está unido al de la creciente radicalización política y formación incipiente de nuevos partidos políticos. Irse a vivir con los pobres, trabajar en fábricas como obreros o en las haciendas como campesinos y como los pobres, para acompañarlos en su diario vivir, aprender de ellos y ayudarlos a organizarse para que defendieran los derechos que habían sido conculcados por un sistema social injusto,¹¹ fue una práctica a la que muchos se sintieron llamados. En algunos casos decidieron irse a vivir en comunidad, experiencia que había sido estimulada por la lectura de Emmanuel Mounier, lo cual llevó a que se establecieran muchas comunidades de jóvenes, como pasó con la comunidad de la Teja (1966), en Montevideo.¹²

Cuando Juan XIII hablaba de una iglesia pobre y para los pobres, la realidad de la iglesia en el continente se presentaba a los ojos de los militantes como “situación gravísima”. La iglesia de Cristo Pobre que se encarnó para salvar del pecado y para evangelizar a los pobres, se había convertido en una iglesia rica y de los ricos, incluso en sociedades como las latinoamericanas, donde los ricos y clases medias eran una exigua minoría y los pobres vivían mayoritariamente en situaciones de pobreza extrema. Para los jóvenes esto significaba un obstáculo enorme para la evangelización y la presencia salvadora que la Iglesia debía cumplir en el mundo. “¿Qué testimonio podría dar?”¹³

En noviembre de 1965 se reunió un grupo de unos cuarenta obispos, incluidos muchos latinoamericanos, a celebrar la eucaristía en la Catacumba de Domitila y, al finalizar, firmaron un documento por el cual se establecía un pacto entre los firmantes que al retornar a sus diócesis se comprometían a adoptar una vida sencilla, despojada de posesiones y una nueva actitud pastoral orientada a los pobres y trabajadores. Debido al lugar donde se celebró, se lo conoce como el “Pacto de las Catacumbas”.

La Iglesia de los pobres como concepto teológico fue retomada en América Latina en sus grandes Concilios de Medellín (1968) y Puebla

¹¹ *Id.*

¹² Martin PONCE DE LEÓN, Enrique RUBIO, *Los GAU. Una historia del Pasado Reciente (1967-1985)*, pp. 39-40.

¹³ Andrés JACOB, *op. cit.*

(1979), y desarrollada por la teología latinoamericana, en particular la de la Liberación.¹⁴ La recepción no fue sólo teórica, sino vivencial. Por una parte, por el crecimiento exagerado de la migración campocidadad, que, aunque había comenzado décadas atrás, en la década del 60, dejó al descubierto enormes barriadas no sólo de poblaciones pobres sino miserables, sin siquiera una mínima alfabetización. Debían pasar de un mundo agrario casi en el paleolítico, a convivir en ciudades modernas que exigían para cualquier labor, estar medianamente alfabetizados. Así luchaban contra una sociedad donde crecían barrios de opulencia, y ellos estaban cada vez más marginados. Por otra parte, el hecho de que las actividades en esos barrios de los diversos sectores eclesiales fueran de laicado, congregaciones religiosas y de sacerdotes del clero, hizo que esta propuesta de construir una iglesia de los pobres tuviera en América Latina tanta aceptación, y que se profundizara la labor que se venía desarrollando con las nuevas propuestas y reflexiones emanadas del Concilio.

En la década de los sesenta, como dijimos, no pocas parejas de jóvenes profesionales, formados en la Juventud Universitaria Católica y en otros movimientos eclesiales de diversas ciudades del continente, inspirados en la fe y búsqueda de justicia, resolvieron irse a vivir a los barrios populares junto y como los pobres. La idea y el espíritu era apoyar la formación de movimientos sociales en las barriadas y empoderar a los ciudadanos para que se organizaran y lucharan por derechos fundamentales que les eran conculcados como el trabajo, el techo, la educación, la salud, el transporte y todo tipo de servicios públicos.¹⁵ En algunos casos, cuando no fueron reprimidos, estos trabajos de promoción social florecieron y crearon ONGs al servicio de

¹⁴ Ampliamente conocido es el trabajo pionero de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (1971); indudablemente, en sus diversas obras, fue profundizando en este concepto fundamental. De la misma época los trabajos de Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el laicado adulto* (1968-1972) y los de Lucio Gera quien junto con Juan Carlos Scannone, desarrolla la Teología del Pueblo y profundiza en la opción preferencial por los pobres y más recientemente, “la opción preferencial por los excluidos”.

¹⁵ Podríamos citar muchos casos y experiencias que conocimos personalmente, pero creo importante se revise el primer párrafo de la Introducción del libro de G. Gutiérrez (1971, 1), cuando dice: “Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina”.

las comunidades, o al menos posibilitaron el nacimiento de movimientos sociales o terminaron articulados con proyectos y grupos políticos diversos, algunos revolucionarios.

Muchos sacerdotes del clero secular y regular, en la misma perspectiva, pidieron ser enviados a los barrios que, día a día, recibían a esos campesinos, a quienes el proceso de modernización y transformación agraria despedía de los campos y hacía que se hacinaran en las periferias urbanas. Allí establecían sus viviendas y fundaban nuevas parroquias a menudo acompañadas de comunidades de laicos o religiosos. Fueron muchos los obispos que al regresar del Concilio aceptaron el desafío de vivir de manera sencilla y vendieron sus palacios episcopales para financiar proyectos de diversa índole para beneficio de los pobres y se fueron a vivir a casas humildes en barrios marginalizados de las periferias. Dejaron sus vestimentas y el uso de los ornamentos ostentosos, pero sobretodo, les dieron un gran giro a los proyectos pastorales.

Dentro de este caminar del Pueblo de Dios, merece especial mención el proceso de vida inserta llevada a cabo por las comunidades religiosas femeninas, dada su extensión y continuidad. Un sector de ellas, pertenecientes a diversas comunidades, a la luz de las reflexiones emanadas del esfuerzo de interpretar y hacer vida según el *Perfectae Caritatis*, decidieron irse a vivir a los barrios populares con los pobres y como los pobres. Dejaron de vivir en sus ricas instituciones, de depender de sus salarios —al igual que las obreras, las campesinas— o como maestras rurales o enfermeras, en pequeños puestos de salud, u otros trabajos “en el barrio”. Eligieron vivir entre los pobres, en barrios carentes de servicios públicos, no por amor a la pobreza o porque eso les ayudara a santificarse, sino como una manera de solidarizarse con el pobre, protestar contra la injusticia social y, sobretodo, porque estando cerca de ellos, podían saber cómo y en qué momento llevarles la buena nueva del evangelio, hablarles del amor de Dios y ayudarlos a organizarse para que salieran de la marginación social, política, cultural y religiosa en que vivían. Junto con la decisión de insertarse en la vida de los pobres estaba la de apoyar el trabajo pastoral y la misión de la Iglesia como lo habían solicitado los obispos en el Concilio y en Medellín. Establecer y acompañar las comunidades eclesiales de base fue la tarea pastoral más importante de estas mujeres religiosas. Desde allí preparaban a las comunidades para vivir su

experiencia de fe y descubrir la presencia de Dios a la par de luchar por los derechos que les eran negados.

La pobreza de la iglesia fue centro de discusiones permanentes durante todo el periodo conciliar y posconciliar particularmente entre la juventud latinoamericana que se radicalizaba. Tampoco dejaron de actuar para reclamar a la iglesia una posición más coherente, como sucedió en 1966 cuando hicieron una asonada contra el nuncio en Uruguay (a fuerza de aplausos no lo dejaron hablar en un evento público) porque se había comprado una lujosa mansión en la ciudad de Montevideo, en contradicción con lo que se proponía en el Concilio.¹⁶

Frente a documentos como *Gaudium et Spes*, la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo, advierten la dificultad para concretar el papel de la iglesia, “las reformas que hay que exigir deben ser profundas no se trata de retoques”. Las resistencias a las transformaciones necesarias son más fuertes y enquistadas en las élites de poder a quien la iglesia debería confrontar”. Empezaron a tomar distancia de la “teología del desarrollo” y, centrados en su experiencia en el medio universitario, consideraban que necesitan una teología centrada en el pobre. El Padre Gustavo Gutiérrez, asesor del movimiento de Perú, dio una charla sobre “El cristianismo y la pobreza” en la sesión de estudios y Consejo Mundial la JECI, en Montreal, en julio-agosto 1967 donde apuntala algunos temas que desarrolló más tarde en sus trabajos de Teología de la Liberación.¹⁷

Después del Concilio, en octubre de 1966, se realizó en Mar del Plata, Argentina, una Asamblea Extraordinaria del CELAM sobre “La Iglesia y la integración de América Latina”, buscando tener una visión de conjunto sobre la realidad socio-económica del continente y aplicando las grandes encíclicas sociales del Concilio y haciéndose cargo de los planteamientos y propuestas de la CEPAL y los avances, sobre todo las promesas, del gobierno demócrata cristiano de Frei en Chile. Desde ese mismo año de 1966, se produjeron una serie de reuniones de diversos departamentos del CELAM. La primera fue de Pastoral en Baños, Ecuador, sobre la “Pastoral de Conjunto” donde se profundizó la necesidad de tener una pastoral concertada y organizada, fortale-

¹⁶ Relato de Ramón Firme, uno de los participantes en el evento.

¹⁷ André JACOB, *op. cit.*

ciendo el esfuerzo de muchos obispos en varias diócesis, entre los que se cuentan varios de los que aquí analizamos.

En febrero de 1967, se realizó en Buga, Colombia, la reunión del departamento de educación sobre “la Misión de las Universidades Católicas en América Latina”, que tuvo gran repercusión dada la situación por la que atravesaba la vida universitaria latinoamericana.

En abril de 1968, en Melgar, Colombia, se reunió el Departamento de Misiones cuyo primer presidente fue Mons. Valencia Cano. Bajo su liderazgo, se hizo una revisión profunda del trabajo misionero hacia la promoción de las personas en las comunidades afro e indígenas para que se convirtieran en sujetos de sus propios proyectos y destino, en consonancia con el Concilio Vaticano II. En el mes de agosto del mismo año, semanas antes de la reunión del episcopado, se realizó el primer encuentro latinoamericano sobre catequesis.

Las propuestas de *Populorum Progressio* (1967) fueron adaptadas a las realidades locales y los episcopados produjeron una serie de documentos en línea con la doctrina social de la iglesia, en la que diversos sectores de la iglesia eran convocados al compromiso social.¹⁸ Las órdenes religiosas masculinas, como los salesianos, jesuitas, también reorientaron sus esfuerzos para una pastoral acorde con la doctrina social. Los jesuitas establecieron centros de investigación y acción social —CIAS— y órganos de difusión como la revista *Mensaje*.

Pero también hay que mencionar que existieron obispos, sacerdotes y religiosos y laicado que prefirieron continuar con el proyecto de la Iglesia de Cristiandad, propuesto antes del Concilio, que les parecía una mejor opción así fuera para conservar el espacio social que la Iglesia tenía en cada estado nación.

A pedido del CELAM, Paulo VI convocó, el 28 de enero de 1968, a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a realizarse en la ciudad de Medellín, entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre del mismo año, sobre “la presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina”. Infortunadamente, el evento se realizó sin la participación de uno de sus principales gestores, Mons.

¹⁸ *Misión de la Jerarquía en el Mundo de hoy*, Brasil (nov. 1967). *Seminario Sacerdotal*, Chile, oct-nov. 1967). *Declaración de la Iglesia Boliviana*, Bolivia (feb. 1968). *Desarrollo e integración del País*, México 1968.

Larraín, quien murió trágicamente en un accidente automovilístico, al atravesarse una carreta en su camino, en junio de 1966.

La preparación de la reunión se llevó adelante a través de un “Documento de Trabajo”, preparado en Bogotá por la Secretaría General del CELAM, que fue enviado a todos los episcopados del continente, con un análisis sobre la situación y el compromiso de la Iglesia y los cristianos frente a esta realidad. El documento tuvo resistencias entre sectores del episcopado colombiano que prepararon un contradocumento que fue el inicio de la muestra de las tensiones en el seno de la Iglesia. En Colombia, Venezuela y, al principio, en Centroamérica, Méjico y el Caribe les resultó difícil apropiarse del discurso del Concilio.

La reunión se realizó como estaba previsto, usando el documento de consulta enviado por el CELAM. Se centra en la realidad latinoamericana, con todos sus dolores, pero también sus esperanzas, buscando ser coherente con esa búsqueda de lo propio, esa autoconciencia característica de la época y que permitió que el mensaje de Medellín se lo apropiase la gente y mantuviera vigencia hasta nuestros días. El primer documento se centró en la situación de miseria que, vivida colectivamente, es una injusticia que clama al cielo, y que, establecida en estructuras injustas, generan una violencia institucionalizada que atenta contra la paz. Se dirige a los pobres y hace un llamado a toda la iglesia para que se acerque a ellos y en ellos encuentre a Dios.

Los constructores de la “iglesia de los pobres” pasaron de hacer de los pobres el centro de sus obras de misericordia, a convertirlos en sujetos de la transformación social por amor y fidelidad al mensaje evangélico, empoderándolos para que ellos mismos fueran agentes de su propio proyecto histórico. Si bien el camino fue indicado por el propio Concilio, se produjeron contradicciones, e inmediatamente no fue bien acogido por los poderosos, que vieron en esta pastoral una semilla de liberación popular.

MEDELLÍN: IGLESIA Y FIDELIDAD EN UN MUNDO EN CAMBIO*

Marcos Villamán†

ABSTRACT: Este artículo versa sobre la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, y la lectura que del Concilio Vaticano II ésta representó en el ámbito de la realidad social y la práctica eclesial en América Latina, brindando opciones y renovadas directrices de acción para hacer frente, desde la fidelidad evangélica, a los reclamos y desafíos de la acción pastoral en una región del mundo signada por la pobreza y la desigualdad. También se examina, tras una sintética revisión de la realidad eclesial latinoamericana, la posibilidad y limitaciones de apropiación de las instituciones fundamentales de Medellín en el mundo de hoy.

PALABRAS CLAVE: Medellín, Iglesia latinoamericana, fidelidad evangélica transformaciones sociales.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

El presente texto corresponde a la ponencia presentada en el evento convocado por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), la Universidad *Lumen Gentium* y la Universidad Intercontinental, en la Ciudad de México, para reflexionar acerca del acontecimiento eclesial de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia, el año de

* Pronunciada el 11 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

† Doctor en Ciencias Sociales y en Teología. Maestro en Sociología.

1968, con ocasión de conmemorarse este 2018, los 50 años de la realización de tan fundamental evento de la Iglesia latinoamericana.

Como se sabe, Medellín constituyó un hito fundamental en la transformación del rostro de la Iglesia latinoamericana. Fue, sin duda, un gran momento de gracia en el que el Espíritu logró disponer el ánimo de los obispos de la región para una lectura atenta del Concilio Vaticano II desde la realidad social regional y la práctica eclesial, en su esfuerzo por responder, desde la fidelidad evangélica, a los reclamos de esa realidad en la que desarrollaban su vida pastoral. Ésta muy importante conferencia fue el producto de una mirada novedosa de la realidad latinoamericana desde el espíritu y los ojos del recién finalizado Concilio y constituyó una apropiación del mismo por parte de los obispos latinoamericanos desde su específica realidad pastoral.

En el texto que en este evento presentamos se desarrolla una reflexión en cuatro momentos o partes: la primera, es un esfuerzo por situar el contexto social y eclesial del evento Medellín; en la segunda se discute sobre la novedad que, a nuestro juicio, introduce la mirada a la realidad latinoamericana social y eclesial; en la tercera parte se reflexiona acerca del contexto actual social y eclesial, así como la lectura de Medellín en este nuevo contexto y, la cuarta se esfuerza por reflexionar muy brevemente acerca del presente eclesial y sus límites y posibilidades con respecto a una apropiación de las intuiciones fundamentales de Medellín en la actualidad. Finalmente, a manera de conclusión, se aborda la cuestión de la Mística y la Espiritualidad como factores fundamentales para una vida cristiana que se esfuerza por concretar hoy la coherencia evangélica presente en los documentos de Medellín y de las posteriores Conferencias del Episcopado Latinoamericano.

Finalmente, debo agradecer al IMDOSOC por haberme invitado a participar en este evento y permitido, de esta manera, intentar apoyar una reflexión que pueda ser útil para quienes se esfuerzan hoy por desarrollar una práctica cristiana a la altura de los desafíos que nos plantea este complicado presente en el que se nos continúa convocando al anuncio y a la acogida responsable del Reino de Dios.

I. EL CONTEXTO SOCIAL Y ECLESIAL DE MEDELLÍN

Este 2018 se cumplen 50 años de la celebración de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en la ciudad de Medellín, Colombia, entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre del 1968. Sin duda, un acontecimiento trascendente para la vida de la Iglesia latinoamericana. En la “Presentación” del documento final de “Conclusiones” de la conferencia se expresa claramente la conciencia de la novedad que esta inaugura: “Comienza para la Iglesia de América Latina ‘un nuevo período de su vida eclesial’, conforme al deseo de S.S. el Papa Pablo VI. Período marcado por una profunda renovación espiritual, por una generosa caridad pastoral, por una auténtica sensibilidad social”. (Medellín, *Conclusiones*, p. 10). Todo acontecimiento ocurre en un contexto que es, a su vez, parte de las razones que lo hacen posible. Sin duda, el Concilio Vaticano II convocado por Juan XXIII en 1959, inaugurado por él en 1962, y finalizado por Paulo VI en 1965, constituye un factor fundamental del contexto eclesial que hace posible la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Dicho escuetamente: sin Vaticano II, Medellín no habría sido posible.

1.1 *El aporte del Concilio Vaticano II*

No es posible entender el evento eclesial de Medellín sin ubicarlo en el contexto del Concilio Vaticano II. Entre muchas otras cosas el Concilio convoca a la Iglesia a dialogar con el mundo moderno-desarrollado europeo, pero también, aunque solo de manera indicativa, con el mundo del subdesarrollo. Por ello, Juan XXIII insiste en su mensaje previo del 11 de septiembre de 1962 en que: “...Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal y como es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres”. (Juan XXIII 1962; Bidegain 2018: 22). Es en esta perspectiva en la que luego, consecuentemente, se coloca la Iglesia latinoamericana en la Conferencia de Medellín, al constatar y calificar la situación de miseria existente en la región latinoamericana: “Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo”. (Medellín, *Conclusiones*, p. 51).

En este contexto escuetamente indicado, la única respuesta evangélica posible era y es la de colocarse del lado de los que sufren, de los

pequeños, de los pobres. Es esto lo que hace la Iglesia latinoamericana, en y a partir de Medellín: testimoniar su raigambre evangélica al reconocer con honestidad la realidad apabullante de la pobreza en la región y, en consecuencia, asumir como norte y rasgo distintivo de su presencia: “La opción por los pobres”.

Es mucho lo que se ha escrito sobre el Concilio Vaticano II. Aquí sólo haremos referencia a algunos aspectos del mismo, tanto de su convocatoria como de su recepción los cuales, a nuestro juicio, incidieron de manera importante en la posterior realización de la Conferencia de Medellín.

Para muchos, el concilio constituyó la reconciliación crítica de la Iglesia con la modernidad occidental —europea— que venía consolidándose de manera vigorosa en la mayoría de los países de la Europa democrática de la post-Segunda Guerra Mundial. Como bien señala Libanio, la Iglesia se había consolidado y crecido en el universo cultural y político de la cristiandad, y en consecuencia: “La llegada de la modernidad y el encuentro con ella por parte de la Iglesia católica fue turbulenta. Por razones culturales, sociopolíticas y religiosas, la Iglesia se sentía más a gusto con el mundo de la cristiandad religiosa y política”.¹ La cristiandad había sido, efectivamente, el caldo de cultivo del crecimiento y consolidación eclesial vía la puesta en marcha de un modelo de relación Iglesia-estado-sociedad conveniente para una Iglesia que legitimaba el orden social a cambio de beneficios temporales leídos como camino de salvación.

El espíritu moderno, anclado en la reivindicación de la validez y vigencia de la economía como ciencia, la autonomía de la política y el saber científico-técnico, no tenía posibilidad de reconciliarse con las pretensiones de privilegios y control eclesial. La llamada “autonomía de lo temporal” echaba por el suelo el modelo de relación Iglesia-estado-sociedad vigente hasta ese momento y obligaba a otro modelo de relación centrado en la autonomía de la sociedad con respecto a la Iglesia². La modernidad se expande y, en opinión de Libanio:

¹ Joao Batista LIBANIO, *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*, Bilbao: Ed. Mensajero, 2004, pp. 24-25.

² “*La autonomía de lo creado*. Se refiere con ello a la nueva conciencia de que lo que sucede en el funcionamiento normal del mundo, tanto en la naturaleza como en la historia; obedece a leyes intrínsecas al mismo, sin que en ese nivel —es decir, sin

...Esa intrusión de la modernidad se va a consolidar en los demás países de Occidente, de modo que la Iglesia se ve envuelta en ella. Aun reaccionando en contra, se verá lentamente impregnada por el “espíritu moderno” en los diferentes aspectos de su vida y en los diferentes estamentos de su cuerpo. Solamente el Concilio Vaticano II logrará la alianza de modo oficial y abierto.³

Así las cosas, Juan XXIII, posteriormente Paulo VI y el Vaticano II, constituyen un llamado a la iglesia a poner atención a un contexto cultural cambiante y una invitación a su renovación, misma que se expresaría en varios sentidos: a) Una invitación a abandonar el ecle-siocentrismo y a asumirse como servidora del Reino de Dios en el mundo, que implicaba: b) un llamado al diálogo y la reconciliación crítica con la modernidad europea que exigía el desarrollo de una confrontación positiva con ella desde una actitud de apertura y diálogo crítico orientado al esfuerzo evangelizador de esa realidad cultural; c) así, la ciencia y la tecnología, la economía, la política y el mundo de la cultura en general se constituyen en espacios de interlocución con la riqueza evangélica de la que la Iglesia se reivindica como portadora.

Es en este contexto en el que surge una importante dinámica teológica en el mundo europeo, capaz de asumir los desafíos indicados que ayuda a abonar y fecundar la vida eclesial y que hace una contribución fundamental de cara a la generación de las condiciones que harán posible el Vaticano II. Esto se logrará merced al aporte fundamental de conocidos teólogos como K. Rahner, M.D. Chenu, Y.M. Congar, J. Danielou, H. De Lubac, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, H. Kung, entre otros,⁴ y pensadores cristianos de la talla de J. Maritain y E. Mounier, entre otros.

Importa señalar que todo lo anterior ocurre en el marco de una Iglesia situada en la Europa de los llamados “30 gloriosos”, a saber: el

negar su relación fundante con la trascendencia divina— deban buscarse sus causas extra-mundanas, sean divinas para el bien o demoníacas para el mal”. Andrés TORRES QUEIRUGA, *La teología después del Vaticano II. Diagnósticos y Propuestas*, Barcelona: Herder, 2013, p. 38.

³ Joan Batista LIBANIO, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁴ Cfr. Víctor CODINA, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, España: Sal Terrae, Presencia Teológica, 2015, p. 16.

período de gestación, desarrollo y consolidación del llamado Estado de bienestar, que transcurre entre los años 1945-1973, caracterizados por la bonanza económica de los países europeos, en muchos casos vía la socialdemocracia, y de Estados Unidos y su particular versión de la misma.⁵ De manera que estamos hablando de una iglesia que tiene que confrontarse con una región en auge transformador hacia mayores niveles de consumo y confort, y de un importante proceso de desarrollo de la ciencia y la tecnología que constituyen la base para el desarrollo de lo que algunos denominarán la “era secular”.

Se trata, pues, del diálogo crítico con una Europa situada en un contexto de éxito del Estado de Bienestar y la dinámica económico-social que con este se genera:

Hay casi unanimidad en la literatura especializada en considerar los 30 años subsecuentes a la segunda Guerra Mundial, entre 1945 y mediados de la década de 1970, como tiempos de franca expansión, la época dorada del Estado de bienestar. Este período puede caracterizarse como la fase universalista, a diferencia del precedente, enfocado en los trabajadores y los pobres.⁶

Por otra parte, se trata también de una Europa marcada por la nueva realidad de la Guerra Fría y el desarrollo del conflicto ideológico entre socialismo-marxismo vs. capitalismo-liberalismo. Este período finaliza en 1973, con la crisis del Estado de bienestar que Habermas caracteriza como “crisis de legitimidad del capitalismo tardío”.⁷

El desafío que se plantea a la Iglesia en este contexto es, entonces, el de construir cercanía y capacidad de diálogo respetuoso y crítico con los hombres y las mujeres de ese tiempo moderno exigente. Algunos conceptos y palabras claves pueden servir para expresar los desafíos de esta Modernidad europea de la época a la Iglesia: Autonomía de lo temporal, autonomía de la razón, racionalidad científico-técnica, democracia, capacidad crítica y autocrítica, diálogo, confrontación, *aggiornamento*, etc. Este es el contexto en el que irrumpe Juan XXIII

⁵ Cfr. Xosé Carlos ARIAS y Antón COSTAS, *La nueva piel del capitalismo*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016, pp. 107-152.

⁶ Celia Lessa KERSTENETZKY, *El Estado de bienestar social en la edad de la razón*, México: Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 47.

⁷ Cfr. Charles TAYLOR, *La era secular*, tomos I y II, Barcelona: Ed. Gedisa, 2015.

con sus llamadas encíclicas sociales, *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963).

Sin embargo, esa realidad “exitosa” europea no podía ocultar el hecho de que al mismo tiempo que ella se desarrollaba, se mantenían, simultáneamente, inaceptables niveles de pobreza para la mayoría de las poblaciones en aquellos países “no europeos”, donde también se hacía presente y era desafiada la Iglesia de manera fundamental. Es esta realidad contradictoria la que permite a Juan XXIII insistir en la necesidad de reconocer este desafío que se presentaba a la Iglesia desde el mundo no europeo, el mundo de la pobreza y el subdesarrollo, y desde el cual él se refería a la “Iglesia de los pobres”.

1.1.1 El Pacto de las Catacumbas: una nueva insistencia

El concepto de “Iglesia de los pobres” planteado por Juan XXIII, encontró eco en un grupo importante de obispos y teólogos asesores participantes en el Concilio Vaticano II, provenientes de diferentes partes del mundo, incluida América Latina obviamente. Esto motivó a que en el período de la primera sesión del mismo, en octubre de 1962, se constituyera una especie de grupo informal de reflexión (Bidegain 2018: 23). Como parte de esta dinámica, en noviembre de 1965, se reunió un grupo de alrededor de cuarenta obispos, muchos de ellos latinoamericanos, a celebrar la eucaristía en las Catacumbas de santa Domitila, y al final, se firmó un documento en el que éstos se comprometían a asumir una vida sencilla, animada por la pobreza evangélica y el compromiso con los más pobres al volver a sus responsabilidades pastorales en sus respectivos países. El documento, que fue firmado por alrededor de 500 obispos, es conocido como “Pacto de las Catacumbas”, en razón del lugar de la firma del mismo; (Beozzo 2015) en él los obispos resumieron en trece incisos los compromisos que asumían al regresar a sus respectivas diócesis.

Este “pacto” testimonia, a nuestro juicio, la existencia de un proceso de efervescencia espiritual renovadora en el ánimo de los obispos firmantes que influirá de manera importante pocos años más tarde, en el caso de América Latina, en la convocatoria de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, evento que, como se sabe, incidió de manera fundamental en la conformación del

nuevo perfil de la Iglesia Latinoamericana, su pastoral, su espiritualidad y su teología.

1.2 La Conferencia de Medellín: Releer Vaticano II desde y para América Latina

La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, Colombia en 1968 debe ser entendida como una “relectura” del Vaticano II desde la realidad de América Latina ó, como llaman algunos, como una “recepción creativa” del mismo y no una simple “aplicación” a la realidad de la región y de la Iglesia latinoamericana. Ciertamente el Concilio, entre otras cosas, aportó u oficializó una metodología, una manera de pensar, pero ésta a su vez propició y permitió el descubrimiento de una realidad específica acompañado del esfuerzo de asumirla como desafío pastoral desde la perspectiva de la opción por los pobres como fundamental hilo conductor.⁸

Según da cuenta Libanio:

La iniciativa surge por deseo de Pablo VI, que siente la necesidad de despertar y concientizar a la Iglesia de América Latina en los desafíos planteados por el Concilio Vaticano II. Lo que Pablo VI no podía suponer era que estaba empujando a la Iglesia a unos límites insospechados. Pensó una cosa, y el resultado superó la idea inicial con creces, incluso más allá de toda previsión. El mismo inauguró la Conferencia el 24 de agosto de 1968.⁹

En justicia hay que indicar el aporte y soporte de Paulo VI a todo este proceso previo al Concilio, en el desarrollo del mismo y en el post-Concilio.

Como hemos dicho, Vaticano II inaugura e invita a una nueva relación Iglesia-Sociedad que se expresará, en los países del primer mundo, en el esfuerzo evangelizador realizado desde el respeto a la autonomía de la Sociedad, de los Estados y del Conocimiento. Y, para el caso de la Iglesia de América Latina, en el reconocimiento de la extendida pobreza como realidad social apabullantemente predominante en la región como eje y desafío fundamental de su comprensión de la realidad regional. Como se ha indicado, el reconocimiento de la

⁸ Cfr. Victor CODINA, *op. cit.*, pp. 23-25.

⁹ Joao Batista LIBANIO, *op. cit.*, pp. 96 y pp. 100-115.

“autonomía de lo temporal”, constituye uno de los ejes fundamentales de este nuevo pensamiento y actitud pastoral. En consecuencia, la máxima “animar las estructuras temporales” se convierte en horizonte fundamental que orientará la acción pastoral vinculada con una nueva aproximación teológica, recogida en la llamada “teología de los signos de los tiempos” que constituye un llamado de atención y una invitación a tomar en serio lo que sucede en el mundo, en la sociedad.¹⁰

Así las cosas, en este nuevo contexto eclesial, el laicado tendrá un rol pastoral protagónico entendido como el esfuerzo evangelizador de las dichas estructuras, realizado desde dentro de las mismas. Es decir, optando por participar en la lógica de la política y no sólo desde la denuncia. Esto así, en una realidad en la que muchas de las iglesias particulares tenían una relación privilegiada con los Estados y los Gobiernos. Es en este contexto que puede apreciarse el relevante aporte de la Acción Católica, inspirada en J. Cardin, y su rica metodología de VER, JUZGAR, ACTUAR, así como de la revisión de vida que ya tenían una historia en la JOC, JAC, JEC, JUC, JIC, es decir en la diversas versiones de esa Acción Católica y que se tradujo como un llamado a:

VER: la realidad social y descubrir con honestidad una América Latina caracterizada predominantemente por la pobreza y la desigualdad.

JUZGAR: las causas de esa realidad y su moralidad. “Esa Miseria... (es reconocida) como una injusticia que clama al cielo”. “Y es producto de estructuras económicas políticas pecaminosas (catalogadas como): Estructuras de Pecado”. Que convocan a:

ACTUAR: a favor y desde la Opción por los Pobres, construyendo las mediaciones necesarias para una acción transformadora de esa realidad.

En resumen, se trataba de asumir la causa de los pobres pero intentando que, vía la práctica de la educación popular, éstos se constitu-

¹⁰ Tal y como comenta Codina: “Esta teología y metodología de los signos de los tiempos permitirá a la iglesia latinoamericana releer el Vaticano II desde la realidad, desde la situación de pobreza injusta que sufre el continente. La metodología del ver-juzgar-actuar, que se empleará en las reflexiones y documentos teológicos de América Latina, se fundamenta en la teología de los signos de los tiempos”. Victor CODINA, *op. cit.*, p. 19.

yeran en sujetos de su propio desarrollo, es decir, en actores conscientes de sus causas y reivindicaciones históricas. En este contexto se ubica la cuestión de la concientización y la rica reflexión acerca de la pedagogía del oprimido de P. Freire como recurso para la construcción de ese sujeto capaz de viabilizar una transformación de la realidad social hacia la justicia. Es en este contexto en el que se hace presente también una vida religiosa, llamada a la inserción en el mundo popular y un laicado que hace opción de militancia política como mediación para la construcción de la justicia. Es a lo interno de este proceso, de esta dinámica histórica, donde debe ubicarse la Conferencia de Medellín.

II. LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN, CREATIVIDAD, ACOGIDA Y RESISTENCIA

Como es normal que ocurra —y de hecho ocurrió con Vaticano II—, el evento Medellín fue recibido con entusiasmo por aquellos sectores eclesiales cuya praxis cristiana estuvo a la base de los aportes y novedad de la conferencia y, a su vez, por aquellos otros sectores eclesiales que se sintieron interpelados y motivados a insertarse en ese nuevo estilo de vida que les permitió fidelidad a sus intuiciones cristianas y a la nueva sensibilidad que se fue construyendo en el nuevo contexto histórico de la región. Pero también sufrió la resistencia de otros sectores eclesiales que lo vieron como camino equivocado, alejado de la fe, y que sólo podía producir confusión y avance de los enemigos de la fe y la Iglesia. Desde esta visión, estos últimos desarrollaron alianzas con sectores sociales y políticos que ponían en juego la fe de una región animada de manera importante por las tradiciones cristianas.

2.1 *La novedad de la Iglesia Latinoamericana post-Medellín*

A partir de Medellín, la Iglesia latinoamericana asumió importantes rasgos propios: la metodología del *ver*, *juzgar* y *actuar*, método de reflexión que hereda del Concilio y de la tradición de la Acción Católica como hemos visto; la opción por los pobres que se expresó, entre otras cosas, en importantes procesos de inserción de comunidades religiosas y grupos laicales en los medios populares. En atinada expresión de Libanio: “Ésta es la bandera de la Iglesia del Continente latinoamericano. Su gloria y su martirio”;¹¹ las Comunidades Eclesia-

¹¹ *Ibid*, p. 100.

les de Base, CEBs. como núcleo organizativo eclesial, espacio participativo y educativo, y centro de una original vida eclesial, la Iglesia de la liberación; el compromiso político-partidario de matriz transformadora de importantes sectores laicales y su participación en los diversos procesos políticos transformadores, algunos exitosos y otros no; una importante elaboración teológica propia, articulada a esa práctica: la Teología de la Liberación que para algunos también se expresó luego como Teología en el Exilio y Teología desde el Cautiverio y el redescubrimiento de la religiosidad popular como expresión legítima de la fe popular.

2.2 *La convulsa realidad latinoamericana de los años 70*

Todo el proceso anterior ocurre, como se sabe, en una década que como la de los 70 fue políticamente muy intensa en la región de América Latina, y estuvo marcada por la lucha contra las dictaduras militares o de gobiernos de civiles pero fuertemente represivos (“dictablandas” como decían algunos), así como por la reivindicación de la democracia, cuya restauración tendrá su primera concretización en la década de los 80, iniciando en 1978 en la República Dominicana.¹² Los 70 fueron, pues, años de dura represión y activa resistencia en la mayoría de los países de la región y, obviamente, los cristianos fueron participantes en esas jornadas por diferentes vías. Evidentemente, para los cristianos que participaban de estos procesos, Medellín constituyó un importante espaldarazo, así como una especie de reposición de su dignidad y el reconocimiento a los mismos que se encontraban en muchos casos maltrechos. Así, las luchas contra las dictaduras, la extensión de la lucha armada, la represión, la resistencia y el exilio fueron el preámbulo y el camino de regreso a la democracia en la década de los 80. Como se ha indicado.

Naturalmente, un elemento importante del contexto regional lo constituyó la Revolución Cubana, que ya para inicios de la década de los 70 tenía más de 10 años en el ejercicio del poder, y se había convertido en un referente importante de las luchas populares que se cobijaban la mayoría de ellas bajo el manto del “anticapitalismo”. El proceso cubano y el socialismo constituían una gran cuestión por

¹² Cfr. Marcos VILLAMÁN, “Sensibilidad compasiva - Ética, Mística y Política”, *Revista Red-Pensar*, vol. 4, no. 2 (2015), edición especial, p. 149.

resolver que generaban una gran incertidumbre acerca del carácter de los procesos de transformación en curso en la región latinoamericana, sobre todo el asunto del supuestamente inevitable carácter ateo y antirreligioso del socialismo dominante para la época en varios de los países europeos e incipientes en América Latina. En este contexto, se generaban no pocas tensiones intra-eclesiales en razón de la participación de cristianos en las organizaciones políticas y en los procesos de lucha por la justicia en la región que postulaban el socialismo como horizonte y alternativa. A este respecto, Libanio nos recuerda que también para la época “un grupo de católicos, y entre ellos, muchos sacerdotes, inician un «movimiento de cristianos por el socialismo». Quieren romper el tabú existente que ve incompatibilidad entre la fe y la revolución de cuño socialista”.¹³ El tiempo se ha encargado de colocar las cosas en su lugar y de relativizar posiciones para evitar rigideces.

2.3 Juan Pablo II, el modelo Polaco de Iglesia y la cuestión de la llamada “Restauración” eclesial

Es en este contexto en el que ante la muerte sorpresiva de Juan Pablo I, surge en 1978 Juan Pablo II y con ello la irrupción de la llamada “restauración eclesial” bajo el influjo del modelo eclesial del papa polaco. Tal como afirma Kung: “Ya a comienzos de la década de 1980 no queda lugar a duda: bajo este pontífice ha comenzado dentro de la Iglesia una *época de restauración*, que podría tener devastadoras consecuencias intra-eclesiales y ecuménicas”.¹⁴ Se trató, en opinión del importante teólogo, de: “en la medida en que ello sea posible volver a la situación anterior al concilio, llevar a cabo una *restauración del status quo ante concilium...*”.¹⁵

En la misma dirección apunta Pablo Richard, al referirse a lo que él denomina el movimiento neo-conservador como reacción a la dinámica generada por Medellín y luego por Puebla: “El movimiento neo-conservador... tiende a centrar a la Iglesia sobre sí misma; tiende a encerrarse en el mundo de dentro de la Iglesia, alejándose cada vez más del mundo general y del mundo de los pobres en especial. La Ley

¹³ LIBANIO, *op. cit.*, p. III.

¹⁴ Hans KUNG, *op. cit.*, p. 169.

¹⁵ *Ibid.*, p. 159.

y el Poder llegan a ser más importante que el Evangelio del Reino de Dios”.¹⁶ Varios años antes, ya apuntaba en la misma dirección Giulio Girardi, en su sugerente texto “la Túnica Rasgada”, al abordar en su capítulo primero “El «wojtylismo»: proyecto de restauración de la identidad cristiano-católica sobre el modelo polaco”.¹⁷

Efectivamente, y como es de suponer, la experiencia eclesial polaca estuvo en la base del ejercicio pastoral de Wojtyla. Ésa había sido la fuente originaria de su formación cristiana y de su experiencia de fe católica. En ese catolicismo batallador y contestatario se formó y construyó su visión del mundo y de la Iglesia. A esto se añadía, en opinión de Girardi, que Wojtyla habría interpretado “abiertamente la elección al pontificado... de un polaco como una indicación providencial de la misión de este pueblo frente a la iglesia universal y a la humanidad”.¹⁸

Algunos rasgos que presentamos a continuación podrían servirnos para caracterizar, someramente y sin rigideces, la Iglesia polaca de entonces y, consecuentemente, entender cómo en el papado de Juan Pablo II se expresan estas marcas que fueron el producto de una historia concreta y una experiencia específica en la que se forjó su personalidad creyente. Una muy rápida caracterización podría ser la siguiente: a) La identidad católica entendida como fundamento de la identidad nacional polaca y, en consecuencia, la defensa de esa identidad frente al Estado comunista y anti-religioso polaco; b) La Iglesia asumida como una especie de cuerpo de choque contra un Estado Comunista y Antidemocrático como el polaco; c) El imperativo de la unidad frente a la persecución como condición del éxito de la resistencia eclesial ante el Estado polaco; d) Consecuentemente, la disidencia intraeclesial entendida como traición a la Iglesia en la lucha contra el comunismo y a favor de la defensa de la identidad polaca, y, en consecuencia; e) La obediencia irrestricta a la jerarquía eclesiástica asumida como garantía de la unidad y, por tanto, del éxito frente al Estado agresor.

¹⁶ Pablo RICHARD, *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación*, San José, Costa Rica: DEI, 2004, p. 31.

¹⁷ Giulio GIRARDI, *La Túnica rasgada. La identidad Cristiana, hoy, entre liberación y restauración*, Bilbao: Sal Terrae, 1991.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

Así, desde esta entendible matriz interpretativa compuesta por los elementos indicados, son identificables y explicables muchos de los rasgos del modelo eclesial esperable y que, de hecho, se desarrolló predominantemente con Juan Pablo II. Este modelo ha sido denominado-caracterizado como de: “Restauración”. No resulta difícil entender que una relación con la Iglesia o las Iglesias de América Latina desde esa matriz teológica, pastoral y eclesial resultara muy complicado y conflictivo. La tentación de ampliación de “un modelo eclesial” (el polaco) hasta convertirlo en “el modelo eclesial” generó un clima difícil para la convivencia al pretender una uniformidad no siempre respetuosa de las especificidades de la diversidad.

2.4 *Las Nuevas Conferencias, “la Restauración” y la Recepción de Medellín*

Es en este contexto en el que arribamos a las Conferencias Episcopales post-Medellín: Puebla, Santo Domingo y Aparecida que constituyeron momentos tensos, con debates intensos, así como vaivenes y enfrentamientos teológico-pastorales. Sin embargo, el balance del proceso puede ser considerado como positivo, aun cuando en el mismo hubo momentos difíciles y concesiones complicadas. Muy sintéticamente se puede afirmar, a nuestro juicio, que en Puebla se produce una reafirmación de las intuiciones centrales de Medellín. En Santo Domingo, parece haber habido un abandono de la metodología del ver, juzgar y actuar, aunque se reafirma el espíritu originario de Medellín centrado en: la opción por los pobres y por la vida.

En Aparecida, “a pesar del fiasco” ocurrido con las modificaciones no autorizadas contenidas en el Documento oficial y que no son parte del Documento final,¹⁹ se mantienen las intuiciones fundamentales. Según A. Brighenti: “fueron aproximadamente 250 cambios realizados en el *Documento de Aparecida*, después de la Asamblea (el sombreado es nuestro). Muchos son de forma. Pero, de los cambios de

¹⁹ “No vale la pena seguir destacando el contra-testimonio Cristiano dado por los censores del Documento original de *Aparecida*. El Papa respetó el magisterio de los obispos de América Latina y el Caribe, limitándose simplemente a autorizar la publicación del Documento, aunque parece que no sabía que el Documento oficial no coincidía con el Documento original”. Agenor BRIGHENTI, *Para entender el documento de Aparecida. Pre-texto, con-texto y texto*, Bogotá, Colombia: San Pablo, 2008 [Colección Aparecida], p. 22.

contenido, hay por lo menos unos cuarenta grandes”.²⁰ A pesar de todo, repetimos: al leer el documento oficial se puede percibir tanto las tensiones indicadas como una importante continuidad con las intuiciones fundantes del pensamiento teológico latinoamericano y su práctica eclesial.

Por su parte, el trato a la Teología de la Liberación en este período osciló entre la sospecha y la aceptación, y estuvo marcado también por la persecución a importantes teólogos latinoamericanos por parte de la censura eclesiástica.²¹ Hay que decir, sin embargo, que a pesar del acoso a varios de sus principales representantes, no se produjo ni en el papado de Juan Pablo II, ni en el de Benedicto XVI, una condena explícita a la teología de la liberación ni a las tendencias pastorales latinoamericanas inspiradas en ella.

III. EL CONTEXTO ACTUAL Y EL ESPÍRITU DE MEDELLÍN HOY

Como se sabe, desde los años de Medellín hasta la actualidad, el panorama ha cambiado de manera importante en el mundo, en general, y en América Latina, en particular. Esto ha tenido repercusiones importantes en las iglesias y ha propiciado también en ellas modificaciones significativas. Como hemos indicado, un fenómeno muy relevante extendido por prácticamente toda la región ha sido el proceso de construcción democrática que se desarrolló en buena parte de los países de América Latina en la década de los 80, con lo cual quedó atrás la época del predominio de los regímenes de fuerza en la región. Es en este ambiente en el que nos encontró el final de la década, con uno de sus principales acontecimientos simbólicos: la caída del muro de Berlín que, entre otras cosas, oficializó el fracaso del “socialismo realmente existente” y, en consecuencia, el cierre de una de las opciones conocida y valorada ante un capitalismo que se afirma ahora en versión neoliberal. A ello se suman las dificultades de los esfuerzos por mantener y extender la, en su momento, esperanzadora expe-

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 23.

²¹ Como muestra de la situación creada a este respecto pueden consultarse varios artículos de autores diversos acerca de las “Notificaciones” vaticanas sobre la cristología de Jon Sobrino en: José María VIGIL (coord.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, México: Ediciones DABAR, 2007.

riencia de la nueva izquierda latinoamericana²² y del llamado socialismo del siglo XXI cuyas expresiones, con algunas excepciones, parecen haber terminado dando paso a las señaladas versiones neoliberales, y buena parte de su liderazgo cercado por expedientes de corrupción administrativa, ya sean ciertos o artificialmente contruidos, y utilizados como mecanismos para desalojar del poder a fuerzas consideradas como “antisistema”.²³

La otra versión de este acontecimiento es —tal como señala Piqué—, la que lo asume, con Fukuyama, como “fin de la historia”.

El fin del bloque soviético, precedido por la caída del Muro de Berlín en noviembre del 1989, dio lugar a que el politólogo Francis Fukuyama, y muchos tras él, hablaran del “fin de la historia”...y del inicio de una era de occidentalización generalizada, basada en la asunción de la democracia representativa como referente político, de la economía de libre mercado, en lo económico, y de los valores de las revoluciones burguesas, y especialmente, la libertad o la igualdad y el principio de legalidad en el marco de Estados de derecho, tal como los concebimos en Occidente...²⁴

Consecuencia fundamental de este proceso que caracteriza nuestro presente ha sido la irrupción y extensión de un “nuevo estado social de ánimo”, una nueva sensibilidad caracterizada por la merma de las ilusiones de cambio en razón del cierre-fracaso de las alternativas por las que se había apostado hasta entonces. Así, desde entonces, la incertidumbre parece convivir o haber dado paso al escepticismo con respecto a las posibilidades de generación de opciones viables de vida buena, ante un presente éticamente inaceptable pero que se presenta como políticamente inmodificable y que, en consecuencia, parece avalar una especie de ensimismamiento individualista el cual incide dramáticamente en aquellos sectores que motorizaban las búsquedas y prácticas transformadoras.

El Papa Francisco lo caracteriza con lucidez al hablar de los riesgos del mundo contemporáneo:

²² César A. RODRIGUEZ GARAVITO, Patrick S. BARRETT, y Daniel CHÁVEZ, *La nueva izquierda en América Latina*, Grupo Editorial Norma, 2017.

²³ V. gr. Dilma Rouseff en el Brasil por mencionar sólo un caso.

²⁴ Josep PIQUÉ, *El mundo que nos viene*, España: Deusto, 2018, p. 12.

El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien. Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente. Muchos caen en él y se convierten en seres resentidos, quejosos, sin vida. (EG, 2).²⁵

Es en estas particulares condiciones sociales en las que nos encuentra esta conmemoración de los 50 años de la memorable Conferencia de Medellín. El contexto político y socio-cultural en que ocurrió Medellín se ha modificado de manera importante de un tiempo a esta parte, aunque desde el punto de vista socio-económico se han mantenido y a veces profundizado los terribles niveles de pobreza y exclusión social de una parte relevante de la población latinoamericana y caribeña. Aunque es importante reconocer, también, la expansión de las llamadas clases medias como nuevo fenómeno social regional como veremos más adelante.

3.1 La Cuestión Social: algunos viejos y nuevos elementos

Como se sabe, la cuestión de la pobreza ha sido y sigue siendo un tema relevante en las caracterizaciones de la realidad de los países que conforman la región latinoamericana. Esta situación en la que perviven amplias mayorías nacionales ha sido caracteriza como *exclusión social*, misma que se combina con una *inclusión simbólica* en ese mundo del consumo que denuncia el Papa Francisco. Se genera, así, una situación gravemente contradictoria de seres humanos que viven la terrible tensión de ser invitados (bombardeados) a vivir en determinado modelo de hiperconsumo al tiempo que son “excluidos”

²⁵ Me parece útil complementar con la siguiente reflexión de Bauman al respecto: “La Iglesia del Crecimiento Económico es una de las pocas congregaciones que no parece perder fieles y que tiene probabilidades reales de alcanzar un verdadero estatus ecuménico. La ideología de la «felicidad a través del consumo» es la única que tiene probabilidad de anular toda las demás ideologías. No es de extranet que no falten sabios que interpretan su triunfo global como una señal del fin de la era de las ideologías o, incluso, como el fin de la historia. Zygmunt BAUMAN, *Reflexiones sobre un mundo líquido*, Antonio F. Rodríguez (comp.), Barcelona: Ed. Paidós, 2017, p. 67.

de las condiciones que lo harían posible y reducidos a niveles de in-frahumana pobreza. Lo anterior ocurre en un contexto de desigualdad que se constituye en una realidad mayor puesto que otros sectores sociales sí son integrados al disfrute consumista lo que hace el cuadro descrito aún más dramático. Esta continúa siendo una realidad mayor de la región.

Hoy como ayer, los pobres y la pobreza son parte característica de la realidad latinoamericana, pero al lado del mundo de los pobres, otros sectores con reivindicaciones propias se han hecho presentes en la realidad de la región. Este es el caso, por ejemplo, de las mujeres, los negros y los jóvenes, entre otros, que hace ya buen tiempo han hecho irrupción con demandas de reconocimiento en función de las cuales se constituyen y movilizan. Al mismo tiempo, también despuntan nuevas situaciones socialmente relevantes, como es el caso de la Migración que se ha constituido en una realidad mayor por lo amplio y dramático de sus nuevas formas de existencia. Todo ello complejiza la realidad regional.

3.1.1 La expansión de las clases medias y la irrupción de nuevos temas en la agenda política

Otro de los fenómenos sociales relevantes en la región en la actualidad lo constituye, sin duda, la expansión de las clases medias. Tal y como confirma la CEPAL,²⁶ la expansión de estas capas o clases ha sido importante en los últimos años en los países de América Latina como producto de los procesos de movilidad social ascendente que, en grados diversos, se han generado en no pocos países de la región latinoamericana, producto de los modelos socio-económicos implementados. Esta expansión introduce nuevos ingredientes en el panorama social y político de los países de la región, y parece estar a la base de otros nuevos fenómenos sociales y políticos protagonizados por estos sectores, como es la creciente sensibilidad social ante los temas o cuestiones institucionales.

Así, en el contexto de esta nueva sensibilidad, parece haberse generalizado una importante reacción social contra la expansión social y política de la corrupción y la falta de transparencia. A su vez, su de-

²⁶ Cfr. CEPAL, 2018.

nuncia ha evidenciado la prostitución de la política y de buena parte de los políticos, y ha sido un factor de deslegitimación que desencadena la indignación social y, en algunos casos, el favorecimiento de opciones políticamente conservadoras por parte de amplios y diversos sectores sociales.

3.2 Cansancio social, carencia de alternativas y concentración en el presente

Por otra parte, la concentración de la demanda política en los temas indicados parece venir acompañado de un cierto cansancio social respecto a las interpelaciones transformadoras producto de las experiencias recientes que, según hemos visto, se desarrollaron en buena parte de los países centroamericanos y del sur de la región latinoamericana. La mayoría de ellas finalizaron con serias dificultades para constituirse en alternativas viables y, consecuentemente, en la vuelta a modelos anteriores dominados predominantemente por la lógica liberal. Tal parece que las dificultades de éxito de las alternativas intentadas nos han dejado desarmados de “relatos” orientadores de la acción política y, en consecuencia, limitados a la reproducción (¿mejorada?) del presente como única opción posible. Con respecto a la relevancia del relato, me parece iluminador el comentario de Harari:

Los humanos pensamos más en relatos que en hechos, número o ecuaciones, y cuanto más sencillo es el relato, mejor... Tener un relato es la situación más tranquilizadora. Todo está perfectamente claro. Que de repente nos quedemos sin ninguno resulta terrorífico. Nada tiene sentido... *¿Cómo se vive en una época de desconcierto cuando los relatos antiguos se han desmoronado y todavía no ha surgido un relato nuevo que lo sustituya?*²⁷

Parece que algo de esto sucede hoy en los países de América Latina. Según Harari, durante el siglo XX, se formularon tres relatos que pretendían explicar el pasado y presente: el fascista, el comunista y el liberal. Los primeros dos habrían fracasado y sólo quedaría en pie el relato liberal, con respecto al cual, a raíz de la crisis financiera global del 2008, se habría generalizado una suerte de frustración.

²⁷ Yuval Noah HARARI, *21 lecciones para el siglo XXI*, Barcelona: Debate, 2018, pp. 22-23; 283.

Este aparente derrumbe de los relatos, esta especie de pérdida de horizonte de futuro, fruto de la dinámica histórica reciente de la región parece estar en la base de la baja disposición de ánimo con respecto a la posibilidad y necesidad de cambios estructurales históricos que parece cabalgar en contra de cualquier expresión política que se pretenda transformadora. Así, el llamado a la consolidación de una necesaria institucionalidad democrática, la lucha contra la corrupción y el acicate de la indignación se constituyen en motores de una exitosa movilización de carácter puntual, aunque no siempre articule o promueva propuestas socio-políticas transformadoras o alternativas. En consecuencia, acaba reivindicando sólo, aunque ello no es poco, el respeto a la institucionalidad existente, como camino de control social sobre quienes dirigen el Estado, con insistencia, repetimos, en los temas de corrupción y transparencia, es decir, en las cuestiones institucionales que son sin duda relevantes, aunque, a nuestro juicio, insuficientes.

Esto ha marcado de un tiempo a esta parte una nueva realidad política de los países de América Latina en la que parece haberse expandido y consolidado una democracia política articulada con una base económica-cultural neoliberal que, en la mayoría de los casos, se conjuga con un estancamiento importante del “progresismo”, enarbolado por la llamada “nueva izquierda”,²⁸ que parece haberse quedado sin discurso.

Así, en la mayoría de los países, parece pasarse a desarrollar procesos que exhiben las características indicadas por Fukuyama,²⁹ y tiende a producirse, en consecuencia, una pérdida del horizonte alternativo de transformación, acicateado por el aparente fracaso de los proyectos políticos alternativos en buena parte de países de la región (Brasil, Argentina, Ecuador, Venezuela, Nicaragua, etc.). Mientras tanto, habrá que esperar por los resultados de la experiencia mexicana que tendrá lugar a manos del presidente López Obrador, y dar seguimiento a los nuevos desarrollos que sucederán en los diferentes países de la región.

²⁸ César RODRIGUEZ GARAVITO, Patrick BARRETT, Daniel CHÁVEZ, *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura*, Bogotá: Editorial Norma, 2007.

²⁹ *Cfr. supra*, p. 17.

3.3 *El presente-futuro del mundo del trabajo y el impacto de la Robótica*

Me parece importante dejar sentado las exigencias que se presentarán o que ya se están presentando al llamado “mundo del trabajo”, acicateadas por el impacto de la tecnología y, específicamente, por la robótica como corazón de la llamada cuarta revolución industrial. Según algunos, la humanidad se encuentra en la actualidad ante la “inminente explosión de la robótica”; “...estamos asistiendo al inicio de una oleada explosiva de innovación que producirá robots destinados a llevar a cabo casi cualquier tarea comercial e industrial”.³⁰ Entre muchos y variados aspectos abordables de este fenómeno social, sólo me interesa recordar su posible impacto en el empleo, que históricamente ha sido una dificultad grave en la región. Esto así en razón de que, como ya advierten algunos: “Nuestras máquinas no están hechas para ayudar a los empleados a ser más eficientes; están hechas para prescindir de ellos”.³¹

Lo anterior nos coloca de cara a una tendencia que parece indetenible y que tendrá efectos sociales complicados desde el punto de vista, entre otros, de los efectos en una región como la nuestra, donde desde siempre el “desempleo y la precariedad del empleo” han sido dos serias dificultades sociales. Refiriéndose a la nueva revolución tecnológica en curso, Schwab comenta:

Nos encontramos al principio de una revolución que está cambiando de manera fundamental la forma de vivir, trabajar y relacionarnos unos con otros. En su escala, alcance y complejidad, lo que considero la cuarta revolución industrial no se parece a nada que la humanidad haya experimentado antes.³²

3.4 *El factor religioso: el auge del Pentecostalismo*³³

Las nuevas vías predominantes de la política que se observan hoy (quizás con la excepción del caso mexicano que, como hemos indica-

³⁰ Martin FORD, *El auge de los robots. La tecnología y la amenaza de un futuro sin empleo*, España: Paidós, 2016, p. 23.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 29.

³² Klaus SCHWAB, “La cuarta revolución industrial”, *Debate. Foro Económico Mundial*/ Bogotá, Colombia: El Tiempo Casa Editorial, 2016, p. 13.

³³ Marcos VILLAMÁN, (*Estudios Sociales*, 157), pp. 191-208.

do antes, espera por lo que será la puesta en ejecución de López Obrador) parecen expresar una especie de cansancio social (algunos hablan de frustración social), que en ocasiones se traduce en una importante tendencia al conservadurismo cultural, y parte de una oferta política que no pocas veces suele articularse con un cierto fundamentalismo religioso proveniente de confesiones diversas con predominancia de un tipo de pentecostalismo. De esta manera, parece profundizarse la tendencia al “presentismo” que hemos visto antes, pero cargado de una ilusión de ser —por la vía religiosa—, “vencedores en el presente” de un combate que en esta perspectiva, se desarrolla fundamentalmente en los espacios micro-sociales con centralidad de la familia.

En este contexto y como se sabe, de un tiempo a esta parte, el pentecostalismo ha irrumpido de manera importante en la realidad latinoamericana. Si bien el mismo arribó a varios países de América Latina en el primer cuarto del siglo pasado, ha sido en un relativamente escaso período de tiempo que esta expresión religiosa ha pasado a ocupar posiciones de relevancia en los sectores populares y medios de la mayoría de los países de la región.³⁴ Ya estaban presentes en estas sociedades, pero con una presencia exigua que se ha transformado dramáticamente en la actualidad y exhibe hoy porcentajes y tendencias relevantes de crecimiento.

Así, por una parte, el pentecostalismo —o los pentecostalismos— ha tenido la capacidad de constituirse en un importante canal de expresión de la fe y las aspiraciones de los sectores empobrecidos de nuestras sociedades, propiciando una articulación micro-socialmente fructífera de las creencias con la vida cotidiana material de esa población “de a pie”. De esta manera, por ejemplo, la fidelidad matrimonial y el ahorro, el llamado a “gastar bien” los recursos escasos, la centralidad de la familia, y la liturgia compensatoria se constituyen en elementos centrales del universo simbólico religioso pentecostal.³⁵

En el caso de la adscripción de las capas medias suele hablarse de neo-pentecostalismo como su expresión típica que encuentra en la llamada “teología de la prosperidad” un discurso teológico propio que

³⁴ Probablemente con la excepción de México y Colombia donde, según los datos disponibles, el fenómeno ha sido menos extendido.

³⁵ *Cfr. loc. cit.*

propicia la adecuación a la lógica del mercado y del capital, y que eleva el éxito económico al nivel de signo confirmador de la corrección religiosa. Asimismo, confiere un horizonte para ordenar la vida cotidiana de las personas en un presente que construye niveles ostensibles de bienestar y que no descarta la participación política para la contribución al adcentamiento de la sociedad. Se trata de la oferta de un nuevo cultivo de la dimensión espiritual con articulación social y política predominantemente conservadora.

IV. REPENSAR LOS CAMINOS

De manera que en la actualidad, es obvio que nos encontramos en una nueva situación social y eclesial que nos exige repensar la pastoral y la teología heredadas de aquel Medellín fundacional. De hecho se ha venido haciendo en las Conferencias Post-Medellín que se han celebrado, pues es evidente la necesidad de *repensar los caminos* trazados desde el espíritu fundacional para la militancia del Reino en estas tierras. De manera muy sintética se puede afirmar, como vimos anteriormente, que en la actualidad los relatos que se encontraban a la base de aquellos proyectos históricos de transformación se han desdibujado, y la práctica de los sectores liberacionistas y de los hombres y mujeres de buena voluntad, parece haberse quedado sin referentes claros de futuro que le guíen y den consistencia en el presente.

Así, a mi juicio, se hace necesario sumarse a la búsqueda y construcción de nuevos imaginarios de futuro y nuevas mediaciones para la transformación de un presente que continua demandándolo. Y para ello es imprescindible un esfuerzo que nos permita *recrear utopías* libertarias y desde este esfuerzo-horizonte, *repensar la democracia* y sus posibilidades de ciudadanización con centralidad de la participación popular; *recrear la lógica* y validez de la política desde la perspectiva de la servicialidad y la solidaridad con los excluidos. Y si, como parece, el modelo de crecimiento que se implementa en buena parte de los países de la región va generando nuevas capas medias, cualquier respuesta debería asumir la construcción, a partir de ellas, de una solidaridad social para hacer de la democracia una manera humanamente solvente de relación social.

Finalmente, en este esfuerzo, parte del aporte de los cristianos y cristianas pasará, a mi juicio por el cultivo de una *mística* y una *espiritualidad* que dé soporte a los sujetos de esas prácticas al propiciar una conversión permanente a los valores del Reino de Dios como “sentido verdadero”³⁶ al que somos convocados, y desde esa espiritualidad capacitarnos en la crítica de los ídolos que impiden la construcción de vida verdaderamente humana: el dinero, el poder y la fama (cfr. Lc 4, 1-12). De este modo se construirá la necesaria fineza espiritual que se encuentra siempre en ciernes en el mundo de los pobres, es decir, de los que están afuera, de los excluidos.

EN CONCLUSIÓN, MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD: POR UNA ÉTICA DE LA COMPASIÓN-MISERICORDIA

“Quien de estos tres te parece que
fue prójimo del que
cayó en manos de los ladrones”?
Él dijo: “El que practicó la
misericordia con él”. Le dijo Jesús:
“Vete y haz tú lo mismo”.

Lc 10, 37

Un cristianismo orientado según lo que hemos visto sólo es posible en la actualidad si él mismo está animado-soportado por una mística-espiritualidad que, a su vez se exprese y fundamente en una ética de la “compasión-misericordia”. Ésta supone la capacidad de: *mirar más allá de la superficie*, es decir, hacerse capaz de “ver más allá de lo que se ve” y que conduce a descubrir lo que es fundamental, pues la vida buena se trata justamente de un *caminar de acuerdo con los fundamentos* que definen una vida verdaderamente humana y que, en consecuencia, es capaz de *convocar a un estilo de vida que humanice*. Se trata de *animar a andar en lo correcto y disfrutarlo*, porque hacer el

³⁶ “Es un concepto límite. Sentido es lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en propia mano, para confiar en que el empeño de nuestros días no será vano ni nuestro amor cenizas. Adolphe GESCHÉ, *El Sentido*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, p. 9.

bien se supone que, aunque exigente, debe provocar alegría profunda en quien lo hace, y que por *confiar en el futuro del Bien* es capaz de *persistir en su construcción*. La Compasión-Misericordia que nos enseña el incómodo profeta de Nazareth, debe estar en el centro de una espiritualidad verdaderamente cristiana que anima y sostiene una práctica histórica transformadora, aún en “tiempos no tan buenos” como nuestro hoy, y que parecen propiciar y proponer como valores, visiones de la vida que se olvida de los otros por concentrarse en “uno mismo” desde la lógica del placer, el tener y el consumo absurdo como indica el Papa Francisco.

Sólo una mística-espiritualidad puede dar soporte a una práctica social orientada de esta manera, y vuelve posible asumir los compromisos históricos inaugurados en Medellín más allá de lo inmediato, y permite, en consecuencia, apostar al largo plazo y a lo que se realiza en esos plazos sin perder la esperanza que anima a toda práctica transformadora. La dinámica que Medellín desató ha sido capaz de producir vidas santas en América Latina en personas concretas que se han consagrado a intentar vivir según el Evangelio, asumido desde las intuiciones de aquella conferencia. Hoy, quizá como nunca antes, se hace necesaria una práctica que colocada a la altura de los desafíos del presente, pueda testimoniar la validez de las intuiciones que recogió y lanzó la Iglesia Latinoamericana ayer, y que hoy relanza en su búsqueda permanente por serle fiel al Dios de Jesús. Así, esta fe que nos permite y anima a mirar lejos, se mantendrá fecunda, animando de manera novedosa las prácticas transformadoras.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO MATRIZ DE LAS TEOLOGÍAS CONTEXTUALES*

Maritza Macín†

ABSTRACT: El presente artículo presenta las diversas etapas por las que transitó la denominada Teología de la Liberación como hecho que influyó en el cristianismo latinoamericano durante la segunda mitad del s. XX. De manera sintética, la autora examina la contribución de la teología latinoamericana de liberación al mundo cristiano, paralela al surgimiento de teologías contemporáneas “liberadoras” en su esencia, en ámbitos como la cultura, la raza, la sexualidad o el indigenismo. De entre éstas, se examinan teologías contextuales a la de la liberación, como son la teología femenina y la teología negra.

PALABRAS CLAVE: Teología de la liberación, teologías contextuales, cristianismo, teología femenina, teología negra.

INTRODUCCIÓN

En el contexto socio-político-económico y religioso de América Latina durante la segunda mitad del siglo pasado, había guerras en Guatemala, El Salvador y Nicaragua; colonialismo en el Caribe, Puerto Rico entre otros; dictaduras militares en Chile, Argentina, Uruguay, Bolivia y Paraguay; guerrillas y un incipiente tráfico de drogas en Colombia y México, así como revoluciones socialistas en Cuba, Granada y Nicaragua.

* Leído el 11 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

† Comunidad Teológica de México.

En el periodo de la guerra fría, el cristianismo latinoamericano estuvo fuertemente marcado por cuatro acontecimientos en el ámbito católico romano: el Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965; la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia en 1968; la publicación del libro del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación: Perspectivas*, en 1971, y la III CELAM en Puebla, México en 1979.

Y en el ámbito protestante por la publicación de la tesis doctoral del teólogo brasileño Rubem Alves “Religión: ¿opio o instrumento de liberación?”, en 1970; y los movimientos ecuménicos continentales como fueron: MEC, Movimiento Estudiantil Cristiano; ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina; CELADEC, Comité Evangélico Latinoamericano de Educación Cristiana; y el CLAI, Consejo Latinoamericano de Iglesias, entre otros.

El historiador Eric Hobsbawm analiza desde una perspectiva política lo que significó el movimiento latinoamericano de la «teología de la liberación» en el contexto del enfrentamiento entre las dos potencias: Estados Unidos y la Unión Soviética, señala que los movimientos de liberación en América Latina durante la guerra fría, crearon “un ambiente cercano a la histeria en Washington, durante el periodo del presidente Reagan (1980-1988)”.¹ Y señala:

Estos eran sin duda fenómenos revolucionarios, si bien de un tipo peculiar en América Latina; su mayor novedad, que confundiría y molestaría a quienes pertenecían a la vieja tradición de la izquierda, básicamente secular y anticlerical, era la presencia de sacerdotes católicos marxistas que apoyaban las insurrecciones, o incluso participaban en ellas o las dirigían. La tendencia, legitimada por una «teología de la liberación» apoyada por una conferencia episcopal en Colombia (1968), había surgido tras la revolución cubana y encontró un fuerte e inesperado apoyo intelectual en los jesuitas, y una oposición menos inesperada en el Vaticano.²

La teología de la liberación transitó por América Latina durante la segunda mitad del siglo XX y, como cualquier proceso histórico, vivió diferentes etapas. El teólogo presbiteriano estadounidense Richard Shaull la define, a partir de su proceso personal, como una triple con-

¹ Eric HOBBSAWM, *Historia del siglo XX*, México: Crítica, 2014, p. 449.

² *Id.*

versión. Señala que su primera conversión se da al conocer, en las aulas de Princeton, la teología de Brunner, Hromádka y Mackay; la segunda, con el surgimiento y evolución de la teología de la liberación, y la tercera la resume en el proceso de análisis crítico de la teología latinoamericana y la experiencia pentecostal.³ Así mismo, podríamos usar las tres conversiones de Shaull para elaborar el análisis crítico de la teología de la liberación a partir de la producción teológica y de la experiencia de los movimientos ecuménicos latinoamericanos.

En nuestra región, el estudio bíblico y la lectura crítica de las Escrituras, obligó a la práctica social contextual y comprometida de los cristianos, desarrollando así lo que hoy conocemos como la teología de la liberación o teología latinoamericana. Esta se expresó en el catolicismo romano, en el protestantismo y en los movimientos ecuménicos. La teología de la liberación en el ámbito católico ha sido extensamente estudiada, en el protestantismo hay menos reflexión sobre el tema, debido principalmente al conservadurismo de las iglesias latinoamericanas.

El sociólogo puertorriqueño Samuel Silva Gotay, en su libro *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, señala:

Del examen del desarrollo de la teología de la liberación, y de sus análisis sobre la relación de la fe con la ciencia y su teoría revolucionaria, al igual que del análisis de la justificación teórica para opción ideológica, puedo concluir definitivamente que sí existe un sector significativo en las iglesias cristianas latinoamericanas, católicas y protestantes, que podemos llamar cristianos revolucionarios. Concluyo que existe en América latina un cristianismo revolucionario como resultado de su práctica y su reflexión teórica.⁴

En general, tanto en la política de izquierda, la revolucionaria, como en la teología de la liberación, se consideraba que las revoluciones

³ Eliseo PÉREZ ÁLVAREZ, *Charlas Picositas de Sobremesa: entrevistas al grano*, México: CUPSA, 2011, p. 124.

⁴ Samuel SILVA GOTAY, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Río Piedras: Ediciones Huracán, 1989, p. 315.

traerían la liberación del hombre (humanidad). Así, en el contexto de una sociedad nueva no habría necesidad de movimientos de liberación por sectores de la sociedad, la igualdad estaría dada por el hecho revolucionario. Así lo aseguraba Alejandra Kolontay, en su libro *La mujer nueva y la moral sexual*, para el caso del movimiento feminista.⁵

Por eso se hizo necesaria “la irrupción dentro de la irrupción”, como lo propone Elina Vuola en *Teología Feminista. Teología de la Liberación*, apunta:

El hecho de que las mujeres encuentren una voz propia dentro del movimiento global de la teología de la liberación, se ha descrito como “la irrupción dentro de la irrupción”. Ha sido en los últimos diez años cuando la producción teológica de mujeres del Tercer Mundo ha crecido en proporciones considerables, tanto en calidad como en cantidad.⁶

Si se erradicara la explotación del hombre por el hombre, la igualdad y la libertad en la nueva sociedad terminaría para siempre con el racismo, la pobreza, el machismo y otros lastres del capitalismo. Y es justamente por eso que es muy importante la contribución de la teología latinoamericana de liberación al mundo cristiano, con el surgimiento de las teologías contemporáneas o, podríamos decir otras teologías liberadoras a partir de contextos concretos de sexo, raza, cultura o nación. La feminista; la negra en Estados Unidos para responder a la realidad del racismo y la segregación; la africana, la asiática, la norteamericana que como la latinoamericana proponen pensar a Dios desde sus realidades nacionales concretas; así como la teología indígena en nuestra América Latina que parte del contexto cultural; la teología ecológica que clama por el cuidado de la vida en el planeta; la *queer* o “teología indecente” como propone Marcella Althaus; y la teología pentecostal, entre otras.

Y así, gracias a la teología de la liberación, la teología dejó de ser para siempre una disciplina de varones europeos blancos y heterosexuales relejendo la historia del cristianismo y reelaborando a los autores

⁵ Alejandra KOLONTAY, *La mujer nueva y la moral sexual*, México: Juan Pablos, 2000.

⁶ Elina VUOLA, *Teología Feminista Teología de la Liberación. (La Praxis como método de la Teología de la Liberación y de la Teología Feminista)*, Madrid: IEPALA, 2000, p. 147.

cristianos del siglo cuarto para dar entrada al siglo XXI. Es imposible abarcar en este trabajo a todas las teologías contextuales que han surgido en los últimos 50 años. Me limitaré a esbozar dos de ellas: la Teología feminista y la Teología negra.

Teología Feminista

La teología feminista es una teología contextual, considerando que surge de la reflexión crítica de las mujeres, a partir de sus experiencias de vida, de lo que el texto bíblico afirma sobre ellas, desde la perspectiva patriarcal y las normas, cánones y estereotipos que les han sido impuestos para oprimirlas. Elizabeth Schüssler Fiorenza, teóloga católica feminista alemana nacida en Rumanía, propone una hermenéutica crítica y feminista de la Biblia. En su libro *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, apunta:

Una hermenéutica crítica y feminista de la Biblia debe desarrollar modelos interpretativos teóricos que puedan integrar los textos y tradiciones llamados contraculturales, heréticos e igualitarios en su reconstrucción de conjunto de la teología y la historia bíblica. Aunque el canon no conserva más que remanentes del carácter no patriarcal del Cristianismo primitivo, estos remanentes nos permiten todavía discernir que el proceso de patriarcalización no es inherente a la revelación y comunidad cristiana sino que progresó lentamente y con dificultad. Por consiguiente, una hermenéutica bíblica feminista debe recuperar la teología y la historia del Cristianismo primitivo para de-volverlas a la mujer. Las mujeres tuvieron el poder y la autoridad del Evangelio. Fueron figuras capitales y conductoras del movimiento cristiano en sus comienzos.

Las mujeres, como la Iglesia, tienen una historia y una tradición que pueden apelar a Jesús y a la praxis de la primera Iglesia como su raíz bíblica o prototipo, abierto a la transformación feminista. Una teología cristiana feminista, en mi opinión, tiene como primer deber conservar viva la *memoria passionis* de las mujeres cristianas así como la recuperación de su herencia religioso-teológica. Sin embargo, esta herencia teológica sería mal interpretada si se entendiera únicamente en términos de opresión. Debe ser también reconstituida como historia de liberación y de participación religiosa activa. La historia y la teología de la opresión de las mujeres, perpetuada por los textos bíblicos patriarcales y por un patriarcado clerical, no puede invalidar la his-

toria y la teología de la lucha, la vida y el liderazgo de las mujeres cristianas que hablaron y actuaron en la fuerza del Espíritu.⁷

Por otra parte, Rosino Gibellini define la teología feminista de la siguiente forma:

...De este modo, la teología feminista introduce en el círculo hermenéutico —el círculo que vincula la experiencia del pasado fijada en los textos de la Biblia y de la tradición con la experiencia actual de la mujer— a la otra mitad de la humanidad y de la iglesia, enriqueciendo la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. Si la teología de la mujer era un ameno jardín de orquídeas que teólogos célibes bien educados cultivaban para su deleite en el bosque de las disciplinas teológicas, la teología feminista es la teología de mujeres y cristianas que se atreven a realizar «el viaje hacia la libertad»; no pretende ser unilateral sino reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis eclesial...

La teología feminista se constituye y se afirma en confrontación crítica con las instancias del feminismo moderno. La historia del feminismo —que nace como movimiento diversamente organizado en la primera mitad del siglo XIX en Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos y que se difunde por los restantes países de Occidente— se pueden identificar dos estadios: el estadio de los movimientos para la *emancipación* de la mujer (hasta comienzos de los años sesenta), en el que las diversas organizaciones feministas se comprometen en las luchas por la *igualdad* de derechos civiles; y el estadio subsiguiente (a partir de los años sesenta), en el que el feminismo, primero en los Estados Unidos y después en el resto de Europa, adopta la forma de los movimientos de *liberación* de la mujer (neo-feminismo) que llevan las luchas *beyond equality* (Marcuse), más allá de la igualdad.⁸

Ir más allá de la igualdad nos llevó a las mujeres a las universidades de teología, a estudiar y a enseñar; a los púlpitos y a las mesas de traducción bíblica para cambiar la ideología patriarcal en la exégesis y la hermenéutica bíblica, a buscar y anunciar los textos liberadores para las mujeres. En América Latina hay importantes teólogas feministas, sólo para mencionar a algunas: Ivone Gevara, María Pilar Aquino, Nancy Cardoso, y Elsa Tamez.

⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989, pp. 71-72.

⁸ Rosino GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander: Sal Terrae, 1989, p. 449.

La teología feminista nos ha dado una herramienta muy eficaz: la hermenéutica de la sospecha. Schüssler Fiorenza relacionó diversas estrategias de interpretación bíblica y nos propuso un modelo crítico de interpretación feminista de liberación. Consuelo Vélez apunta como identificación imaginativa lo siguiente:

No se ocupa del texto, ni de la traducción, sino de la identificación personal de la mujer y en imaginar la presencia de las mujeres allí donde están ausentes. Se centra en personajes bíblicos e imagina caracteres femeninos en aquellos textos que no mencionan explícitamente a las mujeres pero permiten su presencia. Esta estrategia tiene que ir de la mano de la hermenéutica de la sospecha para no imaginar rasgos femeninos producto del androcentrismo.⁹

Teología Negra

Gibellini define así la teología negra:

La teología negra (*black theology*) no es la teología africana, sino la teología de la gente negra que vive en estado de segregación y en situaciones de marginación en una sociedad blanca racista. Esta teología es una realidad de la cultura y las iglesias negras en los Estados Unidos de América, y se extiende tanto en el área del Caribe como en Sudáfrica (existe, por consiguiente, una línea de la teología africana que es teología negra). La teología negra está íntimamente relacionada, pues, con la inhumana experiencia del racismo. Al igual que la teología latinoamericana de la liberación, la teología negra parte de la experiencia histórica de dependencia y de pobreza; y así como la teología feminista parte de la experiencia del sexismo machista, la teología negra parte de la experiencia histórica de esclavitud y de segregación racial.¹⁰

La esclavitud es el origen de la cristianización de los negros en Estados Unidos, hoy llamados afrodescendientes; la segregación los llevó a hacer sus iglesias, las iglesias negras donde los ministros, los coros, la música, los congregantes son negros, porque en las iglesias de los blancos no les está permitido el paso; son las iglesias blancas. El movimiento por los derechos civiles en la década de los 60, reivindicó la

⁹ Consuelo VÉLEZ C., *Teología de la mujer, feminismo y género In:* En <http://studylib.es/doc/5886719/teolog%C3%ADa-de-la-mujer--feminismo-y-g%C3%A9nero>. Consultado 2018-09.

¹⁰ *Ibid.* p. 409.

negritud, el *black power* y el Partido Pantera Negra, por ejemplo. Dice Gibellini:

Arraigada en la larga historia de esclavitud de los negros antes de la guerra civil, y de la segregación racial, después de la misma —«las más degradantes experiencias que puede padecer la condición humana»—, preparada primero por el movimiento a favor de los derechos civiles, que había tenido en Martin Luther King Jr. a su más apasionado líder, y posteriormente, por la constitución del Poder Negro y la formación de un movimiento de concienciación de la propia identidad negra, la teología negra fue formándose entre 1966 y 1969.¹¹

Es decir, la teología negra surge en paralelo a la CELAM de Medellín. Gibellini apunta:

En los años siguientes, entre 1969 y 1976-1977, se registra un periodo de intenso trabajo académico para la teología negra, que produjo las obras fundamentales que siguen siendo textos de referencia para la comunidad cristiana negra. Entre los teólogos más significativos hay que recordar a James Cone, Major Jones, Deotis Roberts, además de la contribución hecha por historiadores con sensibilidad teológica como Gayraud Wilmore y Cecil Cone.

James Cone: una teología negra de la liberación

La primera exposición sistemática de la teología negra fue hecha por James Cone en dos obras, *Teología negra y Poder Negro* (1969) y *Teología negra de la liberación* (1970). La primera representa la aparición de la teología negra y constituye su primer esbozo; la segunda explora el contenido de la nueva realidad teológica.

Para Cone, «la cuestión racial es para nuestro tiempo lo que la controversia arriana fue para el siglo IV. Atanasio se dio cuenta perfectamente de que, si toleraba el punto de vista de Arrio, el cristianismo estaba perdido. Pocos hombres de iglesia blancos, sin embargo, se han preguntado si el racismo no es una negación de Cristo análoga a aquella. En el punto al que se había llegado a comienzos de la segunda mitad de los años sesenta, el movimiento Poder Negro aparecía como el instrumento más apropiado para un camino de liberación, y en *Teología negra y Poder Negro* (1969) Cone intenta mostrar cómo la teología negra constituye la respuesta cristiana al movimiento político Poder Negro.¹²

¹¹ *Ibid.* p. 420.

¹² *Ibid.* pp. 423-424.

Las teologías contextuales tienen fuertes lazos de unión entre sí. Denuncian la situación de injusticia y opresión que se vive en cada contexto, contextos que también se entrelazan. Por ejemplo, una mujer negra y pobre en cualquier país de América Latina, que está sufriendo la falta de agua debido al *extractivismo* de las mineras, es un caso absolutamente posible en nuestra región, en cualquier parte del mundo. Entonces los diferentes enfoques teológicos deben responder a esa realidad, proponer la transformación y anunciar el reino de Dios entre nuestros pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carmé Castells, México: Crítica, 2014.

KOLONTAY, Alejandra, *La mujer nueva y la moral sexual*, México: Juan Pablos, 2000.

PÉREZ ÁLVAREZ, Eliseo, *Charlas Picositas de Sobremesa; entrevistas al grano*, México: CUPSA, Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A. C., Instituto Cultural y Asistencia Bethseda, S.C., Centro Luterano de Formación Teológica José Davis Rodríguez, Iglesia Presbiteriana Jesucristo Puerta de Salvación, Lutheran Seminary Program in the Southwest, Ministerios Latinos, Comunidad Teológica de México, 2011.

SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Río Piedras: Ediciones Huracán, 1989.

SCHÜSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.

VUOLA, Elina, *Teología Feminista Teología de la Liberación. (La Praxis como método de la Teología de la Liberación y de la Teología Feminista)*, Madrid: IEPALA, 2000.

VÉLEZ, Consuelo, *Teología de la mujer, feminismo y género*. En <http://studylib.es/doc/5886719/teolog%C3%ADa-de-la-mujer--feminismo-y-g%C3%A9nero>. Consultado 2018-09.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y MEDELLÍN (1968)*

P. Umberto Mauro Marsich, SX[†]

ABSTRACT: Este texto examina la relación existente en la Doctrina Social de la Iglesia y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano a 50 años de su celebración en Medellín. Tras examinar las tareas de las asambleas episcopales latinoamericanas, el autor señala la vigencia y actualidad social de Medellín, y bajo su luz, tres áreas prioritarias para la transformación de América Latina: la promoción de los valores de justicia y paz, así como la educación y la familia; la evangelización de los pueblos y su maduración en la fe, mediante la catequesis y la liturgia, y el papel de los miembros de la Iglesia, como animadores espirituales y generadores de conciencia social. Finalmente, examina las contribuciones de Medellín en la educación liberadora y la pastoral popular.

PALABRAS CLAVE: Medellín, Doctrina Social Cristiana, Magisterio, evangelización, educación, pastoral popular.

INTRODUCCIÓN

El documento de Medellín, que contiene el fruto de los trabajos de las dieciséis comisiones y sub-comisiones en que se dividió la Conferencia, fue definitivamente aprobado por S.S. el Papa Pablo VI, el 24 de octubre de 1968. En la conferencia de Medellín, según las percepciones de los obispos, que participaron: “se vivió, en unión con María

* Leído el 11 de septiembre de 2018 en la Universidad *Lumen Gentium*.

† Misionero Xaveriano. Fue ordenado sacerdote en la ciudad italiana de Parma en el año 1971. Se licenció en Teología Dogmática y se doctoró en Teología Moral en la Pontificia Universidad Angelicum de Roma.

la Madre de Jesús, un auténtico Pentecostés para la Iglesia de América Latina”.¹ La conferencia de Medellín marcó, para la Iglesia de América Latina, el comienzo de “un nuevo período de su vida eclesial”, un período caracterizado “por una profunda renovación espiritual, por una generosa caridad pastoral y por una más auténtica sensibilidad social”.²

1. TAREAS DE LAS ASAMBLEAS EPISCOPALES LATINOAMERICANAS

Las caracterizaciones de la asamblea, marcadas por el espíritu y la letra del documento de Medellín, han constituido una preciosa riqueza para la Iglesia latinoamericana y sus efectos han perdurado hasta nuestros tiempos.³ Hay pastores de Iglesias que consideran tarea de las conferencias atender a las particulares necesidades y urgencias de cada país: a todas, anima el mismo espíritu de Dios; a todas, preocupa el problema de una auténtica promoción humana en relación con las exigencias de la justicia y de la paz; a todas, interesa la tarea esencial de la “evangelización” y el crecimiento de la fe;⁴ a todas, en fin, urge una revisión evangélica de la Iglesia visible y de sus estructuras para que anime los movimientos apostólicos de laicos, el ministerio y vida de los sacerdotes, la actividad de los religiosos y religiosas, la actualizada y sólida formación del clero y la aceptación serena de la instancia liberadora: “La liberación de opresiones — puntualiza, oportunamente, el documento— es exigencia de los que han aceptado la fe en Jesucristo y el pueblo de Dios en América latina, siguiendo el ejemplo de Cristo, deberá hacer frente con audacia y valentía al egoísmo, a la injusticia personal y colectiva”.⁵

¹ *Cfr.* NUEVA SECAM, Arquidiócesis de México, Medellín, 1968.

² *Ibid.*, p. 6.

³ Hay teólogos, actualmente, que cuando hablan de la Iglesia reconocen su transformación, señalándola como menos preocupada en sus estructuras, más auténtica, más comprometida con la sociedad y más cercana a las categorías menos privilegiadas económica y socialmente. Todo esto, gracias a los cambios eclesiológicos iniciados desde Medellín.

⁴ “Medellín apunta proféticamente a la contradicción entre injusticia y fe, señalando que es «pecado», rechazo del Señor al no construir una verdadera paz en la justicia” (Paz, 16).

⁵ *Cfr.* Medellín, Paz 14.

S.S. Pablo VI había inaugurado la conferencia con una alocución intensa y rica de exhortaciones. En efecto, invitaba a los participantes al testimonio de la vida, al ejercicio de la caridad, a la construcción de la paz y a la reflexión sobre la encíclica *Humanae Vitae*, definida por el mismo Papa Pablo VI: “una buena palabra en defensa de la honestidad del amor y de la dignidad de la familia”.

2. LOS 50 AÑOS DE MEDELLÍN

En el reciente mes de agosto (2018), se han cumplido cincuenta años de esa asamblea de obispos, realizada en Medellín. Hoy, hay quienes identifican dicho período con una creciente opción por los pobres, con el surgimiento de las comunidades eclesiales de base y proyectos de educación popular, con el desarrollo de la Teología de la liberación y con un periodo de búsqueda de justicia social y construcción de la paz en América Latina. Lo cierto es que Medellín se constituyó, sí, en impulso de una nueva Iglesia, más profética y al lado del pueblo, pero también dio inicio a una etapa difícil de incomprensión y tensiones en la misma Iglesia y, fuera de ella, de persecución y de martirio, de audacia, de heroísmo y de dolor.

3. MEDELLÍN NO HA MUERTO

Medellín no ha muerto. En efecto, junto al Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina (SICSAL), presidido por el obispo de Saltillo (México) Raúl Vera, se pretende construir un proceso de “memoria histórica” que permita visibilizar el antes, durante y después de Medellín, a fin de transmitir a las nuevas generaciones su importancia y comprender mejor el momento actual de la Iglesia Latinoamericana; igualmente, discernir los nuevos signos de los tiempos en el marco del pensamiento y testimonio de personas, como monseñor Romero y el papa Francisco.

Las diversas actividades que se desarrollan previas al encuentro y en el marco del mismo, pretenden poner en común las experiencias pastorales, ecuménicas, educativas, populares y liberadoras, realizadas en las últimas cinco décadas, y nacidas bajo la inspiración de Medellín, con el fin de enriquecer la acción de los cristianos y animar a mirar al futuro con la misma audacia, esperanza y optimismo de la asamblea. También, es parte de los objetivos celebrar la vida de testimonio y martirio de las mujeres y hombres, que vivieron el espíritu

evangélico de Medellín hasta sus últimas consecuencias para que, siguiendo sus huellas, otros aprendan, también, a ser más cercanos al pueblo y vivir en una Iglesia pobre para los pobres. Exactamente como la desea y sueña el Papa Francisco.

Según Carlos Angarita, una de las personas que participan de los preparativos de la conmemoración de los 50 años de la asamblea, es necesario que el cristianismo latinoamericano ponga de manifiesto cómo hoy, el sujeto derrotado, aplastado y negado en múltiples procesos de construcción popular, renace, vuelve, aún vive y se recrea en medio de las precariedades contra las cuales lucha, así como lo hacen los empobrecidos por el sistema económico. A su parecer, uno de los principales desafíos, para la Teología de la liberación, consiste en actualizar el espíritu de fe, agenciado por seres humanos esperanzados contra toda esperanza, que intentan todavía afirmar su condición humana: “Una gran parte de América Latina, por cierto, aún vive bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no sólo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana”. Este texto es un fragmento del “diagnóstico de la realidad”, hecho en Medellín y que permitió, a sus participantes, diseñar directrices de acción, pujantes y motivadoras, de promoción humana y lucha por la justicia.

Otra preocupación de los obispos en Medellín fue, claramente, la de “concientización social” de los pueblos, con el fin de despertar hábitos comunitarios de participación en la realización de las urgentes “directrices de acción” para la transformación de las estructuras, definidas novedosamente, con la categoría teológica del “pecado”. Había, en ese entonces, “toda una situación de males estructurales, que debía ser releída teológicamente, y que inducía a repensar la “teología del pecado” en todas sus conexiones con el “pecado del mundo” que, de facto, toma cuerpo en la iniquidad de las estructuras y de la cultura dominante de muerte”.⁶ El documento de Medellín, por cierto, favoreció la nueva comprensión del “misterio del pecado” que se anida, no sólo en el corazón de la persona, sino también en las reali-

⁶ Cfr. U. MAURO MARSICH, *Pecado social*, (tesis doctoral), Universidad Pontificia S. Thoma A.Q. In Urbe, 1986, p. 8.

dades sociales, cuando son causas perversas de dolor y sufrimiento para nuestros pueblos: el “pecado social”.⁷

4. LA ACTUALIDAD “SOCIAL” DEL DOCUMENTO DE MEDELLÍN

Llama positivamente la atención, hoy, ver como la primera preocupación del documento de Medellín resultó ser la “paz”. En efecto, se nos dice: “si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz —citando la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI— el subdesarrollo latinoamericano con características propias de los diversos países es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz”. El “corazón humano” de Medellín, por cierto, logró unir a los obispos del continente y a las iglesias en un esfuerzo compartido para conseguir justicia y paz, a través de ideas y de acción. Los temas tratados, en esta segunda asamblea del episcopado latinoamericano, creemos que han sido, luego, pioneros de las temáticas de las sucesivas conferencias de Puebla y S. Domingo.

Medellín, en efecto, dilató confines y suscitó perspectivas innovadoras del quehacer eclesial de Latinoamérica, no obstante la prudente manera de expresarse, o sea, sin agresivos señalamientos de quienes, en aquel entonces, se ocultaban atrás de las trincheras de la injusticia escandalosa y de la inequidad injustificable. Medellín, sin embargo, más allá de sus limitaciones, dio inicio a la “subversión” de la Iglesias Latinoamericana en contra del sistema establecido, y promovió el compromiso político de los laicos por una América Latina justa, libre de las dependencias económicas, y más evangélica.

La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General del Episcopado, hizo sentir su voz desde Medellín a toda Latinoamérica, reclamando transformación y centrando su atención en el hombre del continente, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”.⁸

⁷ Cfr. Doc. de Medellín, 2. La paz, no. 1: “Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado...”.

⁸ Cfr. PABLO VI, *Discurso de clausura del Concilio Vaticano II* (7 dic. 1965).

5. LAS TRES ÁREAS SOCIALES PRIORITARIAS PARA LA TRANSFORMACIÓN

La urgencia de una nueva y más intensa presencia de la Iglesia, en la transformación de América Latina, canalizó sus acciones, principalmente, hacia tres grandes áreas: en primer lugar, el área de la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de la justicia, la paz, la educación y la familia; en segundo lugar, se atendió a la necesidad de una adaptada evangelización y maduración en la fe de los pueblos, a través de la catequesis y la liturgia, y en tercer lugar se abordaron los problemas relativos a los miembros de la Iglesia, animándolos para que no renunciaran a su papel de animadores espirituales y conscientizadores sociales de los pueblos a ellos confiados.

La opción de Medellín por el acompañamiento de los pueblos y de las familias en los procesos de maduración en la fe ha, indudablemente, creado condiciones favorables, también para motivar a todos hacia la asunción de compromisos concretos en favor de la justicia, la construcción de la paz y la transformación de las estructuras. Desde Medellín, incluso, la Iglesia se hizo más cercana a las familias, fomentando su insustituible papel de formadoras morales de las personas, educando en la fe y en la responsabilidad social.

6. LA EDUCACIÓN LIBERADORA

Las situaciones de pobreza extrema y de explotación laboral, desde luego, tenían que ser liberadas. Para ello, se dio vida a programas sectoriales de “educación liberadora”.⁹ En las iglesias, más dinámicas y sensibilizadas de América Latina, la liberación sigue siendo, desde Medellín, una categoría ética y teológica básica, amada y motivadora. Es, en efecto, la respuesta bíblica más adecuada para conseguir la tan soñada transformación de las estructuras y de las realidades inicuas: “la educación latinoamericana —declaraban en propósito los obispos en Medellín— está llamada a dar una respuesta al reto del presente y del futuro de nuestro continente”. Luego, con marcado sello profético, afirman que “sólo así el continente será capaz de liberar a nuestros hombres de las servidumbres culturales, sociales, económicas y políticas, que se oponen a nuestro desarrollo” (4, Educación, n. 8).

⁹ “Educación liberadora” es aquella que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo.

El Papa Francisco, por su formación y pertenencia latinoamericana, sabe que América Latina es el “continente de la esperanza”, porque es continente de jóvenes. En efecto, es justamente a los jóvenes a quienes dirige, con frecuencia, palabras de aliento y aprecio. También en Medellín, los obispos han dedicado a los jóvenes de América Latina un apartado especial del documento, porque saben que son una poderosa fuerza de presión y lucha, en contra de la marginalidad, y en vista de cambios profundos que garanticen una sociedad más justa. Son los jóvenes, además, quienes hoy esperan de la jerarquía de la Iglesia más apoyo moral, cuando se comprometen en la aplicación concreta de los principios de Doctrina Social, enunciados por los pastores. Todo el documento, por cierto, huele a Doctrina Social Cristiana, ya sea por las ideas, ya por los juicios y directrices de acción.

7. LA PASTORAL POPULAR

Otra atinada contribución de Medellín a la evangelización de las Américas ha sido la popularización de los procesos mismos de crecimiento de la fe y de los métodos de evangelización. Hoy en día, en efecto, ese arranque de involucramiento de las fuerzas pastorales y de los grupos sociales en difundir la fe y robustecerla, sigue extendiéndose y dando mucho fruto en todo el continente. Nos ha complacido, por cierto, en el reciente Primer Congreso de Pastoral de Pueblos Originarios de México y América Latina, constatar la participación activa también de los grupos indígenas y correspondientes pastores, en los nuevos caminos evangelizadores de liberación.

Las esperanzas evangelizadoras de Medellín no han naufragado, a pesar de la permanencia de las dificultades que, en el mismo documento, se denunciaban: “la evangelización del continente —leemos, en efecto, en él— experimenta serias dificultades, que se ven agravadas por la explosión demográfica, las migraciones internas, los cambios socio-culturales, la escasez de personal apostólico y la deficiente adaptación de las estructuras eclesiales”.¹⁰

El “rescate de la religiosidad popular”, que caracterizó las iniciativas pastorales de Medellín, con el tiempo ha sido reactivado y, afortunadamente, se ha convertido hoy en una luminosa opción prioritaria y

¹⁰ Doc. de Medellín, 6, Pastoral popular, no. 1.

no única. Medellín, en efecto, ha optado también por otros tópicos privilegiados de evangelización: son aquellos que han marcado el camino y las opciones, también, de las sucesivas Conferencias del Episcopado Latinoamericano,¹¹ es decir: la renovación de la catequesis, la fundamentación teológica y pastoral de la liturgia, la dimensión apostólica activa de los laicos, la renovación de la formación sacerdotal, la misión profética de los religiosos/as en América Latina y la emersión de una nueva y prometedora metodología pastoral, o sea, la “pastoral de conjunto”, que ha beneficiado a toda la Iglesia.

Vale la pena señalar, también, cómo en Medellín ya se había percibido la importancia de los medios de comunicación en la evangelización. En efecto, citando el decreto conciliar *Inter Mirifica*, los obispos manifestaban el convencimiento de que se trataba de una oportunidad excepcional de sensibilización, sobre la trascendencia de los medios de comunicación, en la vida del hombre y de la sociedad.

CONCLUSIÓN

Finalizamos las reflexiones sobre la actualidad de Medellín, aprovechando las mismas preces con las cuales se concluyó, en días recientes, el Primer Congreso de Pastoral de Pueblos Originarios de México y América Latina, en la Ciudad de México: “En nombre de todos ustedes, honorables descendientes de las etnias autóctonas de este maravilloso país, rogamos a la «Tonantzin María» y a «S. Juanito Cuauhtlatoatzin», precursores indefectibles de la transformación cristiana de toda América Latina, que nos sigan procurando amor, ternura y ayuda”.

¹¹ Cfr. Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla y S. Domingo.

BIBLIOGRAFÍA

ANTONCICH, R., *La evangelización de lo político*, Bogotá: Indo-American Press Service, 1980.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín*, México: Nueva Secam, 1968.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla*, México: Librería Parroquial, 1979.

IRIARTE, G., *Ética Social Cristiana*, México: Ed. Dabar, 2011.

LARA LÓPEZ, C., *Juan Pablo II y su Magisterio Social*, México: IMDOSOC, 2010.

MAURO MARSICH, U., *Aparecida. Guía para comprender el documento*, México: IMDOSOC, 2008.

AA.VV., *Manual de Doctrina Social Cristiana*, México: IMDOSOC, 1989.

PAPA FRANCISCO. EL MAGISTERIO LATINOAMERICANO SE UNIVERSALIZA*

Octavio Mondragón Alanís, CP†

ABSTRACT: El presente texto expone de manera sintética la influencia que ha ejercido el magisterio del Papa Francisco —particularmente su visión del discernimiento y la Teología del Pueblo— así como la herencia teológica de las Iglesias de Latinoamérica en la Iglesia Católica actual, a partir del cambio eclesial y eclesiológico que marcó la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín.

PALABRAS CLAVE: Medellín, magisterio pontificio, Iglesia Católica, Concilio Vaticano II, CELAM, teología de la liberación.

INTRODUCCIÓN

El intento fundamental de este momento de diálogo y reflexión consiste en dar razón suficiente del diferente tipo de repercusiones que actualmente se dan tanto en la Iglesia católica, como en otros ámbitos, en relación con el magisterio del Papa Francisco y la herencia teológica y teológica de las Iglesias de América Latina, especialmente la Iglesia argentina, a partir del fundamental cambio eclesial y eclesiológico que significó la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

* Texto leído el 12 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

† Religioso Pasionista. Cuneta con Maestría en Lingüística Hispánica por la UNAM, Es Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Licenciado en Teología, con Estudios de Bachillerato en Filosofía.

1. *El cambio eclesial y eclesiológico acontecido en Medellín hace 50 años*

Me parece que el momento fundamental del cambio eclesial y eclesiológico que se dio en Medellín consistió en la inauguración de una actitud: el paso de una iglesia reflejo a una iglesia fuente.¹

La clave que explica este cambio de actitud consiste en que el documento de Medellín representó una innovación respecto al Concilio Vaticano II porque cambió el orden de la presentación: promoción humana —evangelización y crecimiento en la fe— e Iglesia visible y sus estructuras. Este cambio de orden representa una nueva conciencia eclesial que entendió y asumió el reto de estar presente y enfrentar con un buen conjunto de propuestas el momento de cambio histórico de América Latina.

De hecho supera la actitud de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Rio de Janeiro en 1955, donde la actitud era básicamente autorreferencial.

Sin embargo, el salto cualitativo más importante en ese momento fue metodológico, asumiendo el método: *ver-juzgar-actuar*, inspirado en la teología de los signos de los tiempos y de la *Gaudium et Spes*, de forma que se preocupó por “proponer líneas de acción pastoral, con el fin de transformar, en la dirección del Reino de Dios y la liberación de los pobres, las realidades transidas por estructuras de pecado, y por el clamor y la esperanza de los pequeños”.²

Medellín supuso el paso de una iglesia reflejo a una iglesia consciente de su adultez, hoy convertida en una iglesia fuente que dio origen y puso en movimiento una nueva conciencia eclesial.³

Desde entonces el discurso teológico de las Iglesias de América Latina ha tenido importantes repercusiones en otras regiones de la iglesia católica y ha sido valorado como una clara y decisiva contribución a la asunción y puesta en práctica del impulso fundamental del Espíritu

¹ H. C. de LIMA VAZ, “Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte” en: *Cadernos brasileiros*, 46 (1968), 17-22.

² J.O. BEOZZO, “Medellín: inspiracao e raízes”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 232 (1998), 828.

³ Estoy siguiendo muy de cerca la lectura de Rafael Luciani: “Medellín 50 años después” *Revista Medellín*, 171 (2018), 9- 24.

Santo en el Concilio Vaticano II; y ello fue reafirmado y constatado en la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla.

Un momento fundamental de la Conferencia de Medellín fueron las conferencias o ponencias de parte de siete obispos latinoamericanos a quienes quiero recordar por nombre: Marcos McGrath, Eduardo F. Pironio, Eugenio de Araújo Sales, Samuel Ruiz G., Luis Eduardo Henríquez, Pablo Muñoz Vega y Leónidas E. Proaño.⁴

Mons. Brandao Vilela, entonces presidente del CELAM, en las palabras de presentación afirmaba una actitud eclesial de nuevo cuño:

La idea de una salvación integral que abarca la totalidad del hombre (alma y cuerpo, individuo y sociedad, tiempo y eternidad), la totalidad del mundo y sus cosas. Esta salvación —que la Iglesia ofrece como signo e instrumento— exige la liberación total del hombre de la servidumbre del pecado y sus consecuencias (ignorancia, opresión, miseria, hambre y muerte) y la incorporación de la vida nueva por la gracia, principio y germen de eternidad. El Reino de Dios ya está presente entre nosotros y marcha, íntimamente compenetrado con el progreso humano; hacia la plenitud consumada de la escatología.⁵

No son conferencias de teólogos profesionales, sino de obispos con clara orientación pastoral; sin embargo eran conocedores profundos no sólo de la realidad latinoamericana sino también de la teología de aquel momento histórico, con citas de teólogos católicos muy relevantes como: Y. Congar, D. Chenu, J. Danielou, H. de Lubac, K. Rahner, E. Schillebeckx, U. von Balthasar, J. Alfaro, H. Fries, J. B. Metz, A. Álvarez Bolado, R. Marlé, y teólogos evangélicos como D. Bonhoeffer, Robinson, H. Cox.

⁴ Afortunadamente, la revista *Medellín* ha publicado estas conferencias en un número especial: “Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Las ponencias de Medellín”, *Medellín*, 171 (2018). En la segunda introducción de este número de la revista, Víctor Codina cita a J. Comblin, quien llamará a algunos de estos obispos “Los santos padres de la Iglesia” y más concretamente: “Santos Padres de la Iglesia de los Pobres”.

⁵ A. BRANDAO VILELA y E.F. PIRONIO “Palabras de presentación”, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, CELAM, 1968, pp. 10-11.

La novedad genial de Medellín fue la de abordar la eclesiología del Vaticano II no desde el documento —*Lumen Gentium*— como hicieron gran parte de los obispos y teólogos europeos del posconcilio, sino desde la —*Gaudium et Spes*— y el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*. Las ponencias parten de “los signos de los tiempos” —tema central de la *GS*— (4, 11, 44), es decir, quieren descubrir e interpretar los signos de los tiempos de América Latina, a la luz del Evangelio, conscientes de que el Espíritu del Señor es el que dirige la historia hasta su consumación final. Por ello, no es casual que las conclusiones de Medellín no parten de la iglesia visible y de sus estructuras, sino de la promoción humana: la justicia, la paz, la familia, etc.⁶

El esfuerzo fundamental consiste en escuchar la voz de Dios no a través de la voz clerical, sino de la voz “profana” —plural— del mundo, del clamor de los pobres. Ese método permanecerá en las restantes conferencias latinoamericanas, excepto en la de Santo Domingo.

Quiero citar algunos de las afirmaciones de la ponencia de Eugenio de Araujo Sales para descubrir el modo eclesiológico de sus planteamientos.

La iglesia no se contentará sólo con la difusión social de las encíclicas, antes bien, procurará por todos los medios a su alcance, hacerla más auténtica por una acción eficaz en favor de los cambios necesarios para alcanzar un orden social más humano y por consiguiente más cristiano. (Conclusiones de Itapoan, III. 1, B-1).

En el círculo vicioso del hambre, de la enfermedad, de la falta de educación y de otros males más profundos, la llamada “causación circular acumulativa” de Myrdal, compete a la Iglesia intentar romper ese círculo de miseria que asfixia a nuestro continente.

El propio Dios es la razón última de la preocupación de la Iglesia en la lucha por el Desarrollo en Cristo.

Partiendo de una simple antropología, la dimensión social es, igualmente, una exigencia inherente a nuestra naturaleza. Una comunidad humana, en la que todos no proporcionan el armonioso crecimiento de TODOS, es cruelmente injusta. Sus miembros responsables se tornan infieles a su propia naturaleza. He aquí el por qué la Justicia, sobre todo en su dimensión social,

⁶ Víctor CODINA, “Las ponencias de Medellín. Perspectiva Teológica”, v. 50, n. 1 (2018), pp. 59-76.

la justicia distributiva descuella como fundamental exigencia cristiana del desarrollo.

Es esta misma justicia la que pone en cuestión las estructuras socio-económicas, que no se detiene ante una exclusiva mejoría del nivel de vida o de ilusiones en una civilización de consumo, sino que va tenaz y serenamente, a la raíz de las cosas y de los acontecimientos.

Enfatiza la acción promocional de la Iglesia.

En la batalla del desarrollo, merece destacarse especialmente la preparación de las personas. Una Iglesia actuante no se mide por sus edificios sino por el valor de sus líderes. La Iglesia, que tiene una doctrina y apunta soluciones, podrá ver concretizados sus anhelos y directivas solamente a través de sus hijos insertados en la construcción del orden temporal.⁷

A partir de ello, en su ponencia, presenta la acción promocional y el liderazgo relevando la acción de: gobernantes, técnicos, empresarios, hombres de cultura, hombres clave y acción comunitaria, comunidades de base, cooperativas y sindicatos, instituciones educacionales, es decir, impulsa al surgimiento del liderazgo de diversos actores en el proceso de transformación de las sociedades latinoamericanas.

En las conclusiones, llega a afirmar lo siguiente:

La multiplicación de centros de observación, la sistemática reflexión teológica y elaboración de la Pastoral Social; la formación y actualización de las personas, principalmente cursos para obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, sobre desarrollo; la creación de Secretariados de Acción Social tanto en niveles nacionales como diocesanos. Éstas y semejantes iniciativas constituirán factores de admirable eficacia.⁸

2. *La perspectiva Teológico-Histórica de la Eclesiología de Medellín*

Recuerdo perfectamente y de forma más profunda, al leer de nueva cuenta las ponencias, que este tipo de discurso era fundante, cuando junto con más de 70 compañeros tuvimos la fortuna de iniciarnos en el discurso teológico, nada menos que el año 1970, en el Colegio Máximo de Cristo Rey de la Provincia Mexicana de los Jesuitas.

⁷ Eugenio de ARAUJO SALES, "La Iglesia en América Latina y la promoción humana", *Revista Medellín*, no. 171 (2018), pp. 100- 120.

⁸ ARAUJO SALES, *ibid.*, p. 119

Ahora, después de tantos años dedicado a la hermenéutica bíblica, puedo apuntar algunas afirmaciones sustantivas basado en el discurso teológico-bíblico actual.

La eclesiología de Medellín, en último término, está fundada en una verdad fundamental: Dios ha decidido revelarse en la historia y a través de la historia. Ésta es la raíz teológica, primera y última, tanto del judaísmo como del cristianismo, en todos los momentos de afirmar su propia identidad en medio y de frente a todos los pueblos. Aquí, los dos somos uno, al unísono.

Para que la revelación de Dios en la historia sea realmente tal, lo primero que suscita Dios, lo primero que constituye es un “Pueblo”, un sujeto colectivo, una entramado de existencias, que descubran y opten por ser compañeros de viaje con Dios en la aventura de transformar la historia.

Dios no empieza, en ningún momento, por comunicar un conjunto de contenidos de pensamiento, un cuerpo de doctrinas religiosas o un sistema de verdades últimas, no; Dios inicia la conformación de un pueblo a partir de una inmensa decisión que aparece en el libro del Éxodo en un breve sumario:

Pasaron muchos años, murió el rey de Egipto, y los israelitas se quejaban de la esclavitud y clamaron. Los gritos de auxilio de los esclavos llegaron a Dios. Dios escuchó sus quejas y se acordó de la alianza con Abrahán, Isaac y Jacob; y viendo así a los israelitas se puso de su parte. (Ex 2, 23-25).

La primera afirmación es enorme; el grito silencioso de los israelitas en situación sociopolítica de esclavitud, de dependencia, de impotencia, se alza por todos los espacios sociales y parece perderse o desvanecerse en el espacio vacío de la indiferencia.

La segunda afirmación es una alternativa inusitada en el ámbito de la historia; cuando se han agotado todos los recursos institucionales de reivindicación de justicia por oídos cerrados, se abre lo inesperado: “los gritos de auxilio de los esclavos llegaron a Dios”. Tocaron a su puerta. La convicción fundamental del autor, su certeza última, consiste en que existe una última instancia y se llama: Yahvé. El drama humano entra en un momento álgido de su reivindicación. ¿Será escuchado o no? ¿Habrá alguien que atienda o se desentienda de lo fundamental de la existencia de las víctimas de la historia?

La siguiente afirmación es de una contundente novedad: “Dios acogió sus quejas”. Les dio cabida en su espacio propio de vida inmensa. El inicio del cambio de situación consiste en esta acogida de la reivindicación de las víctimas de la historia por parte, nada menos, que del mismo Dios. Ésta es una convicción generalizada en los textos del A.T. que, en repetidas ocasiones y de frente a diversas circunstancias, es expresada mediante la frase: “Dios escucha”

Tratando de captar más a fondo esta tercera afirmación nos encontramos con un antropomorfismo aplicado a Dios-Yahvé por el autor. Por supuesto que Dios no escucha porque tenga un oído muy fino que capta cualquier disturbio que acontece en la creación y en la historia; la intención del autor en relación al lector apunta a una realidad última. El sufrimiento de las víctimas de la historia, el grito estruendosamente silencioso de todas estas personas no cae en el vacío inerte de la indiferencia. Dicho de manera más simple, el sufrimiento de las víctimas donde aparece la capacidad destructora de los seres humanos, de las sociedades, de las autoridades, no es destino irremediable, no cae bajo el concepto de fatalidad.

La cuarta expresión cae dentro de la gran tradición hebrea de la Memoria. “Se acordó de la alianza con Abrahán, Isaac y Jacob”. Se trata de un nuevo elemento que ensancha la perspectiva de lo que está en juego. La memoria de Dios no se define como un acto de recuerdo, sino como fidelidad a la Alianza. El problema no consiste en volver de regreso al pasado sino en mantener vigente lo primigenio pactado como alianza.

Lo primigenio de la alianza es pronunciado por el mismo Dios a Abraham de la siguiente manera:

Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la *tierra* que te mostraré. *Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre y servirá de bendición.* Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. *En tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo.* (Gn 12, 1-3).

Resuenan conceptos sociales de primer orden: tierra, pueblo, nombre, bendición, todos los pueblos del mundo. Abraham, el primer itinerante por largos años de su vida, es el portador de unas promesas incondicionales y enormes de parte de Dios en relación con la historia de los seres humanos. Ese dinamismo incontenible socio-histórico

es el que Dios, al acordarse, mantiene vigente en momentos donde el paisaje humano se había vuelto demasiado oscuro.⁹

La quinta afirmación aparece como la constatación de un juez que verifica la correspondencia entre el reclamo o reivindicación de las víctimas y la situación que la provoca. Aquí se unen dos verbos que son fundamentales en la teología histórica del Antiguo Testamento: Ver-Oír.¹⁰

El sexto verbo del sumario aplicado a Dios por el autor adquiere una especial relevancia a partir de los cinco anteriores. Se vehicula con una decisión extraordinaria y paradójica: al constatar la correspondencia entre la reivindicación de las víctimas y la realidad: Dios, se puso de su lado, de lado de los sufrientes de la historia.

Por vía de analogía, quiero parafrasear el sumario inicial del libro del Éxodo, aplicándolo a lo que aconteció entre los obispos en Medellín:

Pasó mucho tiempo desde que el cristianismo entró en contacto con las culturas autóctonas de América Latina, murieron varios esquemas de gobierno en el continente; sin embargo, mujeres y hombres de estas tierras se *quejaban de la esclavitud*, del sometimiento, de la penuria y *clamaron*. Los obispos, en nombre de Dios, *escucharon* las quejas y lamentos de los pueblos, *acogieron-escucharon* su silenciosa reivindicación por la justicia. *Hicieron memoria* de la primigenia alianza de Dios con Abrahán y al *constatar* la grave situación de los pueblos del continente: *decidieron ponerse de su lado, es decir, a su favor*.

Los documentos de Medellín fueron y siguen siendo una gran expresión de lo que la Iglesia en América Latina era capaz de realizar; sin embargo, lo que quiero remarcar no es inmediatamente los documentos finales, sino la actitud que los hizo posibles.

⁹ Para tener una visión global de Abraham en el mundo judío, cristiano y musulmán, la obra de Jean-Louis Ska resulta clara y reconfortante: Jean-Louis SKA, *Abrahán y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único*, Estella: Verbo Divino, 2004.

¹⁰ No es lugar para desarrollar esta dupla de verbos que tienen una importancia fundamental cuando Dios reestructura la vida, por ejemplo de un profeta. Lo que quiero acotar en este momento es la correspondencia entre este sumario del libro del Éxodo y la frecuencia con que los obispos en las ponencias usan los dos verbos: ver la situación de América Latina, ver los signos de los tiempos, escuchar el clamor de los pueblos de América sedientos de una vida digna. Hay, más allá de la correspondencia lexical, una coincidencia de actitudes ante la historia.

Aquí estamos delante de una de las páginas más relevantes del cristianismo en toda su historia. Lejos del centro, en los márgenes de diverso tipo en relación con el eurocentrismo tan acentuado en el siglo XX, para bien o para mal, en los márgenes de la cultura predominante, en los márgenes de las instituciones católicas centrales en Roma, surgió, por obra del Espíritu Santo, la recuperación de la identidad original teológico histórica del cristianismo en América Latina.¹¹

Creo, con toda la limitación de una opinión personal aunque avalada por muchas voces, que Medellín fue y sigue siendo un momento fundacional de la adultez originaria del cristianismo en América Latina. A partir de Medellín, las iglesias de América latina ya no son eco, sino voz original, no son repetición de lo consabido sino inauguración de lo que resta por saber; ya no son imitación sino discurso original, propio y específico. Son proclamación de lo original en medio de las circunstancias históricas cambiantes.

Aún más, las iglesias de América Latina, ponen en movimiento dentro de la Iglesia católica en nuevo sentido de colegialidad, impulsado a partir del Vaticano II por el papa Pablo VI. La toma de la palabra acontece nada menos que en la realidad de nuestros países como un cuerpo común que geográficamente es un continente pero que ahora emerge como una sinfonía a muchas voces donde uno puede percibir el aporte de las iglesias locales.

Por supuesto que este discurso novedoso, basado en la teología histórica, echó a andar el pensamiento y la reflexión teológica en América,

¹¹ Me llama profundamente la atención que Hans Küng, en su gran y talentoso esfuerzo por delinear y delimitar los grandes paradigmas de la historia del cristianismo, sólo le haya dedicado algunas líneas a América Latina, sin mencionar en ningún momento lo acontecido en Medellín. Cito: “Pero los restantes continentes extra-europeos —América latina, Asia, África y Oceanía— tuvieron que quedar fuera de esta consideración específica. Pues aunque todos ellos eran y son tan importantes en el aspecto económico-político y, en parte, también cultural, para el cristianismo, que es nuestro tema, tuvieron primero sólo importancia periférica. En efecto, al principio eran sólo objetos de una colonización y misión que partía de Europa, pero no auténticos sujetos de una teología, espiritualidad y praxis de vida cristiana original. Sólo después de la I y II Guerras Mundiales serán los movimientos de liberación, sobre todo de América Latina y en parte también de África, y de manera especial la teología de la liberación los que enviarán por primera vez impulsos de poderoso efecto no sólo para los propios países, sino también para “los países maternos”. Cfr. HANS KÜNG, *El Cristianismo. Esencia e Historia*, Madrid: Ed. Trotta, 2006, p. 777.

y de ahí surgieron varias corrientes de pensamiento cristiano que, en una perspectiva general, se conocieron, para concierto y desconcierto, como Teología Latinoamericana de la Liberación.

No puedo dejar de citar a un querido amigo jesuita, Javier Jiménez Limón, quien en un encuentro de teólogos, con la finura teológica y la capacidad de síntesis que le caracterizaba, afirmaba que la Teología de la Liberación, a fin de cuentas, era una teología positiva de la Gracia y una teología negativa del pecado, pero en una densa perspectiva histórica que le servía de contexto y de desafío.

Tomando prestada una metáfora de Gustavo Gutiérrez, “beber de su propio pozo”, que a su vez él tomó del c. 5 del libro de los proverbios donde originalmente se refiere al matrimonio, podría decir con seguridad que este acontecimiento eclesial en América Latina se convirtió en nuestro propio pozo.

De esta agua bebieron en América Latina, hombres, mujeres, comunidades de base, grupos diversos, religiosas, religiosos, seminaristas, seminarios, centros de formación teológica, y con esa misma agua fueron regando los campos de la vida en nuestro continente con una ilusión que se convertía en una especie de canto general.¹²

Éste es el acontecimiento que se convirtió en ambiente de referencia para Jorge Mario Bergoglio, al menos desde el momento en que decidió entrar al seminario y, luego, entrar a formar parte de la Compañía de Jesús. En las diversas etapas de su desarrollo como persona, como creyente, como religioso, como sacerdote y posteriormente como obispo este conjunto de realidades se constituyeron en su existencia como un telón de fondo donde se iban recortando las actividades, las propuestas y la toma de posición en el contexto específico de Argentina.¹³

¹² De paso quiero mencionar un elemento que al menos personalmente me causó una gran impresión en el campo de la música. Por aquellos años, la música latinoamericana transitaba por todos los espacios del continente desde los grupos, hasta los trovadores recién estrenados como tales, desde la liturgia en los templos hasta las “tunas”, desde Chile o Argentina hasta México, pasando por Centroamérica en ambos sentidos de la geografía.

¹³ Austen IVEREIGH, *El Gran Reformador. Francisco, retrato de un papa radical*, Barcelona: Ediciones “B”, 2015 Este autor británico, escritor, periodista, comentarista y gran conocedor de la historia de Argentina logra ubicar de manera clara y precisa el

3. *Dos variables constitutivas del Papa Francisco*

Existen dos elementos característicos del Papa Francisco que es necesario tener en cuenta para poder dar razón tanto del estilo de su actuar como de la actitud fundamental en la toma de decisiones. Se trata del discernimiento y de la teología del pueblo.

3.1. *El Discernimiento Ignaciano*

Desde los inicios de su pertenencia a la Compañía de Jesús, Jorge Mario Bergoglio fue formado en una clave carismática característica de los jesuitas: El discernimiento ignaciano que forma como una infraestructura vital constante en la existencia carismática de los jesuitas y que llega a ser una definición última al final del periodo llamado: Tercera Probación.

Todo jesuita debe haber realizado la experiencia, dirigida por hermanos expertos, verdaderos guías espirituales, de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio antes de tomar decisiones vitales que configuren la existencia completa.¹⁴

En el documento *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia, el capítulo octavo lo titula “Acompañar, Discernir e Integrar la fragilidad” y dentro del mismo, al menos quince veces, aparece el juego semántico de la palabra —discernimiento.

Por supuesto que el discernimiento cristiano es obra del Espíritu Santo para mantener el camino de los creyentes, de las comunidades cristianas, de todas las iglesias hacia la plenitud de la vida, hacia la

desarrollo de la personalidad del Papa Francisco desde que era niño hasta los momentos más difíciles y conflictivos de la sociedad argentina y de la Iglesia en América Latina, donde Jorge Mario Bergoglio creció, se expresó, dejó traslucir sus convicciones radicales y donde ejerció una significativa influencia.

¹⁴ Ivereigh descubre y expone a lo largo de su obra los momentos tan significativos de la entrada, la experiencia, el cultivo y la defensa del discernimiento de espíritus que caracteriza la personalidad de Jorge Mario Bergoglio de forma integral aún como Papa. “El tercer brazo de su reforma formativa era la profundización de su espiritualidad ignaciana, siempre bajo la guía del padre Fiorito... Las numerosas charlas y escritos de Bergoglio de esa época, publicas en el Boletín de Espiritualidad, son clases magisteriales sobre discernimiento ignaciano, y en muchos casos tienen que ver con las tentaciones sutiles que conducen al rechazo de la autoridad eclesial y a divisiones en el seno de la Compañía de Jesús”. IVEREIGH, *op. cit.*, pp. 199-200.

maduración de la historia por parte de todos los pueblos. Es un dinamismo teologal de fidelidad y de creatividad ante los momentos difíciles, ante los desafíos y ante la constitutiva fragilidad de nuestra propia existencia tanto personal como social.¹⁵

El discernimiento cristiano es un acto, un impulso del Espíritu Santo en nosotros, y un acto de nosotros en el espíritu; se crea un espacio de mutuas coincidencias por los elementos que entran en juego: dos libertades conjuntadas en un mismo propósito: la construcción de la comunidad cristiana, la defensa de la vida a la medida de Dios, la historia y la sociedad como referentes para la praxis cristiana consecuente y la constatación de que la presencia de Dios sigue vigente para mantener el ritmo del tiempo mesiánico inaugurado por Jesús, el Señor.¹⁶

Ésta es la infraestructura espiritual del Papa Francisco; es punto de partida para las grandes decisiones y es espacio de retorno para la autocrítica y para mantener vigente la libertad cristiana en vistas del amor creativo. Se nota inmediatamente cómo esta estructura espiritual sale a relucir en los grandes momentos de decisión, con los for mandos de la Compañía de Jesús, con los compañeros de comunidad, con las autoridades eclesíásticas de Argentina, en las grandes asambleas mundiales de la Compañía de Jesús, como obispo y, por supues-

¹⁵ El capítulo octavo del documento *Amoris Laetitia*, ha suscitado numerosas reacciones de todo tipo, especialmente algunas que los medios de comunicación han magnificado, y que se han convertido en una controversia con ribetes de ortodoxia o heterodoxia. Se nota inmediatamente el desconocimiento generalizado acerca de una realidad fundamental. El discernimiento no es primariamente ignaciano, es fundamentalmente cristiano y tiene una raíz hebrea-judía que se finca en el Midrash. (Cfr. Abraham J. HESCHEL, *God in search of Man*. Farrar, Straus and Giroux. New York 1976). Especialmente valiosas y de gran relevancia son las reflexiones del autor acerca del dinamismo interno del Midrash en: “*The problem of polarity*”, *ib.*, pp. 336-347.

¹⁶ Para una visión más amplia de este dinamismo fundamental de la vida cristiana que llamamos discernimiento es importante tener en cuenta las aportaciones de José María CASTILLO, *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*, Salamanca: Sígueme, 2001 y en un contexto latinoamericano: Segundo GALILEA, *Tentación y discernimiento*, Madrid: Narcea, 1991. En la segunda parte del texto —Los demonios del Apostolado— y en la tercera —Los demonios de la Oración— existe una amplia coincidencia con el capítulo II de la *Evangelii Gaudium* de Francisco. (Juan Bautista LIBANIO, *Discernimiento espiritual*, Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1988). En esta obra puede uno reconocer un conjunto de coincidencias teológicas, espirituales, eclesiológicas y antropológicas que están presentes en los documentos del Papa Francisco.

to, en la base de la Reforma de la Iglesia que ha proclamado y que está dispuesto a impulsar.

3.2. *La Teología del Pueblo*

En el Concilio Vaticano II un elemento importante que explica la novedad de las posturas de la Iglesia universal fue la presencia y la influencia de los teólogos.¹⁷

No voy a citar todos los nombres de los teólogos participantes. Sólo quiero hacer referencia por la importancia que tiene para nuestro propósito a la obra de Santiago Madrigal, quien hace una memoria y una lectura del concilio a partir de los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac. Estos dos teólogos ejercieron una decisiva influencia en las generaciones que iniciamos el estudio de la teología en los años setenta. Recuerdo perfectamente los sabrosos momentos de lectura y de reflexión que abrían enormes perspectivas para la eclesiología, para ubicarse en la Iglesia de América Latina con las obras *Jalones para una teología del Laicado*, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* de Congar, y la *Meditación sobre la Iglesia* de Henri de Lubac.

Resulta que, de acuerdo con las investigaciones testimoniales a Austen Ivereigh, los tres teólogos que mayor influencia ejercieron en Jorge Mario Bergoglio fueron Yves Congar, Henri de Lubac y Romano Guardini.¹⁸

Por todos los rincones de los centros de estudio y reflexión teológicos de América Latina fue surgiendo una nueva teología, una nueva temática teológica, pero especialmente, un nuevo método de hacer teología. Quiero enfatizar que fue especialmente relevante el cómo hacer teología, es decir, el método teológico y el proceso de aprendi-

¹⁷ Santiago MADRIGAL, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander: Sal Terrae, 2009.

¹⁸ “A fin de ceder espacio al nuevo régimen provincial, Bergoglio acordó con Zorzín, en mayo de 1986, tomarse un año sabático en Alemania para preparar un doctorado sobre Romano Guardini. Se trasladó a la facultad jesuita de Teología de Sankt Georgen que albergaba una excelente colección de las obras de Guardini. Con los profesores de aquella institución planificó un tema para su tesis.

Guardini (1885-1968) fue una de las mentes católicas más creativas del siglo XX, sacerdote y filósofo alemán con influencia en el Concilio Vaticano II, cuyo pensamiento profundo sobre la modernidad había fascinado a Bergoglio desde que, cuando era novicio, había leído *El Señor*. (Austen IVEREIGH, *op. cit.*, p. 270).

zaje al respecto. Los documentos de Medellín ejercieron un fuerte impulso al respecto y permanecían en los procesos de aprendizaje como referencia obligada.

En algún momento, con una fuerte dosis de simplificación homogeneizadora, se calificó a todo este movimiento plural teológico como Teología de la Liberación, sabiendo que no era una sino múltiples los caminos de reflexión y producción muy enraizados en las experiencias y desafíos de las Iglesias particulares de América Latina.¹⁹

En Argentina, en las Iglesias particulares, también se dio este proceso, pero una vertiente del mismo fue tomando una definición propia aún no terminada: la teología del Pueblo.²⁰

Si tomamos unas afirmaciones fundamentales del Papa Francisco tendremos una orientación básica sobre esta teología latinoamericana. El Papa Francisco se toma en serio la opción por los pobres como categoría teológica (EG 198). Es decir, la opción por los pobres es simplemente acto y decisión de Dios. Reconoce las expresiones de piedad popular como *lugar teológico* (EG 126) para llevar adelante una teología inculturada y al servicio de la inculturación de la fe, dada la importancia de la evangelización entendida como incultura-

¹⁹ A este respecto, Victor Codina, en una mirada retrospectiva, llega a afirmar lo siguiente: “Está surgiendo una nueva teología latinoamericana, liberadora, precisamente a partir de la irrupción de los pobres en la sociedad y en la iglesia, una teología cuyo fundamento último no es sociológico, filosófico o político, sino evangélico: el seguimiento de Jesús en el proyecto del Reino y la lucha por la justicia del Evangelio. Esta teología forma parte de las teologías del Sur que suponen un cambio de paradigma respecto a la teología moderna y a la razón occidental, hegemónica, capitalista, machista y colonial”. (Victor CODINA, “Las ponencias de Medellín”, *Medellín*, no. 171 [2018] p. 44).

²⁰ Algunas obras que tratan ampliamente el tema son: R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del Pueblo*, Madrid: PPC, 2016; L. MARTINEZ SAAVEDRA y P. SAUVAGE, “La teología del Pueblo. Una rama de la teología de la liberación”, *Selecciones de Teología*, vol. 56, no. 224 (2017) pp. 301-308, Barcelona; J.J. TAMAYO, *Teologías del Sur; el giro descolonizador*, Madrid: Trotta, 2017; Juan Carlos SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander: Ed. Sal Terrae. 2017. Especialmente tendré en cuenta las aportaciones de este autor dado que el mismo Papa Francisco lo cita en (LS 146): “En esta Francisco cita un artículo mío sobre un tema por él muy querido: la “irrupción del pobre” en la Iglesia, la sociedad y la teología, entendida ahora como “experiencia de salvación comunitaria, la cual se está dando no solamente en los pueblos pobres y en los pobres de los pueblos, y constituye un signo de los tiempos”. p. 11.

ción. (EG 122). Y todo ello se debe fundamentalmente a una clara y decidida acción del Espíritu Santo en medio de los pueblos.

De la teología liberadora que nace de la opción por los pobres como categoría teológica, y de la piedad popular como lugar teológico se deriva una teología inculturada y en contexto que aporta no sólo contenido sino también método a la teología y a la Iglesia universales. Estas son aportaciones importantes de la Iglesia y teología latinoamericanas actuales a la Iglesia y a la teología actuales.

Afirma Scannone:

Así es como la religión del pueblo, más que un mero tema pastoral y teológico entre otros, se fue reafirmando como —*lugar hermenéutico*— tanto para la reinterpretación de la historia de la evangelización latinoamericana como para la reflexión teológica y la acción pastoral. Y aún más: como matriz de la teología.²¹

De acuerdo con esta versión de la teología latinoamericana, se comprende al pueblo como sujeto comunitario de una historia y una cultura. Es sujeto de una historia porque lo es de experiencias históricas comunes, de una conciencia colectiva de pertenencia mutua y de un proyecto histórico de bien común. Cuando se dice *sujeto de una cultura* se entiende ésta como un estilo común de vida, una forma de relacionarse los hombres entre sí, con la naturaleza y con el sentido último de la vida que los pueblos latinoamericanos reconocen en Dios, Padre de nuestro Señor Jesús, el Mesías.²²

Estamos ante una suprema valoración del pueblo no como objeto de evangelización sino como sujeto comunitario de evangelización. Esto es una verdad teológico-histórica que aparece con toda claridad en la *Evangelii Gaudium* en perspectiva universal.

Bien entendida, la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia. Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra unidad. Él construye la comunión y la

²¹ SCANNONE, *ibid.*, p. 62.

²² De hecho, también en México, en algunas Iglesias particulares, vimos nacer y crecer sin haber llegado a una total definición, la teología indigenista. Ahí tenemos una deuda mayor y un desafío característicos del México pluricultural y pluri-étnico que somos.

armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae.

No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo mono-cultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural.

Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio.

El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador. (EG 117).

Este texto, me parece, es de una extraordinaria fuerza universalista y lo es no sólo por la declaración del Papa Francisco, sino debido al porqué teológico de su declaración: la actuación del Espíritu Santo de parte del Padre y del Hijo en todos los pueblos y culturas.

A ello se debe la insistencia del Papa Francisco: el pueblo de Dios es santo por la fuerza del Espíritu que lo impulsa y lo habita, y en el pueblo de Dios todas las personas son evangelizadoras por la unción del Espíritu que lo conmueve.

La universalidad del Pueblo de Dios que el Papa proclama es una lógica diversa a la globalización que pretende homogeneizar culturas y sociedades; la universalidad es anterior y más radical a tal proyecto porque su raigambre no es socio-económica, sino teológica cristiana.

4. Las consecuencias para la acción social

Varios autores y analistas han descubierto y comentado cuatro principios que el Papa Francisco ha propuesto en diversas circunstancias para orientar el camino social de las transformaciones histórico-sociales de que son capaces los pueblos y las culturas a nivel universal.

Juan Carlos Scanonne las llama las cuatro prioridades bergogliananas en la construcción y conducción del pueblo.²³

El Papa Francisco las coloca en el capítulo cuarto de la *Evangelii Gaudium* —la dimensión social de la Evangelización— en la parte III que titula: el Bien común y la Paz social. Están claramente especificadas en su novedosa formulación. *El tiempo es superior al espacio* (222-225), *La unidad prevalece sobre el conflicto* (226-230), *La realidad es más importante que la idea* (231-233) y *El todo es superior a la parte* (234-237).

Es importante hacer algunas reflexiones al respecto de estos cuatro principios que, según mi parecer, Jorge Mario Bergoglio descubrió en algunas de las mejores páginas de Romano Guardini, de cuya obra no soy especialista en ningún sentido, simplemente lector.

José Luis Segovia Bernabé y Luis A. Aranguren Gonzalo, grandes conocedores y especialistas en la dimensión social de la acción conjunta en la Iglesia, han elaborado un magnífico trabajo desde esta perspectiva.²⁴

Los autores explican su punto de partida:

La reflexión que a continuación presentamos se enmarca en un triple enfoque:

– El de la necesaria *credibilidad de la Iglesia* en nuestro mundo y los pasos necesarios para que esta credibilidad se vaya abriendo espacio, creando una atmósfera de acogida, hospitalidad y misericordia. Para ello las palabras, gestos y acciones del papa Francisco resultan enormemente estimulantes, y como tales los hemos ido incorporando a nuestro estudio. [...]

– El enfoque *dialéctico y dialógico* entre persona y estructura, entre acción y contemplación, entre misión y organización, entre asistencia y promoción, entre servicios y movilización. [...] Apostamos por un enfoque eminentemente dialógico, a la búsqueda de espacios de encuentro.

– *Con los pies en la tierra*. [...] Ofrecemos una reflexión realizada al calor de los acontecimientos que vivimos, observamos y reflexionamos. [...]

La atmósfera en la que entregamos este material a la editorial es de una *Iglesia en estado de ebullición* [...] Tiempo de expectativas, de ilusiones y

²³ SCANNONE, *ibid.*, pp. 205-218.

²⁴ José Luis SEGOVIA BERNABÉ/Luis A. ARANGUREN GONZALO, *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*, Santander: Ed. Sal Terrae, 2017.

deseos. También tiempo de incertidumbres, dudas, resistencias y nervios. Pero en clave creyente vivimos un verdadero *kairós*, un acontecimiento eclesial global, donde el Espíritu de Jesús va rompiendo las costuras de una institución necesitada no solo de renovación, sino de ajustar cuentas con el iniciador de todo esto. Y ese *kairós* también se extiende al mundo, un mundo en ebullición, el mundo donde habita la Iglesia y en el que debe configurarse como hospital de campaña que sale al encuentro de las víctimas, de los olvidados, de los cruelmente atropellados.

[...] el estudio que presentamos se inscribe en el intento de superar la eclesiastización [*sic*] del cristianismo para hacer posible la indispensable cristianización de la Iglesia, como advierte Juan Martín Velasco.²⁵

No se requiere de mucha imaginación para darse cuenta de la situación de falta de credibilidad de la Iglesia Católica en nuestra sociedad mexicana. No me estoy refiriendo al gran aparato institucional de la Iglesia católica en México, me estoy refiriendo a una reacción cada vez más generalizada entre los hombres y mujeres que formamos esta sociedad plural: el alejamiento progresivo de instituciones y prácticas de la Iglesia no por contestación directa, lo cual sería un buen punto de partida para algo mayor, sino por la indiferencia; es decir, porque la institución y sus prácticas resultan para muchos sin relevancia, o sea, insignificantes, prescindibles. Se puede prescindir de todo ello, como opinión cada vez más generalizada, y no pasa nada, es decir, no se siguen consecuencias graves para la vida en común.²⁶

Creo que la aportación de los autores mencionados anteriormente sobre los cuatro principios del Papa Francisco es de gran relevancia.

I. El tiempo es superior al espacio: cambiar de mentalidad

Muchas de las acciones sociales de las organizaciones de solidaridad y cooperación de la Iglesia se asientan en la planificación de proyectos. Y los proyectos ocupan tanto espacio —donde existen— que al final echan por tierra, minusvaloran u olvidan el proceso del cual surgieron. La conciencia de que estamos en proceso y no urgidos por

²⁵ SEGOVIA BERNABÉ y ARANGUREN GONZALO, *ibid.*, pp. 10-11.

²⁶ No pretendo ni quiero ser reduccionista, pero ejemplifico con un hecho patente. Cada vez más, menos jóvenes manejan la perspectiva de celebrar lo que comúnmente llamamos “matrimonio por la Iglesia”, especialmente en los ambientes urbanos de nuestro país. No hablemos de la letal marginación de los pueblos autóctonos de nuestro país que sufren una doble exclusión político-social-económica y religiosa.

un resultado factible nos ayuda para intervenir con las personas desde el diálogo y desde la relación de amistad. Se trata, como dice el Papa, de acompañar a la humanidad en todos sus procesos, por más duros y prolongados que sean. Sabe de esperas largas y de aguante apostólico. Los procesos de cambio no se dan por arte de magia, sino por una constancia en la paciencia histórica. Nadie cambia de la noche a la mañana. Hay que sustituir la lógica de la eficacia por la lógica del encuentro comunitario.

Se trata de reactivar nuestro compromiso social como cristianos. El primer peldaño, según los autores citados es la provocación. “El compromiso social nace del exterior de la persona. Emerge a través de la irrupción del otro en mi campo de juego personal. No es tanto una decisión personal cuanto la decisión primera de dejarse afectar por el sufrimiento del otro”. Lo cual en la Biblia se llama simplemente: compasión, ternura, misericordia. Para ello es necesario salir, dejarse tocar y afectar.

Luego sucede la “convocatoria”, porque no se ciñe inmediatamente a una persona, un excluido, sino a todos los excluidos, todos los rostros, todos los ausentes. La respuesta fundamental es: “Aquí estoy a favor de ti y de los otros como tú”, lo cual implica y conlleva un movimiento de responsabilidad ética. El problema fundamental, a fin de cuentas, es saber y descubrir con quién realmente vivimos o con quién estamos dispuestos a vivir. Imposible soslayar que la existencia humana es coexistencia. Es aquí donde se requiere para los cristianos hacer verdaderos ajustes sociales y ampliar la visión de la vida en común, lo cual conlleva explorar nuevos caminos. Una visión global debe estar presente en el aquí y ahora de la acción concreta.

II. La unidad prevalece sobre el conflicto: reabrir procesos

“Aceptar el conflicto, resolverlo y transformarlo es el eslabón de un nuevo proceso”. (EG 226) El conflicto no puede ser ignorado o disimulado, sino que tiene que ser asumido, sin detenerse en la coyuntura conflictiva, percibiendo el sentido de la unidad profunda de la realidad. Los conflictos menudean por todas partes, especialmente debidos a la lógica de la competencia por defender y adquirir el interés personal; eso es perder la perspectiva de fondo: el bien personal no es privativo, es extensivo.

Por ello los autores proponen a este respecto: contar con estrategias simultáneas y sinérgicas de acción y movilización. Esto resulta especialmente significativo ante la terrible situación de millones de personas que tienen que emigrar de sus países en busca de una esperanza de vida mejor.

Esto implica de una manera muy significativa la superación del individualismo auto-satisfecho para abrirse a una comunión de bienes compartidos que hace de la vida humana una armonía cantada por todos los implicados. ¿Es realmente imposible para un cristiano abrir su casa, como gratuidad hospitalaria, para acoger la visita de Dios en el emigrante?

Esta actitud implica incorporarse en los nuevos espacios de participación social. Existen nuevas posibilidades de expresión y de trabajo social que lo que logran de manera paciente y constante es reforzar el tejido social. Para el Papa Francisco, éste es un desafío y una oportunidad para las parroquias que implican las relaciones de vecindad, impulsan el desarrollo comunitario de los barrios y de los grupos plurales que la componen. Uno de estos momentos más significativos es la conjunción de creyentes y no creyentes, de cristianos y no cristianos; se trata de forjar un encuentro cordial que nace de la valoración de cada existencia humana como un don para todos.

III. La realidad es más importante que la idea: caminar con los pies en la tierra

El esfuerzo básico consiste en evitar las diversas formas de ocultar la realidad. (EG 231) Para ello es fundamental introducir la realidad como elemento básico de la pedagogía pastoral de la Iglesia. “La idea — las elaboraciones conceptuales— está en función de la captación, la comprensión y la conducción de la realidad” (EG 232). Esta afirmación implica que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) no puede perder la dimensión teórica, la dimensión histórica y la dimensión práctica. Por supuesto que la praxis es el criterio de verificación de la DSI.

La realidad es el punto de partida para que la hermenéutica de la realidad, por vía de comprensión y diálogo, se convierta en el espacio donde la revelación de Dios siga vigente y actuante.

IV. El todo es superior a la parte: soñar en grande y vivir desde lo pequeño

Algunas actitudes importantes a este respecto serían: impulsar la mirada de cambio social. Aquí se trata de adquirir y propiciar una perspectiva más amplia de tal manera que los procesos sean realmente transformadores.

Un espacio social que es necesario implementar serían los talleres de deliberación ética, donde las personas autónomas se conjuntan en una diálogo transformador que lleve cada vez más al consenso social como plataforma básica de la acción directa.

Igualmente importante es recrear los espacios formativos universales de la acción social. Es claro que los centros educativos podrían aceptar el desafío de los retos de una sociedad y crear los espacios de la formación social.

Sin embargo, considero fundamental para ello, repensar y rehacer los estilos de vida. Pensar en grande comporta aterrizar en lo pequeño, es decir, en nuestra vida cotidiana. Más que nunca, el estilo de vida puede recrearse con otras expresiones que manifiesten una comprensión mayor de la realidad, por ejemplo, un estilo de vida más sobrio y solidario.

En el renglón de la sobriedad se juegan muchas oportunidades personales y comunitarias de frente al embate consumista de nuestras sociedades. La sobriedad no es sinónimo de renuncia sino expresión de libertad, así descubrimos que la sobriedad es un modo de ser, más que de tener o no tener.²⁷

CONCLUSIÓN

Dice el Papa Francisco:

El modelo no es la esfera, que no es superior a sus partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan, su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política

²⁷ Con relación a los cuatro principios he seguido muy de cerca la lectura que de los mismos hacen José Luis SEGOVIA y Luis A. ARANGUREN, *op. cit.*, pp. 199-219.

procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. (EG 236).

Las posiciones del Papa, en sus actitudes y en sus escritos, revelan con suficiente claridad la preocupación fundamental que le atenaza. La situación generalizada de la Iglesia católica después de más de 50 años del Concilio requiere urgentemente una Reforma. De hecho, ésta es la intencionalidad primera y explícita de la EG: “destaco que lo que trataré de expresar aquí tiene un sentido programático y consecuencias importantes” (EG 25).

Dentro de este mismo renglón al Papa no le preocupa sólo la situación de la Iglesia católica, sino que le preocupa aún más que una especie de indiferencia espiritual recorre muchos ámbitos, especialmente los institucionales, donde se manifiesta una no disponibilidad a una realidad fundamental del Espíritu Santo en la Iglesia: *Ecclesia semper reformanda*.

Una Iglesia estática y auto-complacida, la mundanidad espiritual, en ningún sentido corresponde con la realidad primera y última: la presencia transformadora del Padre, en Jesús y a través del dinamismo del Espíritu. Esto explica el conjunto tan variado de resistencias, activas y pasivas, con las que se ha encontrado en diversas regiones de la Iglesia católica.

Con la misma claridad y contundencia el Papa declara de qué lado de la historia está con relación al mundo actual. Es de sobra conocida la posición tan explícita que expresa en el documento *Laudato sii*, donde expone y defiende una nueva versión de la defensa de la vida de todos los seres humanos y de nuestra casa común.

Sin embargo, en todos esos momentos resuena siempre en su discurso y en su actuar la defensa incondicional a favor de los pobres, de los olvidados, de los emigrantes, de cualquier cultura o religión que sean. Ha manifestado con creces que la vida negada es punto de partida fundamental, porque es lo más real de la realidad tan conflictiva de nuestro mundo actual.

Es muy común escuchar que el Papa, siendo atacado desde muchos ámbitos institucionales y personales mucho más en los últimos días, no logrará lo que pretende.

A partir de la lectura del libro del Apocalipsis, especialmente conociendo su estructura literaria interna, me queda claro que es lo más semejante a un manual de resistencia de frente a todas las contrariedades y persecuciones que amenazan a las siete iglesias, es decir, a toda la Iglesia.

Desde ésta óptica me resulta claro que el Papa Francisco, como muchos miembros de las Iglesias de América Latina, ha asumido una verdad paradójica que sólo tiene fundamento en Jesús, el Mesías Crucificado: resistir en medio del conflicto para manifestar y revelar que el Evangelio de Dios no podrá ser sustituido por nada mayor o más valioso en el devenir de la historia.

Esa es la verdad última del cristianismo, en medios de los conflictos, en medio de lógicas sociales, políticas y económicas contrapuestas, Jesús, el Mesías Crucificado, seguirá siendo sabiduría de Dios, paradójica sabiduría, pero Sabiduría última.

IGLESIA EN SALIDA*

Wanda Rodríguez Mangual†

*ABSTRACT: El presente artículo desarrolla la noción, lanzada por el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, de la “Iglesia en Salida” y elucida lo que dicho concepto recoge del espíritu de renovación inaugurado por el Concilio Vaticano II.*

PALABRAS CLAVE: Evangelii Gaudium, Papa Francisco, Concilio Vaticano II, Medellín, Iglesia en Salida.

Me han pedido que reflexione esta mañana sobre lo que significa “Iglesia en salida”, un concepto que lanza el papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*,¹ pero que no es de él propiamente, sino que lo retoma, lo actualiza y lo relanza, para dar continuidad al proyecto de renovación y reformas que se propuso el Concilio Vaticano II (CVII) y que quedó inconcluso o empantanado.

A lo largo de su pontificado, el Papa Francisco ha ido creando todo un vocabulario que gira en torno a la misma idea: Iglesia que se mue-

* Texto leído el 12 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

† Licenciada en Teología por la Universidad Intercontinental y maestra en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana.

¹ PP. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (24 nov. 2013), *AAS* 105 (2013), 1019-1137.

ve, que hace opción por los últimos, que va a la periferia, que sale de sí misma², que anda por la calle, Iglesia inclusiva, no excluyente, o auto-centrada, no narcisista, que no vive para sí misma, Iglesia enteramente misionera (EG 34), hospital de campaña, campo de refugiados... Pero la que ha sonado más es la de “Iglesia en salida”: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para auto-preservación” (EG 27).³ Me parece interesante la consigna de “Iglesia en salida”, porque nos evoca como contraparte, una “iglesia que no sale, encerrada en sí misma”. Detrás del mismo concepto de iglesia en salida, hay una crítica a una iglesia auto-centrada, auto-referencial. Dice el Papa que “hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador” (EG 26)⁴. Con este concepto de iglesia en salida, el papa Francisco toma postura crítica frente a la ideología de la auto-referencialidad que ha predominado en la Iglesia católica durante siglos y todas las prácticas que se derivan de ella.⁵

Lo que tenemos que preguntarnos es ¿de dónde tiene que salir la Iglesia y hacia dónde tiene que encaminarse? Para responder a estas interrogantes, es necesario tener en cuenta el momento histórico que vivimos y que vive el cristianismo, ya que este contexto condiciona la respuesta a estas preguntas. A manera de síntesis podríamos decir que lo que caracteriza a este momento son esencialmente dos cosas: 1) Un sistema económico que está generando cada vez más islas de abundancia en medio de océanos de pobreza, marginación y exclusión y que, además, produce daños irreparables a los ecosistemas; y 2) Una transformación cultural de dimensiones globales (aquí en América Latina, como parte de las consecuencias que ha generado los procesos de secularización que ha traído la modernidad y pos modernidad) sobre todo en las sociedades occidentales, causada por el desarrollo de la ciencia y las tecnologías —las comunicaciones (se

² Audiencia del 23 de marzo del 2013.

³ Eduardo HOORNAERT, *¿Qué significa una Iglesia en salida?*

⁴ Leonardo BOFF, “Papa Francisco: Iglesia en salida, ¿de dónde y hacia dónde?”, *Koinonía* (jul. 3, 2015).

⁵ HOORNAERT, *id.*

podría hablar de crisis de valores, vacío existencial, violencia y corrupción a todos los niveles, conciencia ecológica y de los DDHH, migraciones en masa, globalización del capital financiero —con los desequilibrios económicos y sociales que produce— aproximación de culturas, y al mismo tiempo choque de éstas, etc.).⁶ Dentro de la transformación cultural, encontramos una transformación religiosa nunca antes vista. Con los procesos de secularización se pensaba que la religión desaparecería, pero no fue así; más bien se habla del retorno de lo religioso (causado entre muchas cosas, por la necesidad de sentido, de pertenencia y de dar respuesta a las necesidades existenciales en torno al sentido de la vida, de la muerte...). Ahora, este retorno no significa necesariamente volver a las formas tradicionales de expresión o vivencia religiosa. De hecho en México cada vez son más los católicos que abandonan la institución y se van a otros grupos religiosos, más de tipo pentecostal y fundamentalistas.

Todas estas transformaciones (económicas, tecnológicas, culturales...) que ha generado primero la modernidad y luego la posmodernidad (o modernidad líquida como llaman algunos), están afectando profundamente al cristianismo y a la institución eclesial. Esto obliga a replantearse todo el quehacer de la Iglesia, porque en este proceso de cambios acelerados, la Iglesia se ha visto desplazada socialmente, perdiendo mucho poder de influencia y si nos atrevemos a ir más a fondo todavía, encontramos que la cultura occidental, por siglos identificada con el cristianismo (cristiandad), ya no se identifica con éste, aun cuando todavía se encuentran ciertos vestigios imborrables dentro de la sociedad secularizada. Ha habido una ruptura entre el cristianismo y la cultura occidental.⁷

En América Latina la Iglesia ha desempeñado un papel importante en la conformación de las sociedades desde el siglo XVI hasta la época actual; pero su protagonismo ha venido a menos en gran parte del continente a partir de la segunda mitad del siglo XX, debido a los procesos de secularización.⁸ Sin embargo, no se puede afirmar que el

⁶ Carlos PALACIO, “El cristianismo en América Latina. Discernir el presente para preparar el futuro”, *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 372.

⁷ PALACIO, *id.*

⁸ José de Jesús LEGORRETA, *Modernidad, secularización e Iglesia en América Latina*, México: Universidad Iberoamericana, 2016, p. 15.

continente sea profundamente cristiano. Podrá serlo en teoría, en el discurso, pero no *de facto*. Es un cristianismo sociológico. La mayoría de los cristianos en Latinoamérica no están evangelizados. Millones de hombres y mujeres bautizados en este continente, por no decir en México, se dicen cristianos sin asociar el cristianismo con ningún evangelio, con ninguna buena noticia.⁹ Y sin relacionar la fe con una ética social. Según estadísticas, nuestro continente es el más violento del mundo, uno de los más corruptos y uno de los más desiguales. Si alguna vez recibimos lo esencial del Evangelio como una buena noticia, quedó sumergido por otros elementos desligados de la fe, que adquirieron importancia aislada y desproporcionada.

En Medellín, los obispos se enfocaron en la realidad de pobreza, marginación, opresión e injusticia que vivían los pueblos del continente, y al mismo tiempo, percibieron el tránsito de las sociedades agrarias hacia sociedades urbano-industriales. Empezaban a surgir valores y modos de vida característicos de la modernidad, que los obispos vieron con ojos críticos, pero no necesariamente negativos. En las últimas tres Conferencias del Episcopado Latinoamericano, los obispos desplazaron el foco de atención hacia el mayor desafío de la fe (según ellos): el proceso de secularización y el secularismo. Partieron de dos premisas básicas: 1) el sustrato católico de la identidad de los pueblos Latinoamericanos,¹⁰ y 2) que estos pueblos estaban siendo impactados por una cultura externa (la modernidad), que aunque tiene algunos elementos positivos, en general resultan alarmantes, porque modifican sustancialmente la vivencia religiosa y la identidad latinoamericana. Los obispos proponen, que ante la crisis que ha producido la

⁹ Juan Luis SEGUNDO, *Acción pastoral latinoamericana vs motivos ocultos*, Argentina: Ediciones Búsqueda, 1972, p. 114.

¹⁰ La tesis central del planteamiento esencialista católico afirma que la identidad latinoamericana se configuró entre los siglos XVI y XVIII, teniendo como núcleo más profundo el catolicismo. Esta postura enfatiza una homogeneidad cultural sobre las diferencias naturales, poniendo como denominador común el cristianismo. Se pasa por alto las diferencias interculturales y se difuminan las relaciones asimétricas entre culturas dominantes y las marginadas. Hay que cuestionarse si la conquista y el sometimiento consiguió unificar y fundir las diversas culturas por medio de la religión. Para los obispos, la respuesta es afirmativa. (Cfr. LEGORRETA, *Modernidad, secularización e Iglesia en América Latina*, pp. 81-82).

modernidad en Latinoamérica, la solución es el reposicionamiento de la Iglesia católica y su mensaje, o sea, una nueva cristiandad.¹¹

La Iglesia Católica Latinoamericana todavía no se da cuenta (o no quiere darse cuenta) de todas las consecuencias que supone el desplazamiento que ha tenido la religión y, concretamente, la institución eclesial y la ruptura que supone. Por un lado supone la pérdida de poder, visibilidad e influencia en la configuración de la vida social y en otras muchas dimensiones de la vida. Por otro, la resistencia que ha mostrado la Iglesia frente al cambio y a la modernidad, le ha generado antipatías, cuando no rechazo y descalificación; además de abandono de sus filas de muchos cristianos y cristianas que ya no se ven representados ni identificados con la institución. Sin embargo, visto desde otra perspectiva, más optimista y esperanzadora, este desplazamiento y esta ruptura podría ser positivo para el cristianismo y la Iglesia; le podría permitir situarse frente a la nueva realidad con más libertad y encarar con nuevos fundamentos la evangelización de la nueva situación cultural a la que se enfrenta. Aceptar esta situación implica aceptar el fin del cristianismo sociológico en el que todos nosotros hemos nacido y vivido.¹²

Para realizar este salto mortal, la Iglesia tendría que estar dispuesta a salir... porque no se trata de modificaciones en el lenguaje o de cambiar algunas formas de hacer pastoral... El cambio cultural y económico que nos arrastra exige de la Iglesia un cambio en la forma de autocomprenderse, en las formas institucionales y las mismas expresiones religiosas. No se trata de simples reformas (aunque éstas sean urgentes), ni de simples adaptaciones. Me parece que hay que repensar el cristianismo a partir de nuevos presupuestos. La situación no es fácil, pues con mucho trabajo y resistencias, la Iglesia se abrió al diálogo con el mundo de la modernidad en el Concilio Vaticano II, y 53 años después, no ha logrado abandonar del todo el modelo de cristiandad o neo-cristiandad (por lo menos en América Latina):

En nuestros días se hace necesario un esfuerzo y un tacto especial para inculturar el mensaje de Jesús, de tal manera que los valores cristianos puedan transformar los diversos núcleos culturales, purificándolos, si fuera necesari-

¹¹ LEGORRETA, *id.*

¹² PALACIO, *id.*

rio, y haciendo posible el afianzamiento de una cultura cristiana, que renueve, amplíe y unifique los valores históricos pasados y presentes, para responder así de modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo. (SD 21).

Y ahora, los tiempos le exigen repensar o recomponer la experiencia cristiana en su totalidad para que el cristianismo tenga posibilidad de sobrevivir y se vuelva significativo en una sociedad donde no hay muchas referencias claras y definidas.¹³

No es la primera vez que la Iglesia se encuentra en una situación de crisis como esta. Cuando el movimiento de Jesús, con toda la cultura judía que lo suponía, se enfrentó al mundo cultural helenístico, fue la totalidad de la experiencia cristiana la que tuvo que ser recreada para que pudiera ser asumida y comprendida por el nuevo contexto cultural. Lo que implicó mucho discernimiento, salidas y rupturas con lo anterior. Y después de aquella primera inculturación (y quizá única), el cristianismo vivió casi durante veinte siglos dentro del mismo horizonte cultural. Y en el proceso se fue configurando un cristianismo cuya solidez sorprende. Pero nada de esto hubiera pasado, si los primeros cristianos no hubieran tenido la osadía de salir de sus límites judíos... Tuvieron que salir de unos esquemas rígidos (culturales, geográficos, políticos) y aceptar un nuevo comienzo.

Hoy la comunidad de seguidores de Jesús está ante un nuevo desafío... después de tantos siglos se le presenta la misma coyuntura. Si quiere seguir siendo relevante, si quiere ser fiel al mensaje del que es portadora, si quiere ser fiel al Evangelio, tiene que disponerse al cambio; tiene que abrirse a la realidad que la interpela; lo que supone transformaciones en su forma de comprenderse, en sus formas de expresar y celebrar su fe y una nueva configuración institucional. Y todo esto, no sólo para recuperar visibilidad social, sino su coherencia evangélica. Hoy más que nunca la Iglesia necesita recuperar credibilidad. Ser creíble sólo se logra con la coherencia; que sus discursos se traduzcan en acciones o signos verdaderamente salvadores, sanadores y esperanzadores. Lo que se juega la Iglesia y el cristianismo en este momento histórico es su identidad histórica. (La LG afirma que la iglesia es *“reunión visible y comunidad espiritual, Iglesia terrestre y comunidad dotada de bienes celestiales... y que ambas for-*

¹³ PALACIO, *id.*

man una realidad compleja, constituido por un elemento humano y otro divino...” (LG 8). Esta dimensión humana, histórica, que es la visible e institucional, es la que está en juego. No la dimensión institucional en sí misma (que alude a la estructura ministerial-apostólica; cuerpo de escritos, sacramentos), sino la forma de estar en este mundo del siglo XXI (Iglesia constituida y ordenada en este mundo como una sociedad [LG 8]). La Iglesia, como comunidad peregrina en este mundo (LG 6; 8; 9), como sociedad humana, tiene que ir adaptándose a las nuevas realidades que plantean los nuevos tiempos. Institución que no se renueva termina por ser irrelevante y disfuncional... En otras palabras, tenemos que distinguir la necesaria institucionalidad de la iglesia, así como la contingencia y variabilidad histórica de entramado organizativo que sí requiere renovarse y cambiar.¹⁴ Y esto último es lo que se juega en esta hora histórica.

Y aquí cerramos el paréntesis, y trataremos de responder a la pregunta que nos hicimos al inicio: ¿De dónde tiene que salir la Iglesia y hacia dónde tiene que encaminarse para cumplir su misión histórica?

Tiene que salir de una cultura clerical (caracterizada, entre otras cosas, por el privilegio, la separación, el estatus, la actitud narcisista de creerse con derecho a todo, la prepotencia y arrogancia, liderazgos autoritarios, la cosmovisión rígidamente jerárquica)¹⁵ a una cultura del diálogo, de la equidad, de la corresponsabilidad, del respeto...

Tiene que salir de una iglesia fortaleza (que pretende “proteger” a sus fieles de la contaminación de la modernidad), a una iglesia “hospital de campaña”, como dice el Papa Francisco, que atienda y acompañe a todas las personas que la busquen, sin importar su estado civil, moral, género u orientación sexual. Tiene que transitar hacia una iglesia del cuidado, de la misericordia, de la revolución de la ternura. Y es que una iglesia que se dice ser el cuerpo de Cristo y sacramento de salvación, debe imitar a su Señor mirando y comprometiéndose con los que nadie mira, con los que nadie quiere.

Tiene que salir de una institución absolutista, monárquica, centrada en sí misma, rígida, obsesionada por la ley, que divide a sus miem-

¹⁴ Juan Antonio ESTRADA, “Carisma e institución”, en: *Nuevo Diccionario de Teología*, Juan José Tamayo (dir.), Madrid: Trotta 2005, p. 127.

¹⁵ Len SPERRY, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*, Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 108-109.

bros en dos categorías¹⁶, generando desigualdades, hacia una iglesia comunión, pueblo de Dios, en movimiento, creativa, que confíe en el Espíritu de Dios, que acompaña y genera nuevos carismas, sostiene en las crisis y suscita nuevos caminos y formas de expresión en la historia.

Tiene que salir de una iglesia que enseña doctrinas y normas, a prácticas de encuentro afectuoso con las periferias de todo tipo: geográficas, culturales, existenciales...

Tiene que pasar de una Iglesia que hace opción por los pobres y habla mucho de ellos, a una Iglesia pobre y que se compromete con los pobres, los abraza, los defiende y los promueve a través de proyectos transformadores y alternativos que los empoderen y los dignifiquen.

Tiene que salir del estatus quo y la complicidad con los partidos políticos y/o las élites del poder, hacia una iglesia profética, que toma partido a favor de las víctimas del sistema y que llama por su nombre a los que generan injusticia. Una Iglesia que busca la reconciliación y la paz; que trabaja para la reconstrucción del tejido social.

Tiene que salir de una Iglesia *ahistórica*, con muy poca o ninguna auto-crítica, a una Iglesia encarnada en el contexto que le está tocando vivir, crítica de sí misma (en lo que de limitada y contingente tiene como sociedad humana), abierta a aprender de sus errores, humilde, flexible, con capacidad de adaptación...¹⁷

Tiene que pasar de una Iglesia encerrada en las cuatro paredes de la parroquia a una Iglesia que sale a la calle, a la vida cotidiana de la gente; que se involucra y se compromete en proyectos que construyen oportunidades de desarrollo y promoción humana, construyen ciudadanía responsable, construyen justicia social, que generan economías sustentables, que cuidan el medio ambiente... Ahí donde la

¹⁶ Dijo Pío X: “La Iglesia es, por su propia esencia, una sociedad desigual, es decir, una sociedad que incluye a dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de fieles. Y estas categorías son de tal forma distintas entre sí que únicamente en el cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. Por lo que se refiere a la multitud, no tiene otro derecho sino el dejarse guiar y, como rebaño fiel, seguir a sus pastores”. Pío X, Carta Encíclica *Vehementer Nos* (11 feb. 1906), ASS 39 (1906), 3-16: aquí 8-9.

¹⁷ Leonardo BOFF, *id.*

realidad se impone, ahí debe estar la iglesia acompañando y construyendo codo a codo con la comunidad.

Tiene que salir de una pastoral de sucesos, de la improvisación, de centralismo, de dispersión, de discontinuidad, de competencia, de inmovilismo... hacia una pastoral de procesos comunitarios, de planificación, de participación, de enfoque (visión), de colaboración, de flexibilidad ante la realidad cambiante...¹⁸ De una pastoral que se preocupa por lo cuantitativo, por llenar estadios, a una pastoral de la calidad, de la profundidad, de tocar la vida concreta de las personas; hay que transitar hacia la Iglesia casa (sobre todo en las grandes urbes), a la iglesia de las pequeñas comunidades¹⁹, para poder generar vínculos, sentido de pertenencia, compañía, inclusión...

Una iglesia en salida, requiere que el laicado salga de su posición de inferioridad y dependencia con relación al clero. Implica desclericalizar a muchos laicos, que han *introyectado* esta cultura y modo de ser, generando muchos conflictos al interior de la comunidades y movimientos eclesiales. Pero implica cuestionar, también, el carácter corporativo de la actual organización eclesiástica (la forma en que está formada o constituida).²⁰ Generar un laicado con estas capacidades, implica la formación sistemática y crítica de hombres y mujeres que vayan transitando hacia la autonomía e independencia, capaces de actuar en la sociedad civil, como ciudadanos responsables y que vivan dentro de la sociedad los valores evangélicos. Capaces de colaborar en la construcción del Reino de Dios desde dentro de la Iglesia y dentro de la sociedad civil. Laicos dispuestos a salir de los confortables límites parroquiales o de sus movimientos... Todo este dinamismo que genera una Iglesia en salida, tiene que ir acompañado de grupos o comunidades fuertes, que oren y se formen juntos, que tra-

¹⁸ Francisco Merlos ARROYO, *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, México: Palabra Ediciones y Universidad Pontificia de México, 2012, pp. 39-43.

¹⁹ Benjamín BRAVO (coord.), *¿Cómo hacer pastoral urbana?*, México: San Pablo, 2013, p. 7.

²⁰ Frente a la estructura sacerdotal del Templo, el movimiento de Jesús optó decididamente por un modelo laical de organización. Los primeros líderes (obispo, presbítero, diácono) eran laicos, igual que Jesús. Sólo con el tiempo, el cristianismo fue adoptando las estructuras del judaísmo y de la sociedad romana dentro de su organización (Cfr. Juan Antonio ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1990).

bajen en colaboración, pues no es fácil enfrentarse a una sociedad que promueve por todos los medios los valores del sistema capitalista. Es casi imposible vivir los valores evangélicos sin el apoyo de una comunidad fuerte y que sirva de referencia; no en este mundo que nos está tocando vivir. Realmente es vivir contracorriente. Implica un estilo de vida contracultural. Y es fácil que la corriente nos arrastre.²¹ Por otra parte, es importante señalar que se precisa de un cambio de conciencia por parte de los obispos y sacerdotes. Sin el reconocimiento de la autoridad eclesial, y sin que ésta le reconozca cierta autonomía, los laicos/as no encontrarán el espacio necesario para desarrollarse como iglesia en movimiento. Es muy triste encontrar que la fe y compromiso de muchos laicos dependa tanto del trato que reciban de sus pastores, o de los espacios que éstos “generosamente” les ceden.²²

Por otra parte, también es importante señalar, que siempre ha habido laicos comprometidos, adultos en la fe, que han estado dispuestos a salir de su confort para comprometerse con el proyecto de Jesús, que impulsa la construcción de la vida y la lucha por la justicia social. En este sentido, siempre ha habido una Iglesia en salida. Desde los primeros laicos que buscaron una vida más en coherencia con las exigencias evangélicas y que luego se transformaron en monjes, pasando por los movimientos evangélicos de pobreza voluntaria (como los valdenses y los cátaros que terminaron considerados como herejes)²³ y el surgimiento de las órdenes mendicantes, y otros muchos movi-

²¹ Eduardo HOORNAERT, *loc. cit.*

²² Stefan SILBER, “Esperanza, crisis y movimiento. La Iglesia de los laicos en América Latina”, *Alternativas* 24 (2017), p. 50.

²³ Con la consolidación del feudalismo en el siglo XI se dieron una serie de cambios sociales y económicos, a los que se sumaron cambios en la espiritualidad. Se tradujeron en una creciente insatisfacción con las formas tradicionales de entender a Dios y de vivir cristianamente. En este contexto, la mayoría de las herejías no nacieron por falta de religiosidad, sino de la búsqueda de una nueva espiritualidad más y mejor adaptada a las nuevas necesidades y a los nuevos tiempos. Es en este contexto donde, en el siglo XII, surge el Valdismo, que buscaba alcanzar una Iglesia de los pobres más auténtica que la Iglesia oficial. Su defensa del derecho de los laicos a predicar y la petición de unas Escrituras en lengua vernácula atentaban directamente contra el monopolio religioso del clero. *Cfr.* Martín ALVIRA CABRER, “Movimientos heréticos y conflictos populares en el pleno Medievo”, *in*: Emilio MITRE FERNÁNDEZ (coord.), *El mundo medieval*, vol. II, Madrid: Editorial Trotta, 3^o 2011, pp. 400-406.

mientos de renovación eclesial, que se lanzan hacia las periferias, podemos hablar de una Iglesia siempre en salida, siempre dispuesta a comprometerse con los pobres y marginados. Porque finalmente el Espíritu sopla como quiere y cuando quiere.

En América Latina, con la dinámica que generó Medellín, hubo muchos laicos/as y sacerdotes, religiosos y religiosas que salieron de sus prácticas tradicionales y pusieron manos a la obra para construir un nuevo estilo de Iglesia, una iglesia de los pobres y para los pobres; muchos se comprometieron en las luchas populares, en movimientos sociales; muchas congregaciones se insertaron en ambientes populares. Muchos cristianos se involucraron en la política y otros hasta llegaron a comprometerse en las luchas guerrilleras. El Concilio Vaticano II y Medellín suscitaron muchas expectativas y esperanzas, y una dinámica nunca antes vista en el continente. Estas expectativas y estas dinámicas, nuevas y creativas, fueron disminuyendo y generando mucha frustración a medida que se iba imponiendo la línea dura proveniente de Roma; hasta que se instaló el invierno eclesial. Como consecuencia hubo nuevamente un éxodo, una Iglesia en salida; pero esta vez fueron miles de cristianos que dejaron de identificarse con la institución eclesial y se auto-exiliaron. Muchos decidieron seguir con su vida cristiana al margen de la Iglesia; otros muchos buscaron opciones que les fueran significativas y transitaron hacia sectas y movimientos pentecostales evangélicos (muchos empujados por la realidad social que se iban imponiendo). Y otros muchos siguieron comprometidos en el ámbito social y político, pero ya sin referencia a la institución eclesial.²⁴

El teólogo inglés Pete Ward, habla de una “iglesia líquida” (usando la idea de modernidad líquida, de Bauman). Para Pete Ward la iglesia también se vuelve “líquida” y no se identifica con sus instituciones y estructuras. Ward describe el desarrollo de una eclesialidad líquida independiente de la “iglesia sólida”. Las nuevas formas líquidas de la iglesia nacen y crecen de manera informal, espontánea y efímera. Son formas cotidianas de vivir el Cuerpo de Cristo o Pueblo de Dios, de comunicar la fe, de construir el Reino; pero no se relacionan de forma explícita con la Iglesia sólida. Ésta sin embargo, permanece. La iglesia

²⁴ José María VIGIL, “Libertad a la intemperie. Sobre la necesaria reforma de la Iglesia católica”.

líquida es un complemento de la iglesia institucional, sobre todo es para las personas que no quieren o no pueden identificarse con la iglesia institucional. Stefan Silber (teólogo alemán, pero con mucha experiencia en América Latina) retoma el término y lo utiliza para describir la fluidez de la Iglesia de los laicos en América Latina: dinámica en sus transformaciones y borrosa en sus límites. Para este teólogo, “iglesia líquida” es una categoría epistemológica, pues ayuda a reconocer y a entender la iglesia aún fuera de sus límites visibles.²⁵ Para este teólogo, la Iglesia de los laicos se conforma ante todo como iglesia líquida: está insertada y difundida en los contextos seculares y líquidos de nuestro mundo: presente en movimientos sociales y populares, en instituciones y organizaciones, hasta en partidos políticos. Están en esos espacios porque quieren vivir su fe y su compromiso cristiano; así viven su misión.

No es necesario que estas iglesias líquidas estén organizadas en comunidades visibles e identificables. Pueden ser redes virtuales y transitorias de personas individuales. Son personas que desde sus vocaciones específicas responden a los desafíos de cada momento histórico. Estos bautizados, que no están dentro de la institución, se relacionan con otras personas que no necesariamente son cristianos. Lo importante es que juntas pretenden responder a los desafíos que presenta la realidad.²⁶ Existen, para este teólogo, otras formas de iglesias líquidas, que asumen estructuras más duraderas: laicos rechazados por sus comunidades eclesiales que no pierden la fe y se atreven a vivirla en lugares distintos, creando nuevas comunidades, expresiones líquidas de la Iglesia.²⁷ Resumiendo, se podría afirmar que esta iglesia líquida representa esos espacios creativos que, desde la fe, se abren en las fronteras, en los márgenes del sistema. Las fronteras tradicionales de la iglesia institucional se disuelven en la postmodernidad y se abren a nuevas experiencias cristianas, más incluyentes.

²⁵ Stefan SILBER, *id.*

²⁶ *Id.*

²⁷ Esta iglesia puede darse en los aspectos controvertidos de la religiosidad popular (que tiene celebraciones populares al exterior de los templos y fuera del alcance regulador de la iglesia institucional). También pueden considerarse iglesia líquida a las “Católicas por el derecho a decidir”, quienes sin dejar de ser católicas, expresan disconformidad con la doctrina expresa de la institución eclesial.

Hay que reconocer vientos del Espíritu que se mueve por donde quiere... Esta iglesia líquida es expresión de la misión de la iglesia que toma en serio su compromiso de construir un mundo más humano de acuerdo con el proyecto del Dios de Jesús.

La lucha por la paz, contra la violencia y los conflictos armados, la preocupación por los migrantes, el cuidado y protección del medio ambiente, la lucha por los DDHH y muchas áreas más de compromiso político y social, son campos de movimiento y desarrollo para la Iglesia en la actualidad. Si no prestamos atención a estas nuevas formas de vida de la Iglesia, donde los laicos son protagonistas, y si solamente nos fijamos en su participación en las parroquias, los movimientos e incluso en las comunidades de base habituales, no podemos reconocer la obra del Espíritu en la Iglesia del presente, así como las transformaciones que la iglesia de los laicos ha tenido y está teniendo dentro de las sociedades en movimiento.²⁸ Hay una parte de la Iglesia que ya está en salida.

El Papa Francisco nos está urgiendo a ser Iglesia en salida... Para la institución eclesial, eso supone conversión pastoral²⁹ en cuatro ámbitos: 1) en la conciencia de la comunidad eclesial; 2) en el ámbito de las relaciones de igualdad y autoridad; 3) en el ámbito de las acciones y 4) en el ámbito de las estructuras (*SD* 30). Sabemos por los muchos documentos eclesiales del Magisterio, que la Iglesia nunca está acabada (*EN* 15; *UR* 6) y, por lo tanto, tiene necesidad de renovarse continuamente. El Magisterio latinoamericano y del Caribe, en sintonía con Medellín y Santo Domingo, afirman en *Aparecida* que la “conversión pastoral” se entiende como el paso de una pastoral de cristiandad, de sacramentalización o de conservación, a una pastoral de post-cristiandad, evangelizadora, “decididamente misionera”. El papa Francisco quiere una Iglesia renovada, capaz de hacer frente a los nuevos desafíos que presenta la postmodernidad (o hipermodernidad, como prefieren algunos). Esta conversión pastoral no

²⁸ SILBER, *id.*

²⁹ El término “conversión pastoral” es una categoría teológico-pastoral de la Iglesia latinoamericana y caribeña, que aparece por primera vez en el documento de Santo Domingo, y que luego es rescatada en *Aparecida*. Cfr. Agenor BRIGHENTI, “La conversión pastoral de la Iglesia. Concepto e indicaciones programáticas”, en: *Medellín* 170, vol. XLIV (ene.-abr. 2018), pp. 11-38.

sólo implica un cambio personal, sino estructural. Y es una conversión que no busca la visibilización de la iglesia, sino la construcción del Reino de Dios en este mundo, en el aquí y ahora de la historia.³⁰ En otras palabras, no se trata de “convertir” a las personas para que entren a la Iglesia, sino para que se identifiquen y asuman los valores del Evangelio, y puedan así generar procesos de transformación en todas las áreas de la vida social.

La realidad socio-económica que vivimos en el continente latinoamericano y en el Caribe, nos está exigiendo salir a los caminos donde se juega la vida. Y tenemos que salir ligeros de equipaje, porque el camino es largo y pesado. Por eso, la opción por los pobres, la lucha por la justicia y la paz, la defensa de los derechos humanos, la humanización de la vida y de la sociedad, son parte integrante del anuncio del Evangelio.

La salvación pasa por la historia, sin agotarse en ella, por supuesto. Por eso, lo social, que fue el detonante de la conciencia eclesial latinoamericana en los tiempos de Medellín, sigue siendo hoy, junto con lo cultural y religioso, un elemento inseparable de la praxis eclesial y la vivencia de la fe. En este momento de cambio de época, si la Iglesia no es capaz de reconfigurarse, de salir de sus esquemas preconcienciales, no encontrará lugar en la sociedad que se avecina. Lo que está en juego es una verdadera recreación de la figura histórica del cristianismo. Es la oportunidad única de recrear la experiencia cristiana a partir de su novedad original. Este salto no podrá realizarse sin tomar en cuenta lo que dio origen a su existencia: la referencia a la persona de Jesús como criterio permanente de lo que es cristiano, y la presencia del Espíritu que fue abriendo caminos y rompiendo esquemas. Es precisamente el Espíritu el que nos permite mantener la esperanza, resistir y permanecer en medio de tantas contradicciones. Iglesia en salida es la comunidad que se abre al Espíritu de Dios, porque confía en su promesa. Una Iglesia del Espíritu.

³⁰ BRIGHENTI, *ibid.*, pp. 18-19.

APORTES DE MEDELLÍN PARA LA VIDA CONSAGRADA. TESTIMONIO PERSONAL*

María de los Dolores Palencia Gómez CSJ[†]

ABSTRACT: La presente es una reflexión o testimonio personal de una religiosa perteneciente a la congregación de Hermanas de san José de Lyon en torno a lo que, a su juicio, la conferencia de Medellín representó para la vida de la Iglesia y aportó, en lo particular, en su vida consagrada.

PALABRAS CLAVE: Medellín, Concilio Vaticano II, aggiornamiento, apostolado laico, vida consagrada.

I. INTRODUCCIÓN

Para situar mejor la experiencia desde la que hablo, doy unas fechas: la conferencia de Medellín tuvo lugar entre agosto y septiembre de 1968. Yo ingresé a la primera etapa de vida religiosa en la Congregación de las Hermanas de San José de Lyon, en enero de 1969.

Antes de esa fecha, había vivido, de manera profunda y muy creativa como laica ignaciana, en lo que entonces eran las Congregaciones Marianas, hoy Comunidades de Vida Cristiana.

* Texto leído el 11 de septiembre de 2018 en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

† Religiosa de la Congregación Hermanas de San José de Lyon. Cuenta con estudios de Maestra Normalista, de Bachillerato Teológico, así como de Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo.

De hecho las dudas más fuertes para optar por la vida religiosa, eran las variadas posibilidades que yo veía en el apostolado laico.

Todo lo que yo supe del Concilio Vaticano II y del *aggiornamento* lo viví siendo laica.

Al reflexionar en estos años marcados por Medellín, reconozco que lo primero que me vino a la mente fue: “Medellín llegó tarde a la iglesia de México...” No recuerdo escritos de la Comisión Episcopal Mexicana suscitando una gran difusión para dar a conocer Medellín, para impulsar sus conclusiones y compromisos. México, como país y como iglesia, se situaba lejos de la Patria Grande Latinoamericana.

Con excepción de algunas Diócesis (como San Cristóbal de las Casas, con Mons. Samuel Ruiz García), o aquéllas en las que los obispos habían estado presentes en el Concilio y en Medellín, los cambios más fuertes no se percibían como impulsos o como movimientos venidos de la jerarquía o en el caso de la vida religiosa consagrada, de sus superiores mayores. En el caso de la congregación a la que pertenezco, tuvimos la alegría de que nuestra provincial participara por la CIRM y por la CLAR en Medellín

La más fuerte profundización de los textos y del compromiso práctico de Medellín se vivió con mucha intensidad en varios lugares, gracias a las Comunidades Eclesiales de Base, y a partir del año 1976 ante la inminente preparación de la Conferencia de Puebla, programada para 1978, y aplazada a 1979, por la muerte de Juan Pablo I. En esa época, ya en pleno trabajo pastoral en la región de Tabasco y en CEB's, hasta caricaturas hicimos de Medellín para acercarlo al pueblo.

II. LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN Y LA VIDA CONSAGRADA

Retomo una frase de Cecilio de Lora, religioso marianista, que en el tiempo de Medellín fue secretario adjunto del CELAM y que el año pasado, en un encuentro en Colombia, en diálogo con nuevas generaciones de religiosos, se expresó así: “En estos tiempos en los que no sabemos a dónde vamos, es bueno saber de dónde venimos”.

Hoy, la vida religiosa consagrada, no sabe a dónde la lleva el Espíritu. Tenemos que soltar todas las seguridades y controles; nos alienta la certeza de que sí sabemos con quién vamos, nuestro desafío es discernir con gran fidelidad y creatividad los signos del Espíritu y dejarnos llevar, ligeras de equipaje, con esperanza y alegría.

Deseo, de manera sencilla y desde la experiencia vivida, insistir en tres líneas que a mi parecer marcan la vida religiosa consagrada a partir de Medellín.

JESUS

La centralidad de Jesús pobre en nuestra vida; y en seguimiento de Jesús, la centralidad de nuestra opción por los pobres, con todos los rostros que va tomando la pobreza en cada tiempo: la exclusión, la marginalidad, los diferentes escenarios y sujetos, ahí donde la vida clama.

Medellín insiste en el testimonio de vida. No podemos hablar de Jesús y de su seguimiento, si nuestra vida no es creíble en actos y en verdad. Obras no palabras.

LA REALIDAD, EL CONTEXTO SOCIAL

Medellín nos hace entrar de lleno en los problemas de la sociedad latinoamericana; no podemos permanecer al margen, desde una posición confortable y segura. En Medellín se insiste en la conexión entre evangelización y promoción humana. No es posible evangelizar sin promover el desarrollo, la justicia, la dignidad humana. La Iglesia no está fuera del mundo, decía el Concilio Vaticano II, tratando de recuperar los años de distancia y de caminar paralelamente.

Medellín nos desafió: nunca más una vida religiosa aislada de la humanidad, de la realidad sufriente de la mayor parte de ella.

Jesús se abaja y se vacía en solidaridad con la humanidad y la creación. La vida religiosa consagrada es llamada al vaciamiento, para poder vivir la solidaridad con los más débiles, con los que sufren, junto con ellos cargar el dolor y buscar la transformación, la posibilidad de otro mundo, del Reino.

LA VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA INSERTA Y EN COLABORACIÓN. NO AISLADA, NI PRIVILEGIADA; DESDE Y CON LOS POBRES

La vida consagrada de América Latina ha reconocido la evangelización que ha recibido de los más pobres, y en especial a través de las Comunidades Eclesiales de Base, una nueva manera de ser Iglesia: la Iglesia en movimiento, como diría Mons. Arturo Lona, en Oaxaca, en 1979. La escucha atenta de la Palabra desde la realidad del pueblo

sufriente abre al compromiso por el Reino. El método VER – PENSAR – ACTUAR de las CEBs fue penetrando comunidades de religiosas, provincias, congregaciones y conferencias de religiosos y religiosas. El camino es en colaboración eclesial y con todas las personas de buena voluntad, para la transformación de la sociedad a favor de la justicia y de los derechos humanos.

Dice la presentación de las Conclusiones de Medellín:

“Creemos que verdaderamente allí se vivió, en unión con María la Madre de Jesús, un auténtico Pentecostés para la Iglesia de América Latina. [...] Comienza para la Iglesia de América Latina «un nuevo período de su vida eclesial»”.

Un período marcado:

- por una profunda renovación espiritual,
- por una generosa caridad pastoral,
- por una auténtica sensibilidad social.

Sobre el continente latinoamericano, Dios ha proyectado una gran Luz que resplandece en el rostro rejuvenecido de su Iglesia. Es la hora de la esperanza¹.

La Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) se implicó, al lado de la CLAR, en este esfuerzo por aterrizar las conclusiones de Medellín en las congregaciones. Pero las estructuras de México no facilitaron un paso muy rápido. Existían entonces, como lo hay ahora, varias congregaciones religiosas nacionales e internacionales, que no pertenecían a la CIRM y que no participaban en su reflexión y búsquedas.

La CLAR implementó muchos encuentros y seminarios para ayudar a la vida religiosa consagrada del continente a responder a los grandes llamados de Medellín:

- Seminarios de análisis para escuchar y captar mejor el clamor de los pobres, por regiones geográficas y con metodologías adecuadas.
- Seminarios de formación y de planeación.

¹ Presentación de las Conclusiones de Medellín.

- Estudios teológicos a partir de la realidad y experiencias de inserción, releídas a la luz de la Palabra; acompañamiento de situaciones que atentaban contra la Justicia y que eran reveladoras de la violencia institucionalizada,
- Nuevos proyectos impulsados por la CLAR e invitaciones a las congregaciones para reconocer y salir a las periferias, a los márgenes; dar testimonio de libertad y esperanza.
- Partir del anuncio liberador del Evangelio y denunciar lo contrario al proyecto del Reino de Dios, la hermandad basada en la equidad, la justicia, los derechos humanos.

La CLAR hizo suya la propuesta del teólogo Jon Sobrino SJ, reconocer para la vida religiosa consagrada, el llamado a vivir:

- en el desierto, donde no hay nadie o nadie quiere ir,
- en la periferia, alejarse de la tentación del poder, de las alianzas con los poderes que oprimían, de ser parte del poder;
- en la frontera, en esos sitios y experiencias donde no son claros los límites, donde está lo desconocido, donde hay riesgos de cruzar, sin saber lo que seguirá.

Nuestros hermanos y hermanas consagrados de la Patria Grande fueron maestros de compromiso, de valentía y audacia que los llevaron al martirio. Su apertura a la novedad del Espíritu, y a nuevos caminos de vida y presencia en los tiempos de las terribles dictaduras militares en el Cono Sur (Brasil, Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay), así como de grupos de poder que generaban la violencia institucionalizada contra los pobres, ya muy presente en Ecuador, Perú y América Central, los llevaron a intuir la fuerza de transformación social que podría darse si la vida religiosa, y sobre todo la vida consagrada femenina, se situaba junto a los pobres. En los lavaderos, fogones, caminos a pie, cuidado de niños..., se compartía y se hablaba de manera muy cercana y sencilla, sobre nuevas maneras de ser sociedad, iglesia, personas.

La CLAR sufrió golpes muy fuertes por esta concientización y sensibilización de la vida religiosa consagrada, además de las persecuciones y martirio sufridos por varios religiosos y religiosas. Años más tarde, durante el invierno eclesial, el servicio y misión de la CLAR fueron

puestos en entredicho y tuvo que soportar reconvencciones, intervenciones contrarias a sus estatutos, sospechas y represión.

Caminar al lado de los pobres, vivir con ellos, buscar junto con ellos sin ser protagonistas, fue un llamado de Medellín que caía en tierra fértil para muchas congregaciones las cuales, desde el Concilio, habían entrado en un movimiento de renovación.

Varias congregaciones con raíces internacionales, es decir fundaciones de origen europeo, habían hecho eco al llamado del Concilio Vaticano II para situarnos plenamente en el mundo y no fuera de él, con una misión de servicio profético para el Reino. Esto exigió dedicar tiempo y medios, y produjo fuertes tensiones al interior y entre las congregaciones, así como con la jerarquía y con el clero.

La mayor parte de congregaciones con raíces nacionales, locales, tenían ya una presencia muy cercana y enraizada en medios campesinos, indígenas, rurales, quizá con esquemas institucionales y distantes en lo cotidiano, pero la presencia ya estaba allí.

Las congregaciones vivíamos en un movimiento continuo de búsqueda y de experiencias nuevas, intentos, ensayos, hacia el interior, puesto que teníamos que redefinir nuestro carisma, nuestra misión, nuestra espiritualidad, y desde ellos la formación, la vida comunitaria y los ministerios apostólicos en los contextos sociales de esos tiempos.

Todo era *ad experimentum*; la creatividad tenía puerta libre. El contacto con los más pobres cimbraba nuestro voto de pobreza, nuestros estándares de vida, nuestras relaciones; cuestionaba nuestras formas de vida comunitaria, cerradas o muy estructuradas; nos llevaba a vivir a los barrios, a los ranchos, cerca de las comunidades indígenas, en las colonias suburbanas y marginales... Se resquebrajaron estructuras, horarios, formas de oración y de obediencia, recobraron vitalidad las eucaristías comunitarias (con muchas tensiones en las parroquias). Se dejaron muy significativas instituciones educativas y de salud, trabajos remunerados, lugares de prestigio o de poder.

Las relaciones humanas con familias y con animadores, catequistas, sacerdotes, se vivieron con mayor cercanía y libertad, en ocasiones sin preparación y con ingenuidad, lo que también sacudió nuestro compromiso de celibato consagrado.

En muchos lugares, aprendimos junto con los hermanos y hermanas campesinos o indígenas, a hacer el análisis de la realidad, a sistemati-

zar las experiencias, a planear los servicios apostólicos y a vivir la evangelización integral, con toda la dimensión del anuncio de la Palabra, y del compromiso con la transformación económica y política para una nueva sociedad en la justicia.

Pasamos de ser las que llevábamos el mensaje y la verdad, a quienes caminábamos junto con, aprendiendo junto a los fogones y lavaderos, compartiendo la tortilla de cada día, haciendo caminos al caminar juntos.

Buenas nuevas, buenas nuevas pa' mi pueblo... el que quiera oír que oiga, el que quiera ver que vea... lo que está pasando en medio de un pueblo que empieza a caminar... lo que está pasando en medio de un pueblo que empieza a despertar...²

La búsqueda también se daba hacia el exterior, porque al redefinirnos desde las fuentes del carisma, se cuestionaban las maneras de vivir, los lugares de servicio, las relaciones con ciertos grupos sociales, el sentido y la expresión de la consagración a través de los votos, de la vida comunitaria y nuestra misión profética en colaboración con los laicos.

Algunas de las personas con las que nos relacionábamos, empezaron a sospechar, a alejarse, a llamarnos comunistas, a retirar apoyos económicos, a insistir en una dimensión conventual de la vida consagrada... las religiosas teníamos que estar en nuestras casas, en oración y sin mezclarnos en política, es decir lejos de la vida amenazada.

En el interior de las congregaciones las tensiones se vivieron fuertemente en las formas de dialogar las transformaciones y los momentos adecuados para su aplicación. Esto debido a las diferencias culturales y los distintos momentos sociales y eclesiales de las regiones geográficas presentes en una congregación.

El clamor de los pobres que Medellín presentaba como urgencia, no era percibido igual en otros continentes, y el temor respecto a la teología de la liberación, las CEB's y los movimientos de guerrillas o de liberación en las que se involucraban catequistas, animadores, sacerdotes y religiosas, causaban muchas tensiones.

² Canto popular de CEB'S en ese tiempo Buenas Nuevas.

El impulso a los estudios teológicos de la vida religiosa consagrada femenina, surge también con fuerza a raíz de Medellín. Los nuevos horizontes para la vida consagrada requieren de preparación teológica, convicciones profundas, conocimiento y amor por la Escritura, claridad en la ética y en la moral, profetismo. En México, las tensiones y las luchas fueron grandes. El Instituto Regina Mundi no respondía en su programa y en su forma a los desafíos que Medellín planteaba. Un grupo de profesores de Teología preparados en el tiempo del Concilio, y alumnas de varias congregaciones propusieron cambios radicales para la formación teológica de la vida religiosa consagrada femenina. Se logró, justamente en los años 69-70, fundar el ITES, Instituto Teológico de Estudios Superiores en la CIRM, el cual fue posteriormente cerrado de manera arbitraria.

El derecho y la importancia de la formación teológica de las mujeres y de las religiosas no han sido suficientemente reconocidos hasta la fecha. Todavía se escuchan voces en la jerarquía que se refieren la “conveniencia” de formación en Ciencias Religiosas, pero no carreras de Teología... ¡Hasta cuándo!

El Concilio nos había invitado a reescribir las Constituciones, ya no desde una regla masculina adaptada, como había sucedido en muchas fundaciones, sino desde nuestra propia experiencia fundante como mujeres y desde la experiencia vivida a lo largo de los años, en diferentes culturas y contextos sociales. Los aportes latinoamericanos se dejaron sentir en las redacciones y trabajos preparatorios a los textos de Constituciones.

Desde mi propia experiencia, brindo un ejemplo. Comencé mi vida religiosa en 1969. Ya mi Congregación disponía de textos *ad experimentum*, elaborados después del Concilio. Y no tuve Constituciones aprobadas e impresas hasta el año 1987. Prácticamente viví todas las etapas de formación, y diez años de compromiso ya definitivo sin Constituciones aprobadas... todo en experimento.

Quienes tuvimos la posibilidad de recibir tanto de la CLAR como de nuestros Consejos Generales, el impulso y la apertura para lanzarnos sin miedo a vivir la renovación, la búsqueda, la creatividad, vivimos con alegría la libertad para una fidelidad creativa, como lo expresaría muchos años después el texto de Vida Consagrada.

Esto no evitó errores, riesgos y costos, pero la vida que el Espíritu nos dio fue fuente de gozo y esperanza para una entrega radical centrada en Jesucristo pobre, siempre al lado de los pobres; dispuestas a vivir en la itinerancia y siempre en camino, siempre al lado y desde los pobres, sin seguridades, sin poder, sin certezas de control; haciendo camino al andar y dando una gran importancia a la colaboración con toda la humanidad, sin detenernos en religiones, iglesias, clases. Esto sigue siendo un aliento y un manantial que anima hasta hoy, ya en edades avanzadas, nuestras búsquedas.

III. RASGOS IMPORTANTES QUE SURGEN DE MEDELLÍN Y QUE MARCAN NUEVOS ITINERARIOS, MUCHOS DE ELLOS AÚN VIGENTES, O QUE CON BASE DE NUEVAS OPCIONES

- ❖ *Volver continuamente a nuestras fuentes y orígenes nos llevará a una inserción y presencia siempre en movimiento. “Lo único permanente es el cambio...”.*
 - Nuestra opción de vida religiosa consagrada, en los orígenes de nuestras experiencias fundantes, nace mayoritariamente por la escucha atenta, compasiva y muy cercana de las necesidades y clamores de los más pobres, según las épocas y los tiempos, con una gran capacidad de creatividad profética.
 - Las estructuras internas son muy flexibles en los orígenes; la formación lleva a convicciones hondas profundas, no sostenidas por horarios, reglas, directorios... Es el amor personal a Jesucristo, alimentado, cuidado, desde la originalidad de cada persona, con la riqueza de la diferencia y diversidad, animado y fortalecido por el compartir, por el cariño y la ternura, por el apoyo experimentado en comunidades de vida y misión, (no en vida común uniformada, falsa, vacía). Ello requiere espacios de silencio, autocuidado, relectura y nueva opción a cada etapa de la vida.
 - Nuestra vocación a la vida religiosa consagrada no puede esperar certezas, caminos definidos, control de resultados, claridades, aceptación plena, reconocimiento, privilegios, planeaciones estratégicas perfectas. Seguir a Jesús junto a los crucificados de la tierra es un camino pascual, vivido en la alegría y dando razón de nuestra esperanza.

- ❖ *La inserción en medio de la humanidad sufriente, desde la fragilidad*, desde nuestro “humus” débil y necesitado, vacío de nosotras mismas, para poder estar atentas ahí donde la vida clama, para salir a su encuentro. Es un camino al andar, a inventar continuamente, fijos los ojos en Dios-Misericordia, discerniendo con finura los impulsos de la *ruah*.
 - La escucha atenta, compasiva y cercana de nuestros pueblos, especialmente de los jóvenes, de las mujeres, de toda persona que sufre exclusión, desafía a la vida religiosa consagrada en América Latina a caminar acompañando a la humanidad excluida y sufriente, a las víctimas, a la creación devastada. La justicia, la defensa de la dignidad y los derechos humanos serán siempre misión. Y esta opción de vida cuestionará siempre nuestras zonas de confort, nuestro establecimiento y anquilosamiento, nuestra tendencia a controlar el futuro, los medios, nuestro protagonismo.
 - De Medellín surgen para la vida religiosa consagrada en muchos lugares de América Latina, las comunidades de inserción en áreas campesinas, indígenas, obreras, suburbanas, proletarias.

Estas áreas siguen siendo importantes, pero hoy hay muchos más rostros: afroamericanos, migrantes, víctimas, familias de desaparecidos, adictos, víctimas de trata, comunidades LGTT... La vida clama, la vida reclama...

Solidaridad, compartir, participar, acompañar, aprender y desaprender, de-construir y construir, reconstruir.

El desafío por la paz y por la reconciliación es hoy un nuevo clamor que se levanta y nos hace, como a Ezequiel, comer el libro; o como a Isaías, sentir el fuego en la boca; como a Jeremías, querer dejarlo todo y sentir que el fuego nos come las entrañas.

- ❖ Por el impulso de Medellín, *los pobres y sus causas, gestaron un nuevo estilo de vida religiosa consagrada*. Nos hicieron nacer pueblo y a través de la relación y compromiso con las Comunidades Eclesiales de Base, aprendimos una nueva manera de ser Iglesia, desde la Palabra en la Escritura; una iglesia circular, participativa, de animación y servicio compartido en ministerios, y

una iglesia comprometida con la vida cotidiana en la incidencia para la transformación de la sociedad.

Una iglesia sin clericalismos, sin búsquedas de poder, una iglesia bonita, semilla del pueblo, una iglesia en ecumenismo y en diálogo interreligioso, intercultural.

Una vida religiosa consagrada, interdependiente, que quiere vivir la comunión, y ser palabra de comunión, testigo de una vida posible de interrelación profunda de diferencias y diversidades, una vida que anuncie la comunión Trinitaria. Todo esto repercute continuamente en nuestro SER como personas, como mujeres consagradas, y en nuestras maneras de organizarnos y de vivir entre nosotras y con los demás.

- ❖ Desde Medellín, la vida religiosa consagrada fue mirada como peligrosa. Se volvió peligrosa por ser más libre y más profética al lado de los pobres, por ser una fuerza que impulsó la transformación social.

Hoy, desde la fragilidad, la pequeñez, la insignificancia, como en los orígenes, la vida religiosa consagrada puede reinventarse con la libertad de la viuda que ofrece todo lo que tiene, aunque lo que tenga sea nada. Nuestra nada es nuestro todo; lo importante es darlo completamente, como dice Pedro en los Hechos: “lo único que tengo, te lo doy, en nombre de Jesucristo...” (Hch 3, 6). De nosotras depende vaciarnos, abajarnos para que Jesús pueda encarnarse de maneras nuevas al servicio de la humanidad. Si la semilla cae en tierra y muere, puede dar mucho fruto.

- ❖ *Tenemos un llamado a “estar en salida”, a la itinerancia, a ser migrantes, con un sueño que nos lanza con esperanza, libertad y alegría hacia lo desconocido. Un sueño que nos permite sobrepasar riesgos, miedos, obstáculos; un sueño que nos hace vivir la noche con serenidad y con apertura a lo que llega, dando la vida en cada esfuerzo.*
 - Las inserciones que se dieron con audacia y con pasión, no siempre con preparación, sacudieron estructuras internas que habían dado a la vida consagrada muchos años de “estabilidad” de “permanencia”. Los diferentes ministerios apostólicos tenían en ocasiones muchos años, sin cambio, sin evaluación,

sin revisión del sentido de su existencia. Las inserciones movieron a hermanas a lugares desconocidos, difíciles, que rompen los esquemas de horarios, estructuras internas, formas de vida comunitaria, formas de vida de oración.

- Esto puede suceder también en este cambio de época y de paradigmas, no hay que tenerle miedo al cambio y sí tenemos que crecer en humildad aprender de la sabiduría de la diferencia, de toda persona.
- Necesitamos convicciones profundas, y saber discernir los medios importantes y necesarios para descubrir y transformar caminos en el seguimiento de Jesús, hoy.

IV. CONCLUSIÓN

Medellín fue una gracia para la vida religiosa consagrada en América Latina; dio sentido, horizonte y brújula a nuestras vidas. Nos permite hoy mirar con paz y serenidad los nuevos retos y desafíos, apasionadas en el seguimiento de Jesús, con esperanza: *Sabemos en quién hemos puesto nuestra confianza...*

Dice el mensaje final de Medellín —y me parece que podemos hacerlo actual hoy—:

Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del ser humano y de las comunidades del continente.

Creemos que estamos en una nueva era histórica. [...]

Ella exige: claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar.

A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los “signos de nuestros tiempos”.

[...]

Y así, las circunstancias concretas de América Latina (naciones en vía de desarrollo, escasez de sacerdotes) exigen de los religiosos una especial disponibilidad, según el propio carisma, para insertarse en las líneas de una pastoral efectiva.

[...]

“Los religiosos, por su estado, den preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas” (LG 31).³

³ II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento Final de Medellín*.

OTRAS VOCES

**PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE
JOSÉ ALBERTO HERNÁNDEZ IBÁÑEZ,
PATROLOGÍA DIDÁCTICA,
NAVARRA: VERBO DIVINO 2018***

Dr. Jesús Ma. Aguiñaga Fernández, UPM

Como patrólogo, es muy grato contar con material sobre los Padres de la Iglesia, editado por mexicanos. En esta disciplina teológica, de manera escueta, tenemos en nuestras manos trabajo hecho en casa. Esto le da un valor agregado a la *Patrología didáctica* del estudioso y colega José Alberto Hernández Ibáñez.

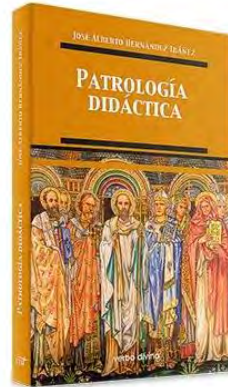
Una monografía de Patrología es una empresa no sencilla. Razones: la variedad de autores, el vasto material de que disponemos, la selección de textos si éstos se incluyen en una obra como ésta, el problema de las lenguas tanto modernas como antiguas, el método para hacer actual y atractivo el estudio de los Padres de la Iglesia que siguen siendo desconocidos en nuestro país y no justamente valorados, inclusive en ambientes eclesiales.

El autor de la obra es egresado del Institutum Patristicum Augustinianum de Roma, institución académica de alto nivel de estudio en el área de la Patrología, con un reconocimiento internacional serio.

* José Alberto HERNÁNDEZ IBÁÑEZ, *Patrología didáctica*, Navarra: Verbo Divino 2018.

Con la reseña de la publicación que nos ocupa, se da a luz por segunda ocasión en nuestro país, a un estudio patristico monográfico. El primer estudio lo hizo Fernando Guillén Preckler.

¿Cómo está distribuida la obra, qué comparte la *Patrología didáctica* con otras monografías, o con otros manuales; qué la hace particular y cuáles son las oportunidades que tiene para una segunda edición? Sobre estos puntos centro la reseña:



1. La *Patrología didáctica* está ubicada dentro de la manualística, a la que unimos el adjetivo *práctica*. Justifico esto por el título de la obra expresado en la palabra «didáctica», más adelante retomaré esta idea. Si bien la investigación sobre los Padres de la Iglesia sigue siendo embrional en nuestro país, el estudio de esta disciplina no sólo ha ido adquiriendo un florecimiento bastante notable en la teología y ambiente eclesiástico, sino también en la filosofía, las letras y la psicología. Esta obra catalogada como un manual de iniciación en la Patrología es una buena síntesis para acercarse a beber de este manantial vasto, saludable y necesario no sólo para la teología, sino sobre todo para profundizar en los orígenes del cristianismo.

Confío en que la reseña del contenido pueda despertar el interés en los estudiantes de teología, en los laicos creyentes y no creyentes. El autor distingue muy bien al inicio de la obra *Patrología de Patrística*, y aunque no lo menciona explícitamente, al avanzar en la lectura, encontramos que también se hace alusión a la historia de la literatura cristiana antigua —concepto que nos haría tanto bien explotar, para acercar esta riqueza a los ambientes no eclesiásticos de nuestro país—. El tratamiento de los diversos autores es selectivo, como el mismo autor acertadamente señala, y la selección le permite focalizar autores concretos, centrándose en sus obras más significativas y, a veces, globalizante, en cuanto trata en visión general aquellos aspectos doctrinales o culturales en los que su aportación ha sido más relevante. Esta selección que presenta la obra también hace merecer el

título de *Patrología didáctica*; y puede ser didáctica no sólo por la formación académica que la respalda, sino también por el ejercicio docente que la sostiene.

Patrología didáctica tiene un particular dentro de las primeras 33 páginas al que podríamos llamar *magno proemio* o *extentio proemii* donde responde a la pregunta quién es un Padre de la Iglesia, habla de la división metodológica de los autores, los contextos del desarrollo patrístico y los recursos patológicos. Para un estudioso de la antigüedad cristiana, esto podría no tener relevancia porque se mueve con estos rubros en área científica, pero pensando en los destinatarios de la obra, es muy acertado el haberlo tenido en cuenta para ubicar al lector. Si lo anterior pudiera ser suficiente, el autor ha pretendido un *plus*, con los tres esquemas cronológicos del periodo patrístico, los cuales cierran el *magno proemio*. Dichos esquemas ubican al joven lector en la disciplina de la patrología en sus aspectos temático, dogmático y cronológico, ofreciendo la llave para ingresar a las mansiones patrísticas de esta gran ciudad.

La obra cubre un periodo de siete siglos, desde los Padres sub-apostólicos —abre con la *Didaché*— hasta finales del siglo VIII —cierra con Beda el Venerable. Los siete siglos están especificados en nueve temas: los Padres sub-apostólicos; Apologistas griegos de los siglos II y III; la corriente heterodoxa; teólogos de los siglos II y III, la gnosis cristiana; el debate dogmático, el siglo de oro de la patrología griega, el esplendor latino y el final de la época patrística.

Cada uno de los capítulos posee una dinámica pedagógica interna que permite estructurar el estudio de los Padres. En primer lugar ubicando el contenido del capítulo por medio de una introducción; posteriormente, aborda los autores de esas temáticas, la producción literaria de los mismos, presenta algunos textos de producción literaria de los autores, ofrece algunas indicaciones para sumergirse en las lecturas propuestas y sugiere actividades que complementan el estudio.

2. *Patrología didáctica* tiene en común con otras monografías del mismo género, la selección de autores, y dentro de los autores, de la temática más relevante; no se debate en particulares propios de un estudio más especializado, pero sí hace presente las problemáticas que presentan varios autores en la historiografía y lo específico de los

conceptos, argumentos y controversias doctrinales del periodo patristico.

3. *Patrología didáctica* se distingue en su género por los textos para el análisis. Si bien esto ya lo encontramos en la obra de Guido Bosio, Enrico Dal Covolo, Mario Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, editada en cuatro volúmenes, o bien en *Litteratura cristiana antica* de Manlio Simonetti y Emanuela Prinzivali, que está acompañada de tres gruesos volúmenes de textos, lo específico de la obra que nos ocupa es que esto no lo encontramos en ediciones al alcance de los jóvenes estudiantes a quienes en primer lugar va dirigida la monografía. Disponer de un acervo de lectura patristica en el manual, permite acercarnos a la *forma mentis* de los autores patristicos, estilos literarios, ideas teológicas, problemáticas en cuestión y otros estudios para profundizar en los argumentos, aquí entra la parte bibliográfica. Además, las obras italianas que he citado, pese a las dimensiones que poseen, la cuidadosa selección de los textos, la introducción a los mismos no presentan las orientaciones para lectura en la manera que lo hace José Alberto Hernández Ibáñez ni las actividades complementarias que también permiten llamarle a la obra *Patrología didáctica*.

Un segundo particular de la *Patrología didáctica* son los anexos que complementan la página 33, como señalé en los inicios de esta presentación. Los tres anexos que presenta son: 1. Marco geográfico patristico, 2. Notas sobre la actividad pastoral de los Padres de la Iglesia y 3. Mujeres representativas en el ambiente patristico. En este último, el calificativo que le da a mujeres delimita las dimensiones del anexo, pero abre la puerta a la Matrología didáctica, tarea que le sugerimos al autor.

4. Oportunidades para una segunda edición: enfatizar aún más el genial título de la obra, haciendo de ella un trabajo didáctico-pedagógico, a lo que podría ayudar un cuadro sinóptico de doctrinas, herejías y autores antiguos; herramientas electrónicas, digitales y online; una página sobre el uso de ediciones críticas le sería de gran utilidad al joven lector en argumentos patristicos. Quizá tenemos que colocar un pie en la especialidad para adentrarnos en ello. ¿Qué decir de la cartografía? Poseemos el Atlas patristico de Angelo Di Berardino, no accesible a muchos por la lengua, el lugar de edición y

el costo, pero es herramienta que ubica. Un índice analítico, autores antiguos y modernos en *Patrología didáctica* la haría más didáctica. Naturalmente, en una segunda edición, la bibliografía se verá ampliada, actualizada y fortalecida.

La presentación y reseñas del libro constituyen la *consummatio* de esta *Patrología didáctica*, y el inicio del diálogo con el autor y su obra.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana, y doctor en Teología Sistemática con especialidad en Eclesiología por la Facultad de Teología de Granada (España). Participa desde hace diez años en la línea de Investigación “Religión, Modernidad y Cultura” en el Departamento de Ciencias Religiosas. En la actualidad trabaja en el proyecto de investigación: “Ser y hacer comunidad en sociedades plurales y globalizadas”, junto con un grupo de tesis y profesores. Entre sus últimas publicaciones están: “Identidades eclesiales en disputa. Aproximación socioteológica a los católicos de la Ciudad de México” (2010); “Las ciencias sociales en la Teología Latinoamericana. Balance y perspectivas” (2010); y “Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina” (2014) y “Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio” (2015).

ANA MARÍA BIDEKAIN GREISING

Estudios universitarios en la universidad Católica de Lovaina, donde obtuvo su doctorado en Historia. Fue profesora titular en la Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia. Ha sido profesora invitada en varias universidades europeas y en Norte y Sur América. Actualmente es profesora titular en la Florida International University (FIU). Es miembro de la Escuela Social del CELAM. Sus investigaciones y publicaciones se han orientado al estudio de la historia del cristianismo contemporáneo. Actualmente está trabajando temas relacionados con la migración, la diversidad y reconfiguración religiosa. Ha publicado —en castellano, inglés, francés y alemán— más de 25 artículos en revistas especializadas y 30 capítulos de libros y muchos artículos en obras de referencia en diccionarios y enciclopedias. Es autora y co-autora de 16 libros que tratan sobre el Cristianismo Latinoamericano —en particular, la historia de organizaciones del laicado y de las mujeres en el catolicismo— movimientos sociales y participación política frente a los nuevos desafíos político-religiosos en el contexto de la globalización.

WANDA MARISSA RODRÍGUEZ MANGUAL

Posee la Licenciatura en Educación así como la Maestría en Orientación y Consejería por la Universidad de Puerto Rico. Licenciatura en Teología por la Universidad Intercontinental y maestría en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana. Es profesora en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM) y colabora con la Arquidiócesis de Houston y Los Ángeles en la formación bíblica de agentes de pastoral hispanos. Trabaja en el área académica del IMDOSOC.

MARCOS VILLAMÁN PÉREZ

Cuenta con un Doctorado en Ciencias Sociales y en Teología, así como una maestría en Sociología. Obtuvo su licenciatura en Teología. Ha desarrollado investigaciones en las áreas de: educación, políticas sociales y combate a la pobreza, sociología de la religión y democracia y movimientos sociales en instituciones nacionales y extranjeras, gubernamentales y no gubernamentales, tales como: INTEC, PREAL, Centro Cultural Poveda, FLACSO, Universidad Iberoamericana, México, entre otras. Entre sus investigaciones y publicaciones más recientes se encuentran: *La relación sociedad civil-partidos políticos* (INTEC); *La vuelta de lo sagrado: religión y dinámica social* (INTEC); *Entre la exclusión y la inclusión social: escuela y sociedad* (CIEDHUMANO-PUCMM); *Autonomía y descentralización: sus condiciones de posibilidad en escuelas del Sur de República Dominicana* (Plan Internacional). Se desempeñó como director ejecutivo del Consejo Nacional de Reforma del Estado (CONARE) y forma parte de los especialistas dominicanos que imparten un módulo local en la maestría de Alta Dirección Pública del Instituto Universitario Ortega y Gasset en la Fundación Global Democracia y Desarrollo.

MARÍA DE LOS DOLORES PALENCIA GÓMEZ, CSJ

Religiosa de la Congregación Hermanas de San José de Lyon desde hace 48 años. Cuenta con estudios de Maestra Normalista, Bachillerato Teológico, Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo. Brinda acompañamiento espiritual y acompañamiento de ejercicios ignacianos. Ha realizado servicios internos en su congregación, como Consejera General y Provincial.

La Iglesia Latinoamericana después de Medellín marcó su vida, su ruta, su pasión por Jesús y su Reino, por los pobres, excluidos, vulnerables, frágiles; muy especialmente las mujeres, indígenas, campesinos, migrantes, víctimas. Apuesta profundamente por el diálogo interreligioso, multicultural y ecuménico para la comunión, la unidad, la reconciliación en nuestro mundo. Ministerios: Educación formal, Educación informal, Pastoral de Evangelización Integral, Comunidades Eclesiales de Base, Servicios a la Vida Religiosa CIRM, CLAR, Pastoral de Movilidad Humana-Migración. En la actualidad en el servicio a trans-migrantes en Tierra Blanca, Veracruz.

PBRO. UMBERTO MAURO MARSICH, SX

Cursó sus primeros años de formación académica en el seminario de su diócesis italiana de adopción, Cesena. Entró en las filas de los Misioneros Xaverianos y fue ordenado sacerdote en la ciudad italiana de Parma el año 1971. Se licenció en Teología Dogmática y se doctoró en Teología Moral en la Pontificia Universidad Angelicum de Roma, con una tesis sobre Pecado Social. Llegó a México el año 1975 y ejerció su ministerio misionero entre los indígenas nahuas de la huasteca hidalguense. Ha sido profesor de Filosofía y Ética en el Colegio Centro Unión de S. Juan del Río, Qro., y director del mismo por muchos años. Ha impartido clase de Deontología Jurídica en la Universidad Autónoma de la ciudad de Querétaro; de Teología Moral en la Universidad Pontificia de México, en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM) y en la Universidad UNIVA campus Querétaro; de la misma materia, por veinte años, también en los Seminarios Conciliares de Querétaro y Celaya. Actualmente, reside en el Estudiantado Teológico Xaveriano de la Ciudad de México, en calidad de padre espiritual, asesor académico de los estudiantes de Teología. Desde hace veinte seis años, es maestro y miembro activo del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana de la Ciudad de México.

PBRO. OCTAVIO MONDRAGÓN ALANÍS, CP

Religioso Pasionista. Cuneta con Maestría en Lingüística Hispánica por la UNAM. Es Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Licenciado en Teología con Estudios de Bachillerato en Filosofía. Actualmente es maestro de Hermenéutica

Bíblica en el Centro de Reflexión Teológica de los padres jesuitas en México, en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, en la Universidad Simón Bolívar de la ciudad de México y en varios seminarios: en el Teologado de los padres redentoristas y en el Teologado de los padres dominicos. Ha brindado múltiples talleres de Biblia en la ciudad de México. También imparte talleres y semanas bíblicas en Brasil, Panamá, España, Colombia, Puerto Rico y EEUU.

MTRA. MARITZA MACÍN LARA

Estudió periodismo en la Escuela Carlos Septién García. Trabajó en el Centro Coordinador de Proyectos Ecuménicos entre 1976 y 1995, y en el Gobierno del Distrito Federal, en Comunicación Social. En 2011 recibió el Premio Bellas Artes “Juan Rulfo para Primera Novela”, por *La Falsa Esposa*. En la Comunidad Teológica de México estudió la licenciatura y la maestría en Teología. Ahí imparte la materia de Literatura y Teología. Escribió el ensayo “Ecumenismo y Política en América Latina entre 1978 y 1987”, el cual se publicará en 2019.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera de la
Escuela de Teología de la
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre de:
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre de:

UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: teologia@uic.edu.mx (con copia para laura.soriano@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P.: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____