

EL CONTEXTO DE UNA OSADÍA QUE SIGUE HACIENDO CAMINO

Agenor Brighenti*

El Concilio Vaticano II nos ayudó a tomar conciencia de que el mundo es constitutivo de la Iglesia. No es el mundo el que está en la Iglesia, sino la Iglesia la que está en el mundo¹. Es verdad que la Iglesia, como “levadura en la masa” (Mt 13,33), busca impregnar el mundo de los misterios de Dios y, por tanto, la Iglesia hace al mundo. Pero, de igual modo, es verdad que el mundo hace a la Iglesia. Es del mundo que la Iglesia extrae no solamente las mediaciones de su acción evangelizadora y las estructuras de su configuración histórica, cuanto su propia agenda, en la medida en que se propone ser respuesta, a la luz de la fe, a las preguntas reales planteadas por el contexto donde ella se inserta. La Iglesia da y recibe del mundo, influye y es influida por él.

Es en esta perspectiva que se puede entender *Medellín*. Primeramente, *Medellín* es mucho más que un documento, como también es más que un evento intraeclesial, por más que se propusiese un posterior servicio extraeclesial. *Medellín*, además de estar inserto en un contexto socio-eclesial concreto y particular, es, en parte, fruto de este contexto. En otras palabras, *Medellín* solo podría haber nacido en el contexto y en el momento en que nació². Diez años más tarde y *Medellín* no habría sido posible, ni desde el punto de vista social y mucho menos desde el eclesial. Aunque sea un evento y un documento que trascienda su tiempo, *Medellín* es de su tiempo y, proféticamente, bien anclado en su tiempo.

Por eso, al revisitar *Medellín* cuarenta años después, al menos tres factores es necesario tomar en cuenta para que captemos su espíritu. Primero, con relación al contexto social, *Medellín* no habría sido posible si no fuese aquel momento de profundas transformaciones y crisis y, al mismo tiempo, de optimismo y esperanza, reinante en la década de los sesenta del siglo pasado. Solamente en momentos de crisis o de vacíos son posibles cambios y saltos cualitativos, pues, si es verdad que una crisis puede ser factor de deterioro y muerte, puede asimismo ser un momento pascual, de pasaje hacia un futuro mejor.

* Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad Católica de Lovaina, profesor de teología en Brasil y en la Universidad Pontificia de México. Fue perito del CELAM en la Conferencia de Santo Domingo y de la Conferencia de Obispos de Brasil en Aparecida.

¹ L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*. Sal Terrae, Santander, 1986, p. 27.

² Cf. C. PALACIO, “Trinta años de teología na América Latina”, en L. C. SUSIN (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. Soter/Loyola, São Paulo, 2000, p. 53.

Segundo, con relación al contexto eclesial, *Medellín* solo fue posible, por un lado, gracias a segmentos de la Iglesia en el Continente muy sintonizados con los desafíos del contexto social y, por otro, gracias al profundo cambio provocado por el Concilio Vaticano II, así como a prácticas eclesiales innovadoras y a un grupo de obispos visionarios, que se propusieron la osadía de hacer una “recepción creativa” del Concilio en el contexto socio-eclesial de América Latina y el Caribe³. Así como el Vaticano II que, de cierta manera, fue anticipado por los movimientos de renovación que lo antecedieron⁴, *Medellín* fue preparado, sobre todo, por prácticas de amplios sectores de cristianos inmersos en el seno de una sociedad en ebullición.

Con todo, hay un tercer factor que hizo posible *Medellín* y que no puede ser menospreciado. Además del contexto social y de los actores ya aludidos, factor igualmente importante es el tiempo, tomado en su carácter procesual, que se encargaría de mostrar que la aventura de *Medellín* no se trataba de una tarea fácil, sino de un largo camino compuesto de riesgos y conflictos, búsquedas y obstáculos, sueños y quimeras⁵. Tal como el Vaticano II, que no quiso ser un simple “punto de llegada” en el decir de Pablo VI⁶, también *Medellín* se autoconcibió como un “punto de partida” de un proceso de construcción gradual de una tradición latinoamericana y caribeña autóctona. Era hora de dejar de ser una “Iglesia reflejo”, de abandonar las acostumbradas posturas miméticas de ultramar, para plasmarse un rostro autóctono y articular una palabra propia. Eran sueños, sí, pero alimentados por una esperanza activa, aunque se chocarían con la represión de los gobiernos dictatoriales que se instalarían gradualmente en el Continente, y encontrarían en *Puebla* un freno y en *Santo Domingo* su estancamiento. En estos últimos cuarenta años, por causa de su fe inquieta, no fueron pocas las voces silenciadas, los profetas puestos bajo sospecha por el Estado lo mismo que por la Iglesia. En muchos casos, esto resultó en la sangre derramada de nuestra constelación de mártires de las causas sociales, escandalosamente ninguno de ellos todavía canonizado. Sería

³ J. O. BEOZZO, “Medellín: vinte anos depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil”, en *REB* 192 (1988), pp. 771-805, aquí, p. 784.

⁴ Todos conocemos el importante papel que cumplieron en el Concilio los movimientos de renovación como fueron los movimientos bíblico, teológico, litúrgico, catequético, ecuménico y otros. En el caso de *Medellín*, él no fue preparado por una reflexión planeada de antemano, sino por prácticas que plantearon cuestiones a la fe.

⁵ Un bien eclesial, tal como un documento, un concilio o las conclusiones de una conferencia, solo son válidos cuando son recibidos por el *sensus fidelium*, una de las instancias de la Tradición de la Iglesia.

⁶ En una carta al Congreso de Teología Posconciliar, fechada el 21 de septiembre de 1971, el papa Pablo VI decía que “la tarea del Concilio Vaticano II no quedó totalmente concluida con la promulgación de los documentos. Estos, como enseña la historia de los Concilios, representan más un punto de partida que una meta alcanzada. Es preciso aún que toda la vida de la Iglesia se impregne y se renueve con el vigor y el espíritu del Concilio; es preciso que la semilla de vida lanzada por el Concilio sobre el campo de la Iglesia llegue a su plena madurez”, citado por L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*, op. cit., p. 17.

preciso esperar por *Aparecida* para el “renacer de una esperanza”⁷, el rescate de una tradición que en medio de un tiempo de involución eclesial y de atrincheramiento identitario, espera contra toda esperanza.

1. El contexto social de una osadía eclesial

Medellín es una osadía eclesial que, desde la perspectiva de su contexto social, solo fue posible gracias a la “década revolucionaria” de los años sesenta, caracterizada por la “irrupción de los pobres” y del “Tercer Mundo”, fruto de la crisis del “desarrollismo”. Pero, ¿cómo entender el mensaje emanado de este contexto, si el diagnóstico no podía ser deducido directamente de la revelación?⁸ En el diálogo entre la Iglesia y el mundo, preconizado por el Vaticano II, se toma conciencia de que las ciencias son una mediación indispensable. Apoyados en ellas, se establece en el interior del discurso teológico la mediación de las ciencias humanas y de lo social, que permite superar la óptica desarrollista reinante. El “mito del progreso” y el “utopismo”, engendrados en la Europa de la posguerra, habían creado en América Latina y el Caribe en su reciente proceso de industrialización, en especial en los medios intelectuales y en los estratos populares, un clima de cambio y de expectativas de conquistas. Gobiernos de corte populista canalizaban estos anhelos en un programa nacionalista-desarrollista. El subdesarrollo es concebido como una etapa previa al desarrollo. Para avanzar, se trataba de saber combinar tres factores, como habían hecho los países ricos: capital, tecnología y mercado.

No obstante, un análisis de la situación, de tipo estructural, se encargaría de mostrar que el subdesarrollo de los países subdesarrollados no era un mero atraso histórico⁹, sino más bien un subproducto del desarrollo de los países desarrollados, como diría la *Populorum Progressio*. Se constata que los ideales de la civilización moderna, fundados en el “mito del progreso”, era deseo de la mayoría, pero conquista y privilegio de unos pocos. Además del conflicto Este-Oeste (mundo colectivista marxista y mundo capitalista) había un conflicto Norte-Sur, entre países industrializados, detentadores del poder sobre el capital, la tecnología y las reglas del mercado, y países dependientes, en una relación especie de neocolonialismo. Consecuentemente, para el “Tercer Mundo”, en lugar de simplemente abrirse al capital, a

⁷ Título y contenido del sugestivo libro de Amerindia, *Aparecida: renacer de una esperanza*. Indo-american Press, Bogotá, 2007.

⁸ J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia*. Loyola, São Paulo, 1978, p. 84 (original castellano: *Liberación de la teología*. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires/México, 1975).

⁹ Cf. G. ARROYO, "Pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo y la dependencia externa", en Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y transformación social en América Latina*. Encuentro de El Escorial, 1972.

nuevas tecnologías y al mercado del “Primer Mundo”, era necesario romper con la dependencia, tal como indicaba la “Teoría de la Dependencia” elaborada por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL)¹⁰. La teoría demostraba que, dentro del marco de las relaciones establecidas entre Norte y Sur, cuanto más desarrollo en el Sur, más dependencia del Norte, incluso abriéndose a la nueva fase del capitalismo de entonces, que iniciaba su proceso de globalización por la expansión de las empresas multinacionales. Es cierto que estas empresas hacían llegar capital, tecnología y mercado, pero también era cierto que si grande era la entrada de capital, mayor era su evasión, prolongando la sangría de la “venas abiertas de América Latina”¹¹. En el contexto de la época, se trataba de un diagnóstico importante, pues se sentaban las bases para pasar de una postura desarrollista hacia una perspectiva liberadora, que fue determinante para *Medellín*. Los cristianos toman conciencia de que, a la luz de la fe, una situación de opresión exige liberación que, su vez, remite a la salvación.

La nueva conciencia desencadenaría una movilización popular sin precedentes en el Continente, con la participación de amplios segmentos de la Iglesia, clamando por profundas transformaciones. La adhesión de sectores intelectuales de las clases medias daba la impresión general de que los cambios, además de posibles, eran inminentes. En aquellos años, se intensifican los trabajos de educación popular, de concientización y de formación política¹², que enriquecerán también a la Iglesia. Se descubre que la evangelización pasa igualmente por la concientización y la organización política.

Sin embargo, los cambios no serán fáciles ni rápidos. La “Alianza para el Progreso” de John Kennedy es sustituida por la “Fuerza Interamericana de Paz” de Lyndon Johnson, que patrocina golpes militares en casi todos los países del Continente, llevando a cabo una sanguinaria represión de la movilización popular. Los militares respaldarán sus regímenes de excepción en la “Ideología de la Seguridad Nacional”¹³, que se proponía la defensa de la “civilización occidental y cristiana”, léase el sistema capitalista, de la amenaza del ateísmo

¹⁰ Cf. F. H. CARDOSO, "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência", en *Estudos* (CEBRAP, São Paulo) 1 (1979). Sobre la cuestión de la dependencia, causaron gran impacto los estudios de la CEPAL y las publicaciones de sociólogos como Celso Furtado, Teotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, E. Faletto, etc. A este respecto, ver también, F. H. CARDOSO y E. FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México, 1969, y F. HIMKELAMMER, *El subdesarrollo de América Latina: un caso de desarrollo capitalista*. Paidós, Buenos Aires, 1970; Id., *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Eudeba, Buenos Aires, 1970.

¹¹ Solo para recordar el sugestivo trabajo de Eduardo Galeano, que lo consagró mundialmente.

¹² J. COMBLIN, “Medellín: vinte anos depois — Balanço temático”, *op. cit.*, p. 812.

¹³ Cf. J. COMBLIN, *A ideologia de segurança nacional. O poder militar na América Latina*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

marxista. En esta lucha, todos los medios son justificables, independientemente de principios éticos o de la declaración de los derechos humanos. Independencia y liberación son vistas como puertas abiertas al marxismo¹⁴. No obstante, fue enfrentando la represión y el martirio que la Iglesia irá descubriendo su misión de “defensora de los pobres y abogada de la justicia”, compañera de camino de toda la humanidad. Organizaciones como las “ligas campesinas”, sindicatos de trabajadores, movimientos estudiantiles y la educación popular según el modelo de la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire¹⁵, darían organicidad a la resistencia.

Las dictaduras militares fueron largas, con amplio soporte de capital extranjero y fuerte endeudamiento externo. Los “milagros económicos”, como el “milagro brasileño” de los años setenta, desembocaron en la “década perdida” de los ochenta. Se dio el crecimiento de la brecha entre ricos y pobres, agravando la situación sociopolítica. El golpe contra Salvador Allende en Chile, el ascenso y posterior derrocada del sandinismo en Nicaragua y, sobre todo, la caída del Muro de Berlín a finales del decenio de los ochenta, fueron momentos duros que provocaron en los empeñados en la búsqueda de un mundo solidario un sentimiento de orfandad, intensificado por el ascenso del neoliberalismo.

En América Latina y el Caribe, el fin de las dictaduras correspondió al traspaso del poder de los militares a gobernantes civiles que asumen la implantación del nuevo modelo económico bajo el comando del Fondo Monetario Internacional (FMI), de la Organización Mundial de Comercio (OMC), del Club de París, del Foro Económico Mundial de Davos y, de modo particular, bajo las directrices de la política externa de los Estados Unidos (EE. UU.). Serían casi tres décadas de apertura a los mercados externos, de privatizaciones, incluso de los recursos naturales, de aumento del endeudamiento externo e interno, que llevarían a una crisis de la democracia representativa, dado que en la realidad ella representa a la burguesía. En medio de esto, pocos verán en la “Caída de las Torres Gemelas”, símbolos del capitalismo, un ataque al sistema como el “fin de la historia”¹⁶. Pero no los actores del Foro Social Mundial, que articulan una sociedad civil planetaria en pro de “otro mundo posible”, a más de urgente, necesario. En América del Sur, la aparición en los últimos años de gobiernos

¹⁴ Cf. L. A. GOMEZ DE SOUZA, *A JUC: os estudantes e a política*. Vozes, Petrópolis, 1984. Ver también, L. E. WANDERLEY, *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base*. Vozes, Petrópolis, 1984.

¹⁵ La pedagogía o “método Paulo Freire” es explicitada por él en P. FREIRE, *A Pedagogia do Oprimido*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970; Id., *Educação como prática da liberdade*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.

¹⁶ Cf. F. FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*. Rocco, Rio de Janeiro, 1992.

de corte popular, que buscan revertir el “Estado mínimo” y responder a las demandas sociales, no deja de ser expresión de que el sueño de una América Latina y el Caribe donde quepan todos, continúa vivo. En el contexto eclesial, *Aparecida* hizo renacer esta esperanza.

2. La renovación del Vaticano II, aunque tardía

Medellín solo fue posible, además de su contexto social, gracias también al contexto eclesial de entonces. Fueron muchas las búsquedas y realizaciones, las iniciativas y los acontecimientos en el campo eclesial, que confluyeron en *Medellín* y pasaron a ser constitutivos de sus conclusiones. Empezando por la Acción Católica, más propiamente por la Acción Católica Especializada¹⁷, en especial la Juventud Agraria Católica (JAC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC), que ya había incidido en el Concilio Vaticano II, sobre todo en la teología del laicado¹⁸. En América Latina y el Caribe, fueron los jóvenes de Acción Católica quienes tematizaron las principales cuestiones relativas a la relación fe y política. Asimismo, de los cuadros de los asistentes eclesiásticos de la Acción Católica provendrían gran parte de los obispos de la generación-Medellín, quienes se destacarían por su preparación teológico-pastoral, liderazgo, testimonio de pobreza y presencia pública de la Iglesia¹⁹.

Tampoco se puede dejar de nombrar toda una generación de teólogos jóvenes, formados en las mejores universidades europeas, sintonizados con el Concilio Vaticano II y sobre todo con las cuestiones planteadas por los cristianos insertos en lo social. Encuentros para discernir y buscar posibles respuestas comenzaron aun durante el Concilio, como fue el caso de la reunión de teólogos latinoamericanos y caribeños realizada en Petrópolis (Brasil) en marzo de 1964, seguida de las de La Habana, Bogotá y Cuernavaca en 1965, y de las de Montreal y Chimbote (Perú) en 1967. Muchos de estos teólogos estaban ligados a la

¹⁷ La Acción Católica especializada fue creada por J. Cardijn, en Bélgica, el fundador de la Juventud Obrera Católica. Oficializada en 1927, en América Latina y el Caribe ella tuvo su apogeo en los años cincuenta, para entrar en declive en los años sesenta. Fue de las prácticas de la juventud en los medios específicos de vida, que J. Cardijn plasmó el método ver-juzgar-actuar y que se fue haciendo el paso de la neocristiandad hacia una presencia transformadora de los cristianos en el seno de una sociedad autónoma. Fue también la Acción Católica la que rescató el espacio del laico en la Iglesia, superando toda dicotomía en relación al clero, así como entre Iglesia y mundo.

¹⁸ Es conocida la obra que recoge también la contribución de la Acción Católica y que tuvo gran influencia sobre el Concilio, cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*. Cerf, Paris, 1953.

¹⁹ A título de ilustración podríamos citar algunos obispos brasileños, provenientes de la Acción Católica, que tuvieron gran influencia en la Conferencia de los Obispos de Brasil, como Dom Hélder Câmara, Dom Antônio Fragoso, Dom Cândido Padim, Dom Luciano Mendes de Almeida, Dom Marcelo Pinto Carvalheira, etc.

Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), que hasta principios de los años setenta, pudo trabajar estrechamente con el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)²⁰.

Como elementos del contexto eclesial de *Medellín*, podríamos todavía nombrar las iniciativas y prácticas de las comunidades eclesiales de base, pioneras en São Paulo y Fortaleza (Brasil), en San Miguelito (Panamá), en Riobamba (Ecuador) o Santiago de Chile, ya en 1962 presentes en el Plan Pastoral de la Conferencia de Obispos de Brasil (CNBB)²¹. Sin olvidar la persona del papa Pablo VI, por su influencia en la convocatoria de *Medellín*, de quien monseñor Manuel Larraín era muy cercano; influencia igualmente en la agenda de la Conferencia por la publicación de la encíclica *Populorum Progressio*, que incidió de manera directa en el espíritu de *Medellín*²²; no olvidando tampoco su presencia en la inauguración de la Conferencia, donde aludió, en su Discurso Inaugural, a la “nueva era” que la Iglesia en América Latina y el Caribe estaba iniciando²³, lo que contribuyó al clima de libertad y responsabilidad autóctona, que reinó durante los trabajos.

No es el caso de abordar, aquí, cada uno de estos factores, todos importantes en la contextualización del espíritu de *Medellín*. Sin embargo, por importantes que sean, ninguno de ellos ni todos juntos se equiparan al significado e impacto del Concilio Vaticano II, del cual la Iglesia en América Latina y el Caribe se propusieron, en *Medellín*, hacer una “recepción creativa”. Todos conocemos el papel que ejercieron, sobre el mayor evento eclesial del siglo XX, las iniciativas y prácticas de renovación de los movimientos bíblico, litúrgico, teológico, ecuménico, catequético, etc. No obstante, al hablar del Vaticano II, hay que mencionar, especialmente en la forma como el Concilio repercutió en *Medellín*, la nueva sensibilidad eclesial del papa Juan XXIII²⁴.

Por un lado, el Papa se propone llevar a cabo un *aggiornamento* de la Iglesia en relación al mundo moderno, frente al cual se había adoptado una postura apologética de cinco siglos. En realidad, el Concilio Vaticano II debería haber sido el Concilio de Trento. No fue

²⁰ Sobre el repentino viraje ocurrido en el CELAM, a partir de 1972, en la Asamblea de Sucre/Bolivia, cf. F. HOUTART, “Le Conseil Épiscopal d’Amérique latine accentue son changement”, en *ICI* (Paris) 481 (1975), pp. 10-24.

²¹ J. COMBLIN, “Medellín: vinte anos depois — Balanço temático”, *op. cit.*, p. 817.

²² Hablando de la *Populorum Progressio*, G. Gutiérrez afirma que ella constituye el puente entre el Vaticano II y Medellín, cf. G. GUTIÉRREZ, “La recepción del Vaticano II en América Latina”, en G. ALBERIGO y J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*. Cristiandad, Madrid, 1987, p. 228.

²³ J. COMBLIN, “Medellín: vinte anos depois — Balanço temático”, *op. cit.*, p. 806.

²⁴ Cf. E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972*. São Paulo, 1981, pp. 70-78, (original castellano: *De Medellín a Puebla, una década de sangre y esperanza*. Ed. Edicol, México, 1979).

así e, infelizmente, las grandes conquistas de la humanidad en los últimos siglos, se dieron fuera de la Iglesia y, en gran medida, contra ella, aunque fundadas en valores evangélicos. Por otro lado, Juan XXIII, de modo particular a través de dos encíclicas sociales —*Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963)—, pone al descubierto la desigualdad entre el hemisferio Norte y el hemisferio Sur, no como una fatalidad histórica, sino fruto de una injusticia estructural, que requiere ser reparada con urgencia, so pena de agudizar los conflictos mundiales. Recordemos que se estaba en plena “guerra fría” y apenas se había salido de la “crisis de los misiles” entre los EE.UU. y Cuba (Rusia). Es en esta perspectiva, que el Papa, en la convocatoria del Concilio, hablará de la necesidad de “una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos”, preocupación que Pablo VI retomaría, después del Concilio, en la *Populorum Progressio*, donde califica el subdesarrollo de los países subdesarrollados como el subproducto del desarrollo de los países desarrollados (PP 8).

En su denominada “vuelta a las fuentes” bíblicas y patrísticas, el Vaticano II se constituyó en el horizonte de una profunda renovación eclesial²⁵. El Concilio rompió radicalmente con el eclesiocentrismo del catolicismo medieval y con el clericalismo y la romanización del cristianismo tridentino. Elaboró una nueva autocomprensión de la Iglesia, en diálogo con el mundo moderno y en espíritu de servicio, en especial a los más pobres. Entre las intuiciones y los ejes fundamentales del Concilio, que están en la base de la tradición latinoamericana y caribeña, podemos citar:

1°. La distinción entre Iglesia y Reino de Dios (LG 5). El Reino es más amplio que la Iglesia, que es una de sus mediaciones, aunque privilegiada. En cuanto servidora del Reino, su radio de actuación, por tanto, va más allá de sus propias fronteras.

2°. La Iglesia Católica, mediadora de la salvación de Jesucristo, se da en la Iglesia Local (LG 23). La diócesis no es una parcela, es porción de la Iglesia universal, pues en ella está la Iglesia toda, aun cuando no se constituya en toda la Iglesia. La Iglesia es “Iglesia de Iglesias”. Es la legitimación de una Iglesia autóctona, con rostro propio.

3°. El primado de la Palabra en la vida y misión de la Iglesia (DV 21). Ella misma es fruto de esta Palabra, acogida y hecha vida. Por ende, evangelizar no es sacramentalizar, sino, ante todo, ser testimonio y profeta de la Palabra salvadora de Dios.

²⁵ J. COMBLIN, “Medellín: veinte anos depois — Balanço temático”, op. cit., p. 813.

4°. La afirmación de la base laical de la Iglesia (LG 7). Existe una radical igualdad en dignidad de todos los ministerios, porque todos se fundan en el mismo y único bautismo. La Iglesia es, por consiguiente, Pueblo de Dios, una comunidad toda ella ministerial.

5°. La unidad de la fe tejida en torno al *sensus fidei* —el sentir común de la fe de los fieles (LG 31-32)—. En él se inserta también el magisterio, en espíritu de colegialidad, inclusive el Papa, un *primum inter paris*.

6°. La Iglesia, no es de este mundo, pero que está en el mundo y existe para la salvación del mundo (GS 92). Le cabe, por tanto, ser una presencia de servicio, en una postura de diálogo, buscando, juntamente con toda la humanidad, respuestas al desafío de la edificación de un mundo justo y solidario para todos.

Es evidente que por más avanzadas y renovadoras que sean estas tesis, ya en el momento de su clausura, la Iglesia en América Latina y el Caribe tenía la clara sensación de que el Vaticano II era un Concilio no solo hecho por la Iglesia europea, sino, en gran medida, un Concilio más para el Primer que para el Tercer Mundo. Habían quedado en la penumbra cuestiones importantes como las causas de la pobreza en el mundo, la relación entre evangelización y promoción humana, la forma de presencia de la Iglesia y de los cristianos en la sociedad, Iglesia autóctona, la necesidad de un pluralismo teológico y disciplinar, Iglesia y profetismo, etc. Dar respuesta a estas cuestiones pendientes, es lo que *Medellín* va a proponer con su “recepción creativa” del Vaticano II, en América Latina y el Caribe.

3. La osadía de Medellín rescatada por Aparecida

Lo que el Concilio representa para la Iglesia en el mundo, el “evento *Medellín*” lo significa para la Iglesia en América Latina y el Caribe, en la medida en que se propuso aterrizar las intuiciones y los ejes fundamentales del Vaticano II en nuestro propio contexto, periférico y empobrecido. *Medellín* da a la Iglesia en el Continente una palabra propia, una fisonomía autóctona, dejando de ser una “Iglesia reflejo” o caja de resonancia de una supuesta “Iglesia universal”, para constituirse en una fuente inspiradora y programática para sus Iglesias Locales. La autocomprensión de la Iglesia, en estrecha fidelidad a las intuiciones básicas y a los ejes teológico-pastorales del Concilio Vaticano II, fue resorte propulsor de una presencia eclesial en perspectiva profética y transformadora, engendrando en el Continente lo que tenemos de más precioso —los millares de mártires de las causas sociales—. Ellos continúan alimentando y sustentando el espíritu de *Medellín*, en una región donde la vida se

ve cada vez más amenazada por señales de muerte, provenientes de un modelo social excluyente, frente al cual también se posicionó la tradición latinoamericana y caribeña. Esta tradición, que comienza con *Medellín*, no es propiamente algo nuevo, sino *consecuencia* y *desdoblamiento* de las intuiciones y los ejes fundamentales del Vaticano II²⁶, en el contexto de un Continente desfigurado por la injusticia y la opresión²⁷.

En este esfuerzo de contextualización de *Medellín*, además de traer a la superficie, como ya hicimos, algunos aspectos del contexto social y eclesial que lo tornaron posible, es importante situarlo también en relación al Concilio y a la tradición latinoamericana y caribeña que él inauguró. Para simplificar la tarea, nos limitaremos a tomar siete ejes centrales del Vaticano II, mostrando el modo como *Medellín* hizo la recepción de cada uno de ellos y en qué medida, en la secuencia —*Puebla*, *Santo Domingo* y *Aparecida*— los asume o, eventualmente, avanza o retrocede en relación a ellos²⁸.

3.1. Koinonía y Comunidades Eclesiales de Base

Superando el binomio clero-laicos, el Vaticano II concibió la Iglesia como la comunidad de los bautizados, en la comunión de la radical igualdad en dignidad de todos los ministerios (LG 31-32). No hay dos géneros de cristianos, sino uno solo, en una comunidad toda ella ministerial. Como desdoblamiento de esta nueva postura, para *Medellín*, la comunión eclesial, real y palpable, acontece en las comunidades eclesiales de base (CEBs) (Med 7,4)²⁹, célula inicial de la estructuración eclesial, foco de evangelización (Med 15,10). Se trata de comunidades de tamaño humano, ambientales, insertas en la sociedad, en una perspectiva profética y transformadora³⁰. Para *Puebla*, las CEBs son “expresión de la opción preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo” (DP 643), aunque advirtiendo, lo que el censor introduce de nuevo en *Aparecida*, que “...miembros de comunidades o comunidades enteras, atraídos por instituciones puramente laicas o ideológicamente radicalizadas, van perdiendo el auténtico sentido eclesial (DP 630). *Santo Domingo* advierte que sus animadores deben estar en comunión con el respectivo párroco y el obispo (SD 61). En *Aparecida*, a pesar

²⁶ J. O. BEOZZO, “Medellín: vinte anos depois (1968-1988)”, *op. cit.*, pp. 792s..

²⁷ Cf. J. SOBRINO, “El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana”, en C. FLORISTÁN y J.-J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 105-134; ver también, G. GUTIÉRREZ, “La recepción del Vaticano II en América Latina”, *op. cit.*, pp. 213-237.

²⁸ Cf. P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, “A Igreja que se encontrou em Aparecida”, en *REB* 268, pp. 772-800, aquí, pp. 806-811; J. B. LIBÂNIO, “Conferência de Aparecida”, en *REB* 268, pp. 816-842, aquí, pp. 821-842; J. COMBLIN, “O papel histórico de Aparecida”, en *REB* 268, pp. 816-842, aquí, pp. 865-885.

²⁹ J. COMBLIN, “Medellín: vinte anos depois — Balanço temático”, *op. cit.*, p. 812.

³⁰ Cf. M. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. Loyola, São Paulo, 1986.

de las censuras al Documento original, las CEBs recuperan la ciudadanía eclesial y son reasumidas en las dos categorías de *Medellín*, como célula inicial de la estructuración eclesial y foco de evangelización (DA 178). Ellas demuestran su compromiso evangelizador entre los más sencillos y apartados, expresión visible de la opción preferencial por los pobres (DA 179)³¹.

3.2. Sujeto eclesial y sujeto de la misión

El Vaticano II, al afirmar la base laical de la Iglesia, fundada en el triple ministerio de la Palabra, de la Liturgia y de la Caridad, hace de la comunidad de los fieles el sujeto eclesial, operando el pasaje del binomio *clero-laicos* hacia el binomio *comunidad-ministerios* (LG 31). Para *Medellín*, si la comunidad de los bautizados es el sujeto eclesial, entonces, es también la comunidad, como un todo, el sujeto de la acción evangelizadora (Med 6,13; 9,6). Por eso, es necesario pasar de una pastoral de conservación, fundada en la sacramentalización, hacia una acción con énfasis en la evangelización (Med 6,1; 6,8). Pasar de la parroquia tradicional, una estructura centralizadora y clerical, a comunidades de servicio en el seno de la sociedad, de forma propositiva y transformadora (Med 7,13). *Puebla* veía en los jóvenes un sujeto privilegiado en la comunidad eclesial, que necesita optar por ellos (DP 1186-1187), y *Santo Domingo* situaría a los laicos como los protagonistas de la evangelización (SD 103). Para *Aparecida*, la Iglesia como un todo precisa estar en estado permanente de misión, de modo que “cada comunidad sea un poderoso centro irradiador de la vida en Cristo” (DA 362). Con *Medellín*, afirma la necesidad urgente de pasar de una pastoral de conservación a una pastoral decididamente misionera (DA 370). Para eso, hay dos implicaciones: la conversión pastoral (DA 365) y una renovación eclesial (DA 367).

3.3. Iglesia de los pobres e Iglesia pobre

Al convocar el Concilio, Juan XXIII nos convocaba a ser “una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos”³². Para *Medellín*, no basta una Iglesia de los pobres. La acción evangelizadora, en cuanto testimonio de Jesús “que siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza”, pasa por la visibilidad de una Iglesia pobre. Es imposible evangelizar sin dar testimonio, mucho menos estar con los pobres sin solidarizarse con su

³¹ Cf. R. OLIVEROS, “Iglesia particular, parroquia y CEBs”, en AA. VV. *Aparecida: Renacer de una esperanza*, op. cit., pp. 202-213; V. CODINA, “Eclesiología de Aparecida”, en *Aparecida: Renacer de una esperanza*, op. cit., pp. 105-125.

³² Cf. M.-D. CHENU, “La Iglesia de los pobres en el Vaticano II”, en *Concilium* 124 (1977), pp. 73-79.

situación, haciéndose uno con ellos (Med 14,7). *Puebla* vería con alegría que numerosos sectores de la Iglesia han hecho un más serio y realista compromiso con los pobres (DP 1136), lo que exige conversión y purificación constante para una identificación cada vez más plena con Cristo pobre y con los pobres (DP 1140). *Santo Domingo* recomienda impulsar, en los diversos niveles y sectores de la Iglesia, una pastoral social que parta de la opción preferencial por los pobres (SD 200). Para *Aparecida*, en la misma perspectiva, nuestro tiempo y nuestro contexto de exclusión exigen una Iglesia samaritana, pues ella no puede permanecer ajena a los grandes sufrimientos que padece la mayoría de nuestra gente, que con frecuencia son pobreza escondidas (DA 176). La Iglesia en América Latina y el Caribe necesita continuar siendo, con mayor empeño, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, inclusive hasta el martirio (DA 396)³³. Ella está convocada a ser “abogada de la justicia y defensora de los pobres”, frente a las intolerables desigualdades que claman a los cielos (DA 395). El encuentro con Jesús en los pobres es una dimensión constitutiva de la fe cristológica y nos hace solidarios con su destino (DA 257).

3.4. Opción por el ser humano y opción por los pobres

El Vaticano II, rompiendo con una fe metafísica y abstracta, habla de Dios a partir del ser humano y busca servir a Dios sirviendo al ser humano. En la opción evangelizadora, por ende, opta por el ser humano (GS 3). Para *Medellín*, dada la situación de exclusión en nuestro Continente, tan escandalosa a los ojos de la fe, y la predilección de Dios por los excluidos, es preciso optar antes por los pobres (Med 14,9)³⁴, quienes están en una situación de “no-hombre”³⁵. Opción por los pobres, no obstante, significa hacer del pobre no un objeto de caridad, sino sujeto de su propia liberación, enseñándole a ayudarse a sí mismo (Med 14,10). *Puebla* va a explicitar, fundamentar y reafirmar la opción por los pobres de *Medellín* (DP 382, 707, 733, 769, 1134, 1217). Lo mismo acontece con *Santo Domingo*, aunque matizándola con adjetivos: “opción”, pero que sea expresión de un “amor” a los pobres; “preferencial”, pero que signifique que no es “ni exclusiva ni excluyente” (SD 178). *Aparecida* ratifica y potencializa la opción por los pobres, dado que ella “radica en la fe cristológica” (DA 392)³⁶. Para que tal opción sea preferencial, requiere atravesar todas las estructuras y prioridades

³³ Cf. G. GUTIÉRREZ, “La opción preferencial por el pobre”, en *Aparecida: Renacer de una esperanza*, op. cit., pp. 126-139.

³⁴ J. COMBLIN, “Medellín: vinte anos depois — Balanço temático”, op. cit., p. 811.

³⁵ Expresión de Enrique Dussel concibiendo al pobre como “alteridad negada”.

³⁶ Cf. G. GUTIÉRREZ, “La opción preferencial por el pobre”, en AMERINDIA, *Aparecida: Renacer de una esperanza*, op. cit., pp. 130s.

pastorales (DA 397). “Preferencial” no es mera “prioridad”. Es antes una óptica desde la cual se va a todos en la perspectiva de los pobres. Por eso, advierte, evítese toda actitud paternalista (DA, 397), buscando, a partir de los pobres, el cambio de su situación, porque ellos son sujetos de la evangelización y de la promoción humana integral (DA 399)³⁷.

3.5. Sujeto social y lugar social

El Vaticano II convocó a la Iglesia a insertarse en el mundo, dado que, a pesar de no ser de este mundo, ella está en el mundo y existe para el mundo (LG 50, GS 40). *Medellín*, sin embargo, se preguntará: ¿insertarse dentro de qué mundo? ¿Del mundo de la minoría de los incluidos o de la mayoría de los excluidos? En consecuencia, la opción por el sujeto social —el pobre— implica igualmente la opción por su lugar social³⁸. La evangelización, en cuanto anuncio encarnado, necesita del soporte de una Iglesia signo, compartiendo la vida de los pobres (Med 14,15) y siendo una presencia profética y transformadora (Med 7,13). Para *Puebla*, acercarse al pobre para acompañarlo y servirlo, es hacer lo que Cristo hizo al hacerse nuestro hermano, pobre como nosotros (DP 1145). *Santo Domingo* se propone apoyar y asumir el ser y la presencia de los religiosos en la Iglesia Local, sobre todo cuando su opción por los pobres los lleva a compromisos de inserción más comprometida (SD 92). Para *Aparecida*, la opción por el sujeto social —el pobre— y su lugar social, hace de los cristianos también agentes de la creación de estructuras que consoliden un orden social, económico y político, que incluya a todos (DA 406)³⁹. Consta que si muchas estructuras actuales generan pobreza, en parte se debe a la falta de fidelidad a compromisos evangélicos de muchos cristianos con especiales responsabilidades políticas, económicas y culturales (DA 501).

3.6. Evangelización y promoción humana

El Vaticano II superó todo dualismo entre materia-espíritu, cuerpo-alma, sagrado-profano, historia y meta-historia (GS 45). En consecuencia, para *Medellín*, como no hay dos historias sino una única historia de salvación que se da en la historia profana, la obra de la salvación es una opción de liberación integral y de promoción humana (Med 2,14, a; 7,9; 7,13; 8,4; 8,6; 11,5). Toda liberación es ya una anticipación de la plena redención en Cristo

³⁷ *Ibid.*, p. 129s.

³⁸ Para Gustavo Gutiérrez, en el Vaticano II los conflictos sociales solo aparecen tocados en términos generales de la presencia de la miseria y de la injusticia en el mundo. No va a las causas, apuntando hacia la relación ricos-pobres, desarrollo-subdesarrollo, Primer-Tercer Mundo, cf. J. J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación*. San Pablo, Madrid, 1994, p. 48.

³⁹ Cf. S. TORRES, “La pastoral social en Aparecida”, en *Aparecida: Renacer de una esperanza*, op. cit., pp. 260-273.

(Med 4,9). La misión evangelizadora abarca también las estructuras: “no tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras” (Med 1,3; 1,5). Para *Puebla*, sin confundir progreso terrestre y crecimiento del Reino de Dios, la obra de la Iglesia es siempre una acción de promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente (DP 475). *Santo Domingo* con *Medellín*, veía en la relación evangelización-promoción humana, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, hasta llegar al pleno conocimiento de Jesucristo (SD 162). Para *Aparecida*, la promoción de la vida plena en Cristo, en la perspectiva del Reino, nos lleva a contribuir con la dignificación de todos los seres humanos, no solamente de los cristianos. Necesidades urgentes, por consiguiente, nos llevan a colaborar con otras personas, organismos o instituciones, para organizar estructuras más justas, en el ámbito nacional e internacional (DA 384).

3.7. Diakonía histórica y profetismo

Para el Vaticano II, la Iglesia precisa ejercer una *diakonía* histórica, o sea, un servicio en el mundo (GS 42), que contribuya con el progreso y el desarrollo humano y social (GS 43). A su vez, *Medellín*, en su opción por los pobres y su lugar social, hace de la *diakonía* un servicio profético. Afirma que la misión evangelizadora se concretizará en la denuncia de la injusticia y de la opresión, constituyéndose en un signo de contradicción para los opresores (Med 14,10). Y advierte, al mismo tiempo que anima, que el servicio profético puede llevar al martirio, expresión de la fidelidad a la opción por los pobres. Con *Medellín* surge un nuevo perfil de la vocación a la santidad —el testimonio de los mártires de las causas sociales, expresión de la vivencia de la fe cristiana en la fidelidad a la opción por los pobres, en una sociedad injusta y excluyente. *Puebla* se alegraría con la intensificación de la función profética, principalmente de pastores que buscan ser voz de los que no tienen voz, testimoniando la misma predilección del Señor por los pobres y los que sufren (DP 268). *Santo Domingo* afirma que la función profética de la Iglesia debe mostrar siempre la verdadera valentía y total libertad frente a cualquier poder de este mundo (SD 50). Para *Aparecida*, el empeño de la Iglesia en América Latina y el Caribe en favor de los pobres desembocó en persecución y muerte de muchos, que consideramos testigos de la fe, nuestros santos y santas, todavía no canonizados (DA 98).

4. La perspectiva universal de una teología particular

La osadía eclesial latinoamericana y caribeña de una “recepción creativa” del Vaticano II, que tuvo en *Medellín* el comienzo de la tesis de una “tradición autóctona”, pasa además por la elaboración de una teología propia —la teología de la liberación—. Por un lado, en sus intuiciones y ejes temáticos, ella da soporte a *Medellín* y, por otro, se amplía y gana ciudadanía eclesial apoyada en él⁴⁰. La teología de la liberación no es simplemente consecuencia de *Medellín*. En verdad, ella fue gestada antes, entre el inicio del Concilio Vaticano II (1962) y la realización de la Conferencia (1968), en particular en torno al proceso de preparación de esta, promovido por el CELAM⁴¹, y a diversos encuentros de teólogos latinoamericanos y caribeños⁴².

4.1. Matriz

La teología de la liberación es una manera no convencional de hacer teología⁴³, pues antes de haber sido resultado de un proyecto planeado, surgió de la necesidad de pensar, a la luz de la fe, los angustiantes problemas de una pastoral responsable, como exigencia de relacionar conciencia viva de la Iglesia y reflexión teológica. La temática de tal reflexión, por ende, sería dictada por las urgencias pastorales de comunidades eclesiales insertas, de forma muy realista, en una sociedad estructuralmente injusta. Se trata de la eclosión de una “nueva conciencia” en la Iglesia de América Latina y el Caribe, resultado de una nueva sensibilidad de la fe en relación con la situación política y social del Continente. La Acción Católica y los cristianos insertos en la sociedad en una perspectiva crítica y transformadora, ya habían alertado acerca de la insoportable contradicción entre un Continente que se denominaba cristiano y la injusticia estructural reinante. Era necesario responder a una pregunta crucial:

⁴⁰ J. COMBLIN, “Medellín: veinte años después — Balanço temático”, *op. cit.*, p. 823.

⁴¹ Departamentos del CELAM promovieron importantes reuniones de trabajo. En 1966, en Baños (Ecuador), estuvo en la agenda: pastoral de conjunto, educación, acción social y laicos; y en Mar del Plata (Argentina), estuvo en discusión la aplicación de la *Populorum progressio* en América Latina y el Caribe. En 1967 se realizó el encuentro de Buga (Colombia), que se ocupó de la universidad católica y de la pastoral universitaria. En 1968 se celebró el encuentro de Melgar (Colombia), sobre la misión *ad gentes*, especialmente enfocada en los indígenas. Para *Medellín* no se publicó un documento de trabajo, pero hubo un “Documento Básico para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano” que recoge las contribuciones de estas reuniones preparatorias y sirvió de punto de partida para la Asamblea. El texto, de 52 páginas, fue publicado más tarde como separata de la revista *Medellín*, No. 76, en 1993.

⁴² Hubo el encuentro de Petrópolis, en 1964, G. Gutiérrez, *Ponencia (I Reunión de Teólogos latinoamericanos celebrada en Petrópolis en 1964)*, mimeo, Centro Bartolomé de Las Casas, Lima, 1964; seguido de los de La Habana, Bogotá y Cuernavaca (México), en 1965; y los de Montreal y Chimbote (Perú), en 1967. Ver E. DUSSEL, *Teologia da Libertação. Um panorama de seu desenvolvimento*. Vozes, Petrópolis, 1999 (original: *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores, México, 1995).

⁴³ Cf. C. PALACIO, “Trinta años de teología en América Latina”, *op. cit.*, p. 52.

¿cómo ser cristiano en ese contexto de injusticia y opresión? ¿Cómo hablar de Dios en un mundo de crucificados?, dirían algunos de los teólogos idealizadores de este nuevo modo de hacer teología⁴⁴.

La teología de la liberación, que aparece en torno a *Medellín*, sería incomprendible fuera de estas circunstancias. Antes de cualquier elaboración más sofisticada, ella fue necesidad vital de pensar teológicamente la experiencia viva y concreta de la comunidad eclesial. De una experiencia que era, al mismo tiempo, experiencia de Dios y responsabilidad por una realidad humana y social, signada por la exclusión de las mayorías. Más aún, de una toma de conciencia de que la situación social es inseparable de una experiencia espiritual, es decir, de una exigencia de conversión, consecuencia de una mayor fidelidad al Dios cristiano, al Dios que, en Jesucristo, “siendo rico, se hizo pobre, para enriquecernos con su pobreza”.

Esta fue la matriz de la teología de la liberación, como se puede percibir, un “momento segundo” de inteligencia refleja de una experiencia eclesial concreta⁴⁵, pero indispensable como esfuerzo de iluminación de una experiencia de fe desconcertante y compleja. La evolución posterior y, sobre todo, los embates a los cuales esta nueva manera de hacer teología fue sometida, dejaron en la penumbra este dato simple y a primera vista sin gran importancia, pero sin el cual es imposible comprender su originalidad e interpretar algunas de sus características, que solo después serían objeto de fuertes debates. Para simplificar la cuestión, limitémonos a algunas breves consideraciones sobre tres características principales de esta manera no convencional de hacer teología, tejida en torno a *Medellín*.

4.2. Características

En primer lugar está la vida de la comunidad eclesial inserta en el mundo como “lugar natural” de la teología. Con esto, se afirma que no solamente la teología es inseparable de la conciencia viva de la Iglesia, como también la vida y la experiencia de una Iglesia situada preceden la teología. Por consiguiente, la teología deberá ser siempre un “acto segundo”, el esfuerzo para transponer al concepto la experiencia vivida a partir de la fe o el esfuerzo de elevar el dolor de los oprimidos al concepto de la fe. En otras palabras, la teología es el momento teórico de la vida y del actuar de comunidades eclesiales, en una realidad

⁴⁴ Para Jon Sobrino, existe una relación esencial entre “pobreza” y “teología de la liberación”, una relación intrínseca, en la medida en que se trata de “ver al pobre desde Dios y de ver a Dios desde el pobre”, cf. J. SOBRINO-J. LOIS-J. S. RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*. PPC, Madrid, 1998, p. 9.

⁴⁵ J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia, op. cit.*, p. 79.

desfigurada por la opresión. Una teología contextualizada original, no necesariamente por su método y mucho menos por su producto final, sino antes por la experiencia eclesial que la sostiene. Lo esencial de este paradigma teológico no es la teología, sino la liberación⁴⁶, la experiencia encarnada de la fe en un contexto, traspasado por la injusticia y la opresión. Es a partir de allí que nace la teología como inteligencia de la fe, de modo deliberado, intencional *en, desde y para* el contexto de esta experiencia de fe. Su “particularidad” no reside en la teología en cuanto tal, en su semántica o en su sintaxis, sino en la experiencia eclesial de la cual ella vive y hacia la cual quiere apuntar caminos, que sean respuesta a desafíos concretos. En última instancia, la teología de la liberación innova en relación a otras teologías por cambiar de lugar y de función⁴⁷.

En segundo lugar, en la matriz de la teología de la liberación está la importancia atribuida a la praxis y el consecuente recurso a la mediación socio-analítica sin la cual sería incomprensible este punto de partida. Para la comunidad eclesial, la toma de conciencia de una realidad histórica y social era, al mismo tiempo, el lugar de una experiencia espiritual, de un encuentro con Dios que exigía conversión y responsabilidad y un discernimiento analítico, dado que el conocimiento del contexto de esta experiencia no puede ser deducido enteramente de la revelación⁴⁸. Aunque en la práctica la articulación del lenguaje de las ciencias humanas y sociales con el lenguaje de la fe y de la revelación haya caído en un cierto “bilingüismo” o paralelismo, hoy, gracias a la teología de la liberación, pasó a hacer parte del *habitus theologicus* el recurso de la mediación socio-analítica en el quehacer teológico⁴⁹.

En tercer lugar, la teología de la liberación, como respuesta situada en un contexto social y eclesial determinado, únicamente podía ser una *teología particular*⁵⁰. Esto no dejó de suscitar problemas, pues significaba, al abrir espacio para la reflexión propia de una Iglesia particular, abrir también una brecha en la concepción monolítica de una supuesta teología universal, que se autoconsidera única y válida en todas partes. Sin embargo, la experiencia de la Iglesia en América Latina y el Caribe era prueba de que la respuesta a las necesidades de

⁴⁶ La praxis no es apenas criterio de verificación de la fe, es un momento interno del conocimiento teológico, convirtiéndose en perspectiva hermenéutica de la reflexión de la fe, una palabra teológica primera, en mediación del conocimiento teológico, la mediación práctica. El valor de la praxis no es meramente ético, sino epistemológico, cf. J. J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁷ Cf. C. PALACIO, “Trinta años de teología en América Latina”, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁸ J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁹ Cf. J. NOEMI, “Rasgos de una teología latinoamericana”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Centro de Publicaciones, Bogotá, 1996, p. 57.

⁵⁰ Particularidad de contexto, al igual que de óptica, ya que desde los pobres se abarca la totalidad de la teología, cf. J. SOBRINO-J. LOIS-J. S. RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, *op. cit.*, p. 38.

una *Iglesia particular* solo podría ser dada por una teología particular, que asumiese el punto de vista de esa situación, es decir, pensar la totalidad de la fe a partir de un punto de vista particular y específico, aunque no único y exclusivo. Ahora bien, eso modificaba el método tradicional de hacer teología, y de igual modo no podía dejar de afectar la forma de presentar los contenidos de la fe. En este sentido, la experiencia de la Iglesia latinoamericana y caribeña es pionera y paradigmática. Es una contribución providencial para que la Iglesia como un todo pueda tomar conciencia de lo que significa llevar en serio la “particularidad” de una Iglesia, con todas sus consecuencias. No sería exagerado afirmar que fue por medio de la Iglesia en América Latina y el Caribe, en particular de la teología de la liberación, que temas como “opción preferencial por los pobres”, “pecado social o estructural”, salvación como “liberación integral”, etc., fueron reconocidos como exigencias del Evangelio y, por tanto, parte integrante de la acción evangelizadora. Con eso, la teología de la liberación, por el hecho de haber conquistado el derecho de ciudadanía eclesial, representa una de las primeras realizaciones de un pluralismo teológico de hecho⁵¹.

La teología de la liberación fue elaborada en condiciones poco favorables. Ella no tuvo el tiempo necesario para madurar de manera natural. Se estructuró presionada desde dentro y desde fuera y fue obligada a dar frutos antes de tiempo. Nació, creció y se desarrolló en poco más de diez años, concretamente entre las conferencias de *Medellín* y de *Puebla*. Fue en la década de los setenta que se elaboró, desde la cuestión fundamental del método y de su identidad, hasta una eclesiología y cristología que buscaban iluminar e interpretar la nueva situación de la fe y de la Iglesia en el Continente. Fueron momentos de intensa creatividad, al mismo tiempo que el proceso de sedimentación era sorprendido y atropellado por sospechosas turbulencias⁵².

4.3. Ampliación de horizontes

En *Puebla*, no solamente se puso en jaque el rumbo que la Iglesia latinoamericana y caribeña había tomado en *Medellín*, sino que se evidenció la necesidad de ampliar el concepto

⁵¹ C. PALACIO, “Trinta anos de teologia na América Latina”, *op. cit.*, p. 56.

⁵² En este contexto están las dos Instrucciones sobre la TL, publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe, cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, “Instrução Libertatis nuntius sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, en CNBB (ed.), *Instrução sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo, 1986 (Documentos e Comentários 3), pp. 7-14; ID., “Instrução Libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação”, en CNBB (ed.), *Instruções sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo, 1986 (Documentos e Comentários 3), pp. 42-100. Buenos comentarios de estas instrucciones los encontramos en Card. Aloísio LORSCHIEDER, “Observações a respeito da Instrução sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação”, en *REB* 176 (1984), pp. 700-708; J. L. SEGUNDO, *Estúdio crítico sobre la teología de la liberación, respuesta a J. Ratzinger*, Cristianisme i Justícia 13, Barcelona, 1986.

de pobre y el de liberación. Fue el momento crítico del paso de “la” teología de la liberación hacia “las” teologías de la liberación, es decir, de una intuición común y convergente que estaba en el origen de la teología de la liberación, hacia una diversificación progresiva de perspectiva, en función de experiencias históricas diversificadas. Y fue siguiendo el dinamismo de la propia reflexión desde el nuevo lugar y buscando ser consecuente con la nueva función, que la teología de la liberación, desde lo económico y la “opción por los pobres”, poco a poco, fue tomando conciencia de que la pluriculturalidad y la pluriconfesionalidad del Continente eran irreductibles a un denominador común; que otros desafíos de orden étnico (la especificidad de la realidad indígena y afroamericana), etarea (niños abandonados, jóvenes, ancianos), de género (mujeres), ecológica⁵³, etc., requerían igualmente ser teologizados en su especificidad.

Y, entonces, el desenlace fue inevitable: junto a una teología de la liberación más hegemónica, nacerían otras teologías contextualizadas como la teología feminista⁵⁴, la teología afro-americana⁵⁵, la teología india⁵⁶, la ecoteología, etc. No como teologías antagónicas o paralelas, dado que entre ellas existe una afinidad de búsquedas, sino en una diversidad de contextos, buscando ser consecuentes con la tarea de la teología, que es la de ser el “momento segundo”, una reflexión crítica de la praxis de la fe, siempre precedida por la experiencia de comunidades eclesiales con sus desafíos concretos⁵⁷.

⁵³ En este particular, se debe destacar la consistente obra de L. Boff en la segunda fase de su trabajo teológico. Cf. L. BOFF, *Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres*. Rocco, Rio de Janeiro, 1995; ID., *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. Ática, São Paulo, 1996; ID., *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Trotta, Madrid, 2000; ID., *Cuidar la tierra. Hacia una ética universal*. Dabar, México, 2001.

⁵⁴ Cf. A. M. TEPEDINO-M. L. RIBEIRO BRANDÃO, “Teología de la mujer en la teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO (orgs.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Ed. Trotta, Madrid, 1990, pp. 287-298.

⁵⁵ Cf. A. APARECIDO DA SILVA, “Caminos e contextos da teologia afro-americana”, en L. C. SUSIN, *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, op. cit., pp. 11-38.

⁵⁶ Cf. Eleazar LÓPEZ H., “La teología india en la globalización actual”, en L. C. SUSIN, *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, op. cit., pp. 109-130.

⁵⁷ Sobre el imperativo de la necesidad de un avance epistemológico al interior de la TL, ver C. BOFF, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA/J. SOBRINO (orgs.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, op. cit., pp. 79-114; L. y C. BOFF, *Como fazer teologia da libertação*. Vozes/IBASE, Petrópolis, 1986, pp. 24s.; “Implosão do Socialismo e Teologia da Libertação”, en *Tempo e Presença* 252 (1990), pp. 32-36 (en colaboración con Leonardo Boff). Más recientemente, ver C. BOFF, “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois”, en L. C. SUSIN, *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, op. cit., pp. 79-95; C. BOFF, “Teologia da Libertação e volta ao fundamento”, en *REB* 268 (2007), pp. 1001-1022; C. BOFF, “Retorno ao arché da Teologia”, en L. C. SUSIN (org.), *Sarça Ardente. Teologia na América Latina, prospectivas*, op. cit., pp. 145-187.

A modo de conclusión

Medellín es la prueba más viva de que la Iglesia en América Latina y el Caribe, en aquel preciso momento, estaba en el lugar exacto y en la hora exacta, a diferencia de la Iglesia en el preconcilio, desfasada cinco siglos de cara a las conquistas de la modernidad. Y porque se hizo peregrina con toda la humanidad, en especial compañera de camino de los que entendían su situación desde el “reverso de la historia”, pudo interactuar con la sociedad de su tiempo, acogiendo nuevos signos de los tiempos, suscitados por el Espíritu desde fuera de ella y, ofreciendo, desde dentro, lo que guarda de más precioso, el potencial liberador del mensaje cristiano. En *Medellín* está registrado que el mundo hace la Iglesia y que la Iglesia puede contribuir con la transformación del mundo, con la construcción de una sociedad justa y solidaria, sin opresión ni exclusiones.

Sin embargo, porque no todos, tanto en la Iglesia como en la sociedad, estaban en el lugar exacto y a la hora exacta, vinieron los embates, las sospechas y la persecución, desde dentro y desde fuera de la Iglesia. Fueron tiempos de exilio, pero que se supo asumir para depurar motivaciones, rever mediaciones y, principalmente, para ejercitar la paciencia de las semillas. Con *Aparecida*, aunque en tiempos de involución eclesial, hubo la grata sorpresa del “renacer de una esperanza”. *Aparecida* vino a confirmar que *Medellín* fue un *kairós* para la Iglesia en América Latina y el Caribe. Que no fue en vano toda la sangre derramada, el sacrificio de los silencios obsequiosos o de las notificaciones curiales, mucho menos la persistencia de los que continuaron haciendo del Evangelio la memoria peligrosa de Jesús de Nazaret. Que mientras haya pobres y Evangelio, continuará vigente el imperativo de hacer de la fe un compromiso de liberación.